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*

Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996,
XI + 262 p., ph., cartes (« Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie » 2)

Patrick Kaplanian

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/12641>

DOI : 10.4000/lhomme.12641

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 21 juin 2002

Pagination : 280-283

ISBN : 2-7132-1771-7

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Patrick Kaplanian, « 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* », *L'Homme* [En ligne], 163 | juillet-septembre 2002, mis en ligne le 10 juillet 2007, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/12641> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.12641>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© École des hautes études en sciences sociales

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*

Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996, XI + 262 p., ph., cartes (« Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie » 2)

Patrick Kaplanian

- 1 IL EXISTE deux types de culte de la montagne dans le monde tibétain. Le premier s'adresse à une montagne but d'un pèlerinage et d'une circumambulation (le mont Kailash, l'Amnye Machen) ; ce culte se situe dans le droit fil de l'orthodoxie bouddhique lamaïque. Le second se réfère à une divinité locale, dieu du territoire (*yul-lha*) et de la communauté qui y habite (Anne-Marie Blondeau, p. VIII ; Pascale Dollfus, p. 3 ; Samten Karmay, p. 60 ; Katia Buffetrille, p. 86). C'est ce second culte qui fait l'objet de cet ouvrage, fruit d'un colloque franco-autrichien. Et, tout de suite, deux remarques. Tout d'abord, il n'est pas sûr qu'il faille, sauf pour des raisons pratiques et méthodologiques, séparer la montagne, lieu de pèlerinage, de la montagne, siège d'une divinité locale du territoire ; le fait qu'au Ladakh il n'y ait ni l'une ni l'autre donne à réfléchir. Ensuite, il convient de se demander si la montagne est un sujet en soi. Il ressort de la lecture de ces articles que le dieu-montagne (s'agit-il du dieu qui habite la montagne ou de la montagne elle-même ? La chose n'est pas claire ; voir Katia Buffetrille, p. 83 ; Christian Schicklgruber pose la question p. 120 à propos du Dolpo, et Brigitte Steinmann écrit, p. 184, qu'il faut dépasser cette dichotomie) n'est pas le seul élément de la nature qui est divinisé ou abrite une divinité. Ainsi, écrit Françoise Pommaret (p. 44), telle divinité qui au Tibet est liée à une montagne ne l'est plus au Bhoutan où elle occupe la vallée de Thimphu (la capitale), qu'elle partage d'ailleurs avec une autre divinité. Le texte trouvé au Dolpo analysé par Christian Schicklgruber donne la liste de tous les éléments du

paysage et des *numina* qui y habitent : hautes montagnes, vallées profondes, torrents, forêts, prés, champs (p. 118). Même chose pour une récitation lors d'un rituel décrit par Hildegard Diemberger, où sont énumérées les entités habitant les montagnes, les rochers, les alpages, les sources, les grottes, voire les falaises (pp. 225-226). On est donc en droit de penser que ce recueil traite de la divinisation des éléments de la nature, et que si les montagnes dominent c'est tout simplement parce qu'elles dominent dans le paysage tibétain.

- 2 D'autant que les montagnes ne sont jamais seules. Comme l'explique Isabelle Riaboff (p. 25), les divinités-montagnes du Zaskar (une région du Ladakh) sont masculines et associées à des parèdres qui occupent les cols. En général (mais pas toujours, voir pp. 52, 150 et 182) les dieux-montagnes sont masculins. Ils sont souvent associés à des démons-lacs (étrangement, comme le remarque Amy Heller, p. 134, à partir d'un corpus de textes, en Mongolie c'est bien le cas d'après les textes en tibétain, mais c'est l'inverse d'après les textes en mongol). Guntram Hazod examine en détail cette association lac-montagne dans la petite vallée de Phoksumdo mitoyenne du Dolpo, au nord du Népal. Et Brigitte Steinmann la décrit chez les Lepcha du Sikkim (p. 185) ; tous les clans lepcha sont issus de l'union d'une montagne et d'un lac.
- 3 Pascale Dollfus tente d'expliquer l'exception ladakhi. Il n'y a pas en effet le moindre culte de dieu-montagne dans cette région de culture bouddhique tibétaine de l'Himalaya occidental appartenant à l'Inde. Il existe, par contre, des divinités protectrices du village (*yul-lha*) qui font l'objet d'un culte annuel. L'officiant chargé de ce culte est le *lhardakpa* (*lha-bdag-pa*, « maître [du culte du] *lha* »). Or, nous dit l'auteur, dans le village d'Himis Shukpa le *lhardakpa* porte aussi le titre de *khardotpa* (« représentant du palais »). Elle en déduit que le culte du *lha* (dieu) est un culte royal effectué par un représentant du roi, alors que, par exemple chez les Sharwa de l'Amdo (extrême-est du Tibet), les hommes du village montent ensemble sur la montagne « sacrée » avec chacun une flèche dans la main qu'ils vont planter au sommet. Une fois de plus, l'auteur généralise à partir d'un village atypique¹. Car s'il y a bien dans tous les villages du Ladakh un *lhardak* laïc, dont le titre et la fonction – qui consistent à renouveler tous les ans l'autel extérieur de la divinité protectrice du village en ajoutant, entre autres, une nouvelle flèche – sont héréditaires (et qui, curieusement, sous la plume d'André Gingrich dans sa synthèse finale, pp. 237-238, devient un moine nommé par l'État), il n'y a guère qu'à Himis Shukpa qu'il est en plus « représentant du palais ». De toute façon, si on acceptait cette argumentation, elle expliquerait pourquoi le culte n'est pas collectif mais exécuté par un spécialiste, et non pourquoi il n'y a pas de divinité-montagne au Ladakh.
- 4 Il n'existe en effet aucun empêchement à la célébration du culte de la montagne par un spécialiste. C'est le cas au Dolpo (p. 124) et à Phoksumdo où c'est une famille qui veille sur le *yul-lha*-montagne (pp. 95, 97). Guntram Hazod montre que le *yul-lha* était auparavant la divinité du lignage fondateur du village, lequel a hérité de la responsabilité du culte (même chose au Dolpo, p. 118). Dans le village de Sepa, situé dans la haute vallée de l'Arun, à l'est de l'Everest, le culte est aussi affaire de spécialiste. C'est même la mort inopinée d'un des agents de ce culte qui a, nous raconte Hildegard Diemberger, donné le coup de grâce à ce rituel (p. 228).
- 5 Le fait que le Ladakh soit resté une monarchie jusqu'au XIX^e siècle alors que le Tibet avait abandonné ce système de pouvoir au profit des grands lamas réincarnés (*dalaï-lama* et *panchen-lama*) aurait dû contribuer au maintien des cultes de montagnes. Car,

comme l'écrit Katia Buffetrille, dans l'ancienne monarchie tibétaine « [l]e roi est assimilé à la montagne [...]. La divinité-montagne est le support de son principe vital » (p. 83). Citant Alexander W. Macdonald et Rolf A. Stein, l'auteur parle d'une assimilation entre la montagne, le pilier, l'axe cosmique et le roi. Samten Karmay, de son côté, analyse des textes parlant de neuf montagnes liées à neuf anciennes principautés dont les souverains, même soumis au roi du Tibet, restèrent assimilés à des montagnes.

- 6 Dans la tradition tibétaine, des personnages civilisateurs introduisirent le bouddhisme en même temps qu'ils matèrent les éléments naturels représentés par ou assimilés à des démons. C'est le cas de Padmasambhava qui circonvinrent la démons-lac (Guntram Hazod, p. 100). Toutes les montagnes du Dolpo, sauf une, furent maîtrisées par les pouvoirs magiques d'un grand maître (*lama*) (Christian Schicklgruber, pp. 122-123). Il en est de même chez les Bhotia du Sikkim et les Tamang du Népal (Brigitte Steinmann, p. 184), en particulier en ce qui concerne le Kanchenjunga (p. 197). Charles Ramble donne la règle générale : un *lama* qui veut fonder une communauté rencontre l'hostilité des « maîtres de la place ». Il les vainc et les convertit à sa cause. Ils deviennent *yul-lha* (p. 142). La protection qu'on leur demande alors est en grande partie liée aux accidents de la nature. Ainsi les attributs de ces dieux ne sont-ils pas loin des caractéristiques du paysage qu'ils habitent (p. 144). Charles Ramble va jusqu'à dire que dans le culte des éléments du paysage les *numina* qui les habitent ne sont même pas nécessaires.
- 7 L'exception, c'est une fois de plus le Ladakh. Pascale Dollfus le dit (p. 7) mais ne l'explique pas : au Ladakh les dieux viennent du Tibet². Or cela doit être relié à la conception qu'ont les Ladakhi de leur histoire. Sur un substrat darde s'est greffée la civilisation tibétaine³. Alors qu'ailleurs il y a un bras de fer entre l'homme et la nature, le premier soutenu par des grands *lama* ou Padmasambhava et la seconde livrée aux *numina* et démons qui l'habitent, la civilisation tibétaine est arrivée au Ladakh « toute faite », si j'ose dire. Le mythe fait venir du Tibet et impose aux autochtones dardes la monarchie, le bouddhisme et les dieux qui l'accompagnent. On comprend alors qu'il n'y ait pas de culte des éléments de la nature divinisés, car cela renvoie à d'autres mythes, au Tibet même. Si le mythe devait raconter cette maîtrise de la nature par l'homme, il la situerait à l'époque des premiers Dardes, avant l'arrivée des Tibétains et de leurs dieux.
- 8 Dans la tradition tibétaine, la nature est tout juste maîtrisée et le symbolisme émerge à peine. D'où le débat pour savoir si on a affaire à des montagnes divinisées ou à des dieux qui habitent la montagne. Les superstructures religieuses – autels, temples, stûpa (chorten), etc. – sont sur la montagne (voir, p. 111, la photo qui représente une montagne couverte de telles superstructures à Phoksumdo, au Népal). Les Tibétains croient que certaines montagnes peuvent s'envoler. Katia Buffetrille montre bien que dans le cas de ces montagnes volantes ces superstructures servent de « clous » pour les retenir. L'article très fouillé de Gabriele Tautscher fournit une liste détaillée (pp. 169-172, avec des photos pp. 177 et 209) de tous les lieux de culte sur la montagne de Pailung en pays tamang, et décrit les cultes en question.
- 9 Au Ladakh, ce bras de fer a disparu. C'est une religion plus abstraite qui est arrivée du Tibet. Il n'y a plus de culte des éléments ni de superstructures religieuses posées dessus (bien que l'on puisse trouver des cairns en haut des cols). On est passé à un plus haut degré d'éloignement de la nature⁴ et de symbolisme. Plus de montagne, mais un autel extérieur du *yul-lha* sur lequel le *lhardak* procède au rite annuel de renouvellement. La

divinité est simplement représentée par une pièce de bois verticale placée dans l'autel. C'est le *srokshing* (*srog-shing*, « bois de vie »). Le glissement d'un élément de la nature à un bâton vertical symbolique est un thème récurrent dans l'ouvrage. Guntram Hazod raconte qu'une fois le lac-démone vidé par Padmasambhava, il reste un arbre bâton vertical⁵.

- 10 Ces quelques réflexions donnent une idée de la richesse de ce recueil. On regrettera que les mots des différents dialectes tibétains ne soient, le plus souvent, livrés que dans la translittération de leur orthographe tibétaine. Les divers peuples du monde tibétain parlent des langues vivantes (entre lesquelles il n'y a souvent pas d'intercompréhension ; au Ladakh, les Ladakhi et les réfugiés tibétains ne se comprennent pas et communiquent en ourdou) ; ils ne parlent pas comme des livres. C'est là le signe d'une ethnologie mal dégagée de la tradition philologique. D'autre part, de ces termes tibétains les auteurs usent et abusent, ce qui rend la lecture très pénible pour les lecteurs ethnologues qui travaillent sur d'autres terrains. On a parfois l'impression que ces tibétologues veulent rester entre eux.
- 11 Enfin, on aurait attendu d'un colloque franco-autrichien des actes en français et en allemand, d'autant que, vu l'importance de la bibliographie, il est évident que les participants lisent ces deux langues. Or ils sont en anglais. Des ethnologues qui étudient des populations ultraminoritaires doivent-ils participer à l'américanisation-mondialisation ? La question est posée.

NOTES

1. Voir mes recensions dans *L'Homme*, 1991, 117 : 170-171 et 1992, 121 : 209-211.
2. Pour une description détaillée de la venue d'un dieu du Tibet au Ladakh, voir Patrick Kaplanian, « Le Jour de l'an à Choklamsar », in P. K., ed., *Ladakh Himalaya occidental. Ethnologie, écologie*, 2^e éd. Paris, L'entreligne, 2001: 185.
3. Voir à ce propos Patrick Kaplanian, *Les Ladakhi du Cachemire*, Paris, Hachette, 1981: 45, 279 sq. Pour plus de détails, voir *Id.*, « Mythes et légendes sur les origines du peuplement au Ladakh », in Ernst Steinkellner, ed., *Tibetan History and Language*, Vienne, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 1991.
4. Même si le dieu est explicitement lié à une montagne du Tibet dans le discours des Ladakhi, il ne l'est plus au Ladakh même ; cf. par exemple Eva K. Dargyay, « The White and Red Rong-btsan of Matho Monastery (Ladakh) », *The Journal of the Tibet Society*, 1985, 5 : 55-66.
5. Au sujet du bâton vertical dans les édifices religieux et, d'une façon générale, pour une description détaillée de ce type d'édifices, voir Patrick Kaplanian, *Les Ladakhi*, op. cit. : 118. Pour plus de détails, voir aussi mes articles dans *Cambridge Ladakh Undergraduate Expedition*, Cambridge, 1977, et *Reports on Ladakh, 1976-1977*, Cambridge, 1979 (textes non publiés).

AUTEUR

PATRICK KAPLANIAN

Paris.