



HAL
open science

ENTRE LHA ET LHU

Patrick Kaplanian

► **To cite this version:**

Patrick Kaplanian. ENTRE LHA ET LHU. Premier congrès d'Anthropologie médicale, Anne Retel-Laurentin, Nov 1983, Paris, France. p. 145 à 156. hal-01099087

HAL Id: hal-01099087

<https://hal.science/hal-01099087>

Submitted on 31 Dec 2014

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.

ENTRE LHA ET LHU
CONCEPTION DE LA MALADIE CHEZ LES LADAKHI

Il existe, pour les Ladakhi bouddhistes, de nombreuses causes possibles de la maladie ou, d'une façon plus générale, de l'infortune.

a) Un Ladakhi peut être malade pour des raisons triviales : il a trop mangé ou bu la veille, etc. Il s'agit de cas bénins du point de vue de la nosographie indigène.

b) Un Ladakhi peut être victime de la haine ou de la jalousie d'un autre être humain. Il s'agit de cas de possession (*gongmo*) ou d'êtres appelés *mikha* et qui sont en quelque sorte la concrétisation, sous forme d'entités, de la jalousie des autres. Ces entités peuvent causer nombre de dégâts¹.

c) L'infortune peut être le fait de toute une série d'êtres surnaturels qui peuplent le monde dit « du milieu » (*bartsan* ; *bar-btsan*), c'est-à-dire celui des humains. Il s'agit de fées, d'ogres, de lutins, de sorcières, de démons, de fantômes, etc.². Nous aurons surtout l'occasion de parler d'une catégorie particulière de démons appelés *tsan* (orthographe *btsan*)³.

d) Enfin, l'infortune et la maladie peuvent être le fait de deux grandes catégories d'êtres surnaturels : les *lha* (orthographe *lha*, dieux) et les *lhu* (orth. *klu*, divinités de l'eau et du sous-sol)⁴.

Il y a donc tout un monde extrêmement complexe d'entités, d'instances extérieures, qui sont placées à l'origine de la maladie et de l'infortune. D'une façon générale, maladie et infortune sont liées⁵. Par exemple, les *lhu* peuvent aussi bien frapper de certaines maladies que de pauvreté. Fortune et infortune sont aussi liées : ainsi les *lhu* peuvent aussi bien frapper de pauvreté qu'apporter la richesse. Donc, isoler la maladie est quelque chose d'absolument artificiel ; c'est établir des catégories que les Ladakhi n'établissent pas eux-mêmes, bien au contraire. Si les *lhu* frappent d'une part de certaines maladies et d'autre part de pauvreté, c'est que, du point de vue des *lhu*, il y a un lien entre ces deux aspects. Les entités du monde surnaturel permettent de classer un certain nombre de faits, heur ou malheur, médicaux, sociaux, météorologiques, etc., ensemble. Notons que les événements mis dans une classe de faits ainsi définie peuvent aussi appartenir à une autre classe. Les *lhu* ne sont pas les seuls à dispenser richesse et pauvreté. C'est aussi le cas des *balu*, des (*s*)*mar*mo,

¹ P. KAPLANIAN, *Les Ladakhi du Cachemire*, Paris, Hachette, 1981, pp. 216 et 221. Et à propos des *mikha* "Les *mikha* au Ladakh et le *mikha specha* (*mi-kha dpe-cha*)", Actes du 4^{ème} colloque de l'International Association for Tibetan Studies, Munich, 1987. Et à propos des *gongmo* "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, 378 pages, collection "Approaches to Semiotics", Mouton De Gruyter (Novembre 1994). Version française très légèrement modifiée dans les actes du second colloque sur le Ladakh organisé à Pau en 1985, et repris sur internet : HAL : hal-00682430, version 1

² *Ibid.* pp. 213-221. On y trouvera les termes ladakhi exacts. Je ne donne ici que des correspondants français nécessairement approximatifs.

³ *Les Ladakhi, op. cit.*, pp. 213-214.

⁴ *Ibid.* pp. 208-213.

⁵ On ne peut guère parler dans cet article d'anthropologie médicale, d'anthropologie de la maladie ou d'ethnomédecine dans la mesure où je m'appuie sur des catégories indigènes qui ne distinguent pas la maladie en tant que telle. Ce travail relève plutôt de l'anthropologie religieuse, voire, de l'anthropologie sociale. Signalons qu'il existe aussi au Ladakh une médecine traditionnelle s'appuyant surtout sur des remèdes à base de plantes. Elles ne se distinguent guère de la médecine tibétaine telle qu'elle a été définie par F. MEYER (*Gso-Ba Rig-Pa, Le système médical tibétain*, Paris, CNRS, 1981). Signalons pour mémoire qu'il existe une autre approche de la maladie qui mérite véritablement le nom d'anthropologie médicale. Elle consiste à étudier la répartition et l'extension des maladies (définies par la médecine occidentale) en fonction de différents critères (caste strate sociale, religion, type d'habitat, ancienneté de l'installation, etc.). Les personnes intéressées se référeront, entre autres, aux travaux de J. Benoist.

etc.⁶ dans certaines circonstances bien précises⁷.

Le but de cet article est de mettre en évidence les corrélations ou les articulations entre les dommages corporels ou psychiques provoqués par les entités surnaturelles ladakhi et les autres événements dont ces mêmes entités peuvent être à l'origine.

L'enquête menée pendant huit ans⁸ porte sur une cinquantaine d'informateurs, la plupart âgés de plus de cinquante ans, ignorant toujours l'anglais, souvent même l'ourdou et le tibétain. Je me limiterai ici, sauf exception clairement signalée, aux éléments sur lesquels s'accordent toutes les personnes interrogées. Par exemple, quels que soient les différents traits cités dans les descriptions des *tsan* (beauté, aspect féminin ou efféminé, déplacement à cheval, clochettes aux chevilles, etc.), il y en a au moins un qui revient constamment, et qui est d'ailleurs le plus souvent cité en premier : l'absence de dos.

L'analyse se circonscrit à trois entités, auxquelles sont attribuées, sinon toutes, du moins une très large majorité de maladies. Ces trois entités sont les *lhu*, les *tsan* et les *gyapo*⁹.

Les *lhu*¹⁰ (*klu*) sont des divinités tantôt anthropomorphes, tantôt zoomorphes. Dans les contes (*runs* ; *sgrung*) ils apparaissent le plus souvent sous une forme humaine. Ils constituent un monde parallèle, en dessous, avec des palais, des villages, une hiérarchie sociale, etc.¹¹. Dans la vie quotidienne, ils sont surtout décrits comme zoomorphes. Ce sont tous les animaux qui vivent dans l'eau (poissons) ou en contact étroit avec le sol (lézards, serpents). Ils sont sensibles à la violence, au fer, au sang, et à la pollution (saleté, urine, excréments). Un certain nombre de précautions doivent être prises pour ne pas souiller les lieux qu'ils fréquentent (*lhusa* ; *klu-sa*) ou les blesser (d'un coup de pioche par exemple). Par contre, ils apprécient beaucoup le lait, les fruits et les fumigations d'encens, de santal ou de *shukpa* (*shug-pa* ; cèdre-encens, *Juniperus wallichiana*). Ils sont, nous l'avons vu, dispensateurs de richesse et de fertilité. Ils frappent leurs victimes de pauvreté ou de misère. Ils sont aussi à l'origine de la majorité des maladies des membres inférieurs et des maladies de peau.

Les *tsan*¹² (*btsan*) n'ont pas de dos ; on peut ainsi en voir le cœur, les poumons, les viscères. Ils ne sont pas dangereux vus de face. Mais malheur à celui qui se retourne après en avoir croisé un. La vue de ce dos horrible peut provoquer chez lui des maladies graves, voire la mort. Seul quelqu'un qui possède une forte « spiritualité » ou « personnalité » (*sparkha* ; *par-kha*) échappe à ce sort. D'une

⁶ Les *balu* sont des lutins, les (*s*)*manmo* des femmes très belles qui vivent avec les bouquetins. Pour plus de détails P. KAPLANIAN, *op. cit.* pp. 217 et 220.

⁷ Encore qu'une analyse plus fine devrait déterminer si l'ethnologue ne se laisse pas abuser par le mot « richesse » qui fait partie de son propre vocabulaire et si la richesse apportée par les *lhu* et celle apportée par les *balu* sont exactement du même type.

⁸ A l'époque de la première édition de cet article c'est-à-dire entre 1980 et 1987.

⁹ En tibétain respectivement *klu*, *btsan* et *rgyal-po*. Le lecteur tibétologue remarquera de nettes différences entre les descriptions que j'ai ramenées du terrain et celles que l'on trouve dans les écrits tibétains. Il y a entre les deux toute la distance qui sépare le Ladakh (qui fait partie de la zone d'extension de la culture tibétaine, mais pas véritablement du Tibet) du Tibet, et la culture populaire de la culture savante. Pour une étude comparative, on se référera avec intérêt au livre de R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and demons of Tibet*, Graz, 1975. Par ailleurs, je précise bien que la plupart des maladies sont imputées aux *lhu*, *tsan* et *gyapo*, mais en aucun cas toutes. Par exemple, le non-respect des règles des interdits de pollution après une naissance ou un décès peut entraîner la colère de la divinité tutélaire (*phazlha*) du clan (*phaspin*) ou de la divinité protectrice du village (*yullha* ; *yu-llha*), etc. (P. KAPLANIAN, *op. cit.* ch. XIII).

¹⁰ Pour une description des *lhu*, cf. P. Kaplanian « La religion Populaire » in N. GRIST, P. FARRINGTON, M. PHYLLACTOU, P. KAPLANIAN *Reports in Ladakh, 1977-1979*, manuscrit. Cambridge ; *Les Ladakhi, op. cit.*, p. 211-213 ; et enfin « l'homme dans le monde surnaturel Ladakhi », in *Recent Research on Ladakh 4 & 5*. Actes des 4^{ème} et 5^{ème} colloques tenus respectivement à Bristol et à Londres, en 1989 et 1992. Sous la direction de H. Osmaston et P. Denwood. School of Oriental & African Studies, Londres, 1995, pp. 101-108, ici p. 104-105.

¹¹ Pour des exemples de tels contes, P. KAPLANIAN, *op. cit.* pp. 298-301.

¹² Pour une description des *tsan*, cf. P. KAPLANIAN « La religion Populaire » in *Reports in Ladakh, 1977-1979, op. cit.* ; *Les Ladakhi, op. cit.*, p. 213-216, et enfin « L'homme dans le monde surnaturel Ladakhi », in *Recent Research 4 & 5, op. cit.*, pp. 101-108, ici p. 106-108.

façon générale, les *tsan* sont considérés comme responsables de toutes les maladies brusques, survenues inopinément, ou des décès avant terme. La victime d'un *tsan* se réincarne souvent elle-même en *tsan* ou autre « fantôme », et des cérémonies spéciales doivent être exécutées par les moines après le décès pour empêcher de telles réincarnations aberrantes.

Les *gyapo*¹³ (*rgyal-po*) sont les protecteurs de la propriété, et tout particulièrement de la propriété des monastères. Ils frappent de folie les voleurs. Ce sont des *lha* (dieux).

1) De cette description rapide on peut dégager déjà une première observation. On constate une opposition très nette entre le bas et le milieu du corps, opposition qui se situe aussi bien chez les entités que chez les hommes. Les *lhu* sont représentés par des animaux, poissons, serpents, lézards, qui rampent sur le sol ou vivent dans l'eau. Ils ont des membres inférieurs inexistantes ou très réduits, et c'est cette partie inférieure, quasi inexistante chez eux, qu'ils frappent chez les humains.

Si les *lhu* ont parfois des membres inférieurs réduits, les *tsan*, quant à eux, n'ont tout simplement pas de dos. D'autre part, ce sont eux qui le plus souvent frappent de mort. Or les Ladakhi considèrent, par exemple, qu'une personne empoisonnée n'est condamnée qu'à partir du moment où le cœur est atteint, ce cœur qui fait partie des viscères du milieu du corps que l'on aperçoit chez les *tsan*.

Par ailleurs, on sait¹⁴ que les Ladakhi divisent le monde en trois niveaux. Il y a le monde d'en bas, celui des *lhu*, le monde du milieu, celui des *tsan* (*bartsan*) et le monde d'en haut, celui des *lha*. Le monde du milieu est de loin le plus complexe. Il est habité par toutes ces entités que je n'analyse pas ici (sorcières, fantômes, etc.) et par les humains. Mais ce sont les *tsan* qui en sont l'éponyme.

Aux niveaux du bas et du milieu au moins, des articulations se retrouvent donc entre le corps humain, le corps des entités et le qu'elles occupent. Aux entités dont la partie basse du corps est réduite ou inexistante, et qui frappent les humains aux membres inférieurs, correspond le monde d'en bas. Aux démons auxquels manque une partie du milieu du corps et qui frappent les humains à hauteur de la poitrine, correspond le monde du milieu.

Cependant il est difficile d'élargir ce schéma en y ajoutant la tête et le monde des *lha*. Les *lha* ont bien une tête. Ils sont parfaitement anthropomorphes. Il n'y a donc pas de succession corps tronqué en bas, corps tronqué au milieu, corps tronqué en haut. D'autre part si les *gyapo* (qui sont des *lha*) frappent de folie, cette dernière, d'une façon générale dans le monde tibétain, ne se situe pas au niveau de la tête mais du cœur. C'est apparemment la même chose au Ladakh. « Quand le cœur bat très vite, me disait un informateur du village de Phay, c'est la faute d'un *gyapo* ».

Mais les *gyapo* sont-ils vraiment des *lha* ? Tous les Ladakhi interrogés s'accordent pour les rattacher à cette catégorie. Pourtant, dans les descriptions, ils sont souvent associés aux *tsan* et parfois même aux *trimo*¹⁵. Cette association mentionnée dans plusieurs interviews se retrouve ailleurs. Ainsi, le premier jour de la fête de Phyang a lieu une danse de Tsemara et de Pehar. Tsemara est un *tsanlha*, c'est-à-dire un *tsan* « converti », ancien démon soumis. Il porte un masque rouge et une coiffure surmontée de quatre fanions et de deux petits étendards de victoire (*gyaltshan*). Pehar est le plus important et le plus connu des cinq *gyapo*. Il porte un masque et une robe marron, un chapeau vert surmonté de trois fanions. Interrogés sur cette danse, plusieurs spectateurs m'ont renvoyé à l'association *tsan-gyapo*.

Seule une enquête sur d'autres maladies dues à d'autres *lha* nous permettrait de compléter le schéma des articulations entre le corps des hommes, le corps des entités supérieures et le cosmos. Mais même s'il était démontré que les *lha*, ayant un statut de *lha*, frappent le plus souvent à la tête, il n'en resterait pas moins que les *lha* ont une tête.

¹³ Pour une description des *gyapo*, cf. « La religion Populaire » in *Reports in Ladakh, 1977-1979, op. cit.* ; *Les Ladakhi, op. cit.*, p. 217-219, et enfin « l'homme dans le monde surnaturel Ladakhi », in *Recent Research 4 & 5, op. cit.*, pp. 101-108, ici p. 106-108.

¹⁴ P. KAPLANIAN, *op. cit.* p. 207. Cette division n'est pas du tout originale et se retrouve au Tibet.

¹⁵ Sur les *trimo* (*dri-mo*), P. KAPLANIAN, *op. cit.* p. 215. Les *trimo* sont des sorcières, dévoreuses de chair humaine crue.

2) Il y a donc, partiellement du moins, une articulation entre les parties du corps et les étages de l'univers.

Ouvrons ici une parenthèse. Il existe en fait une autre articulation entre les trois classes d'êtres surnaturels et le corps humain, mais cette fois-ci elle ne concerne pas la maladie¹⁶.

La partie supérieure du corps humain est la plus pure. C'est pour cela par exemple qu'il est impoli de toucher la tête de quelqu'un. Les pieds sont la partie la plus impure : il est strictement interdit de tendre le pied vers quelqu'un, vers le foyer ; ou de marcher au-dessus de quelqu'un, au-dessus d'un livre, ou de la nourriture. Il est interdit de dormir les pieds tournés vers le *chotkhang* (*mchod-khang*), la chapelle de la maison.

Cette hiérarchie du corps se retrouve dans la maison. Le *chotkhang* est toujours le plus haut possible, au second étage si la maison est à trois niveaux, voire au-dessus sur la terrasse. Les hommes habitent au milieu, à l'étage s'il n'y en a qu'un, au premier étage l'hiver, au second l'été, s'il y en a deux¹⁷. Enfin le rez-de-chaussée est la partie la plus impure, celle où on loge les bêtes.

Une fois de plus cette correspondance entre les trois types d'entités, le corps et la maison, ne tient qu'à deux niveaux, sur trois, mais pas le mêmes que précédemment. Nous avons même affaire-là à une totale contradiction en ce qui concerne le niveau du bas, entre les pieds impurs, des étables impures et les *lhu* hypersensibles à la pollution et à la saleté. Et pourtant les *lhu* sont en contact permanent avec le sol tout comme les pieds. D'ailleurs si le *chotkhang* est en haut de l'habitation, la résidence des hommes au milieu, celle des *lhu* domestiques n'est pas (ou rarement) au rez-de-chaussée. Elle est souvent dans le *dzot* (*mdzod*) réserve ou garde-manger situé à l'étage des hommes. Le *lhubang* peut même dans certains cas être sur la terrasse. Ainsi à Photoksar « many of the *lhu's pang-gong* [= *lhubang*] are placed on the roofs »¹⁸.

3) Mais laissons maintenant de côté l'espace pour nous tourner vers la façon dont est contractée la maladie. On constate que dans le cas des *lhu*, des *tsan* et des *gyapo*, la maladie est contractée de trois façons différentes.

Les *lhu* réagissent de manière quasi automatique aux blessures et aux souillures qui leur sont infligées. Ils renvoient, en quelque sorte, la blessure ou la souillure qui les a frappés. Leur horreur du fer, du sang, des excréments, de la saleté, n'est que l'expression de ce renvoi. En d'autres termes, ce qui importe pour les *lhu*, c'est l'intégrité de leur corps. Tout fonctionne comme si — et cela est dit explicitement par les Ladakhi — le corps des *lhu* était le doublet du corps humain. À des lésions réelles (blessures) ou symboliques (souillures) du corps d'un *lhu* va correspondre d'autres lésions du corps de l'homme auteur du méfait.

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

¹⁶ *Ibid.* ch. XII : « L'espace, le corps, la maison ».

¹⁷ P. Kaplanian, *Les Ladakhi*, op. cit., pp. 135-152, ici p. 140-141

¹⁸ F. PIRIE. *The fragile web of Order*. Thèse dactylographiée, Oxford, 2002, p. 159.

L'intégrité du corps des *lhu* renvoie donc à l'intégrité du corps humain. Il ne s'agit pas de propreté ou d'hygiène¹⁹ au sens où on pourrait l'entendre en Occident, mais de pureté versus souillure. Les blessures réelles et les souillures symboliques ne forment qu'une seule et même catégorie pour les Ladakhi. Mais il s'agit aussi de définir les limites du corps. Tout ce dont les *lhu* ont horreur — sang, excréments — vient de l'intérieur du corps. D'ailleurs, les *lhu* rejettent aussi la viande. Et il y a vraisemblablement une articulation entre le fait que ce qui vient de l'intérieur du corps souille et le fait que c'est au niveau des limites de ce corps (de la peau) que les *lhu* frappent.

Dans le cas des *lhu*, il n'y a donc pas à proprement parler de « responsabilité » de la victime. Que quelqu'un ait blessé un *lhu* sans le vouloir, par inadvertance, ne changera rien à la réplique de ce dernier. Ainsi Dolma, une petite fille de quatre ans, est paralysée des jambes (peut-être un cas de poliomyélite). Elle se traîne par terre en s'aidant de ses bras. Son père est convaincu qu'elle a été victime des *lhu*, parce qu'elle avait uriné dans un ruisseau étant toute petite fille. On voit bien qu'il s'agit de causalité, d'étiologie, mais en aucun cas de « culpabilité », de « morale »²⁰.

L4« innocence3 n'a pas empêché les *lhu*, pourtant êtres subjectifs doués d'intentionnalité et de désir, de frapper l'enfant. L'attitude de l'instance supérieure a quelque chose d'aussi aveugle et de systématique que la causalité scientifique occidentale. Mais le processus est présenté comme intentionnel, même s'il est systématique.

Le cas des *tsan* est nettement différent. Ici ce n'est plus le contact direct qui provoque la maladie mais la vue d'un spectacle qui passe pour particulièrement horrible. Mais ce qui est important c'est cette notion de (*s*)*parkha*, terme quasi intraduisible, mélange de spiritualité et de volonté. Ceux qui ont un fort (*s*)*parkha* ne sont pas victimes des *tsan* ; mieux, ils ne les voient tout simplement pas²¹.

On serait tenté de faire le raisonnement suivant : la notion de (*s*)*parkha* implique que les *tsan* n'existent que pour ceux qui y croient. Mais, puisque dans l'esprit ladakhi toutes ces entités existent réellement et sont objectives, le raisonnement est déplacé de la façon suivante : ceux qui ont un fort (*s*)*parkha* ne voient pas les *tsan* qui pourtant existent, et par conséquent ne peuvent en être victimes puisqu'il faut les voir pour en subir les méfaits. En d'autres termes, pour traduire une croyance indigène on renverse le point de vue. Face à d'une entité objective du point de vue indigène,

¹⁹ Il semble bien qu'il en soit de même au Tibet si on en juge par la citation suivante :

« De même que sont guéries les maladies du *klu*, que soient guéries les maladies de l'homme !

Les maladies du *klu* étant guéries, que les *klu* soient pourvues de santé !

Les *klu* étant pourvues de santé, que les hommes soient pourvus de santé ! » (M. LALOU, « Le culte des naga et la thérapeutique », *Journal asiatique*, janvier février 1938, Paris, pp. 1-19. cité par F. MEYER, *op. cit.* p. 73). F. Meyer attribue cette façon de voir à l'influence indienne.

²⁰ Il va de soi que cette façon d'analyser ou d'expliquer les choses ne s'est faite qu'après coup. Au risque de me contredire, je dois noter que les enfants jouissent d'une grande liberté et ne sont pas étroitement surveillés quant à leur comportement.

²¹ Le mot tibétain *spar-kha* est le mot équivalent au chinois *pah kwah* ou *pa kua* 八卦), en pin-yin *bāguà*. *Bāguà* désigne les huit (八 *pa*) trigrammes (*kua* ou *guà* 卦) découverts par l'empereur Fou-hi et utilisés pour la divination chinoise (Jäschke, *Tibetan-English Dictionary*, p. 230). Le *Bāguà* est un diagramme octogonal avec un trigramme différent sur chaque côté.

Pour S.C. Das, *spar-kha* désigne les marques mystiques sur écaïlle de tortue sont les Chinois qui ont fait dériver leur connaissance de la divination, les trigrammes eux-mêmes s'appellent *sparbrgyad* (*brgyad* = huit). S.C. DAS, *A tibetan-english dictionary with Sanscrit Synonyms*, Calcutta, 1902, p. 798), alors que pour Jäschke, *sparkha* et *sparbrgyad* sont synonymes. Le sens du mot ladakhi (*s*)*parkha* est tellement différent qu'on peut se demander s'il ne s'agit pas d'une simple homonymie. On peut par contre rapprocher le mot ladakhi de mots tibétains construits sur la même racine, tels que *spar-ma*, *spar-ba*, etc. Ainsi, d'après S.C. Das, on a *spar-ma* : « low growing shrub of very hard wood » (cité aussi dans Jäschke); *spor-wa* (de *spar-ba*); « to raise, increase, advance, promote, exite, incite » ; *ram-shas gom-tu spar-ba* : « to lift up the soul ». Mais il ne s'agit pas que de l'« âme » que l'on puisse élever comme le montre les expressions *go-sa spar-ba* : « to advance one's dignity or rank », *me spar-ba* : « to exite or poke up fire ». A noter qu'au Ladakh aussi, le mot *sparkha* est associé aux adjectifs haut et bas. Il faut néanmoins signaler que les astrologues ladakhi rapprochent explicitement le mot courant (*s*)*parkha* de son sens chinois.

objectivée du point de vue occidental, on a un sujet plus ou moins « fort » psychologiquement. Cette analyse rejoint celle d'A. Zempléni lorsqu'il déclare au sujet de l'Afrique : « Les pratiques traditionnelles africaines activent et légitiment la tendance profonde (de l'individu) à situer la source de ses troubles dans une instance subjective ou dans un autre sujet humain²². »

Les *tsan* sont des êtres qui errent parmi les humains. Sans point fixe, sans attache particulière, ils rôdent sans arrêt et parcourent des chemins. Ces « chemins de *tsan* » (*tsanlam*) s'opposent radicalement aux maisons des humains. Aux *tsan* l'errance, le chemin ; aux hommes le point fixe, l'intérieur, le dedans (*nang*)²³. Le fait d'habiter des maisons, points fixes, creux et clos, est le critère de civilisation le plus important. Il existe au Ladakh une caste de chanteurs mendiants appelés *beda*. Ces *beda* sont tout en bas de la hiérarchie sociale parce qu'ils n'ont pas de domicile fixe, de maison, de lieu d'attache ni de fonction sociale particulière²⁴.

On retrouve chez les uns et les autres le thème de l'errance, de l'absence de maison, qui font des uns un monde parallèle à celui des humains, une image inversée située au même niveau (le *bartsan*), et des autres une catégorie sociale inférieure à la limite de l'humain²⁵. De plus, les *tsan* ne sont pas organisés en société (alors que les *lhu*, les humains et les *lha* le sont). Bien au contraire, ils se fuient les uns les autres. Pour éviter les *tsan*, on pose des pierres triangulaires rouges (*tsandos*)²⁶, ou bien on barbouille une partie des murs de rouge. Le rouge étant la couleur des *tsan*, un *tsan* voyant ce rouge ne rentre pas dans la maison, pensant qu'elle est occupée par un autre *tsan*.

Image inversée des humains, les *tsan* en sont finalement proches. C'est ce faible (*s*)*parkha*, ce faible degré de « spiritualité », de « culture » ou tout simplement d'humain qui rapproche les humains des *tsan* en même temps qu'il rend sensible à leurs effets. On comprend alors que la victime d'un *tsan* se réincarne en « fantôme » si des précautions rituelles ne sont pas prises après le décès.

Le cas des *gyapo* est encore différent. La victime est cette fois-ci entièrement responsable de ses actes et en subit les conséquences. Le *gyapo* frappe justement de folie, c'est-à-dire qu'il frappe directement la conscience, l'intelligence, ce qui faisait du voleur un homme entièrement responsable de ses actes.

Si les *lhu* sont liés à l'intégrité du corps et les *tsan* à un certain aspect de la civilisation (l'errance versus le point fixe, l'extérieur versus l'intérieur), les *gyapo* sont liés au respect de la propriété. D'après un mythe, Pehar était un démon avide de richesse. Padmasambhava décida d'en venir à bout. Il conseilla au roi du Tibet de rassembler en un même lieu tous les objets précieux qu'il y avait dans le pays afin d'attirer Pehar. Le piège réussit et Padmasambhava terrassa Pehar qui avait pris entre temps la forme d'un scorpion. Depuis Pehar (et les autres *gyapo*) garde toujours avec la même avidité les richesses des autres et poursuit avec assiduité tous les voleurs. Converti à la religion, Pehar n'est plus un démon, mais il reste fondamentalement le même²⁷.

Une autre légende raconte qu'un moine fit venir Pehar d'un monastère tibétain où il était installé

²² Il faut entendre instance subjective pour l'observateur ethnologue. A. ZEMPLÉNI, « Entre sickness et illness ». Texte d'une communication faite au colloque organisé par G. Bibeau à Québec en août 1983 dans le cadre du XI^e Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques. Publié dans *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).

²³ *Nang* : « intérieur » s'oppose à *chi* : « extérieur ». Cette notion de *nang* est extrêmement importante en ladakhi ; *nang* signifie par extension « pièce, chambre, maison ». Le chef de famille est appelé « chef de l'intérieur » (*nangdak*, *nang-bdag*, P. KAPLANIAN, *op. cit.* p. 167) ; les *nangpa* sont les bouddhistes, ceux qui sont à l'intérieur de la religion (*ibid.* p. 186). Les *nangmi* sont les gens de l'intérieur de la maison (M. BRAUEN, *Feste in Ladakh*, Graz, 1980, p. 49), etc.

²⁴ P. KAPLANIAN, *op. cit.*, p. 182.

²⁵ *Ibid.*, pp. 186-188.

²⁶ *Tsandos*, en tibétain *btsan-mdos*. Le *tsandos* est donc assimilé à un *mdos*.

²⁷ P. KAPLANIAN, *op. cit.*, p. 218.

pour en garder les biens, au monastère de Hemis au Ladakh, en volant une paire de cymbales à ce monastère tibétain. Pehar poursuivit le voleur jusqu'à Hemis où il fut finalement installé à nouveau comme gardien des richesses du monastère²⁸. Pehar et les autres *gyapo* sont donc par certains points à l'inverse des *lhu*. Les *lhu* dispensent la richesse, les *gyapo* la préservent.

J'avais déjà noté²⁹ ce fait curieux : le lien entre *gyapo* et scorpion. Si on s'en tient à ce qui a été dit plus haut, le scorpion devrait faire partie de ces animaux assimilés aux *lhu*. Or, il n'en est rien. On objectera que les scorpions sont des animaux dangereux. Mais c'est aussi le cas de certains serpents, ce qui ne les empêche pas d'être des *lhu*. Le mythe fondateur de Chilling raconte que les premiers habitants, musulmans, furent décimés par des serpents. Depuis, les bouddhistes s'y sont installés, épargnés par les serpents³⁰. En fait, ayant une attitude opposée par rapport à la richesse, *gyapo* et *lhu* sont très similaires, à travers l'image du scorpion. Apparemment donc, *gyapo* et *lhu* font la paire. Ils sont à la fois analogues et opposés. Les *lhu* renvoient à la nature en ce qu'elle a de plus généreux ; les *gyapo*, à l'ordre social, à la propriété de ce qui est fourni par la nature.

Le monde des *lha* et le monde des *lhu* sont deux prototypes de la société. Le monde des *lha* renvoie aux règles de la société, en particulier aux règles de l'échange. Les *gyapo*, en tant que garants de la propriété, en sont un exemple³¹. Cet ordre social renvoie à l'« intellect », l'« intelligence », etc. puisqu'il s'agit de règles. Et la punition se situe au niveau du dérèglement de cette intelligence. Le monde des *lhu* renvoie à la maîtrise du corps et aux « tabous » qui lui sont liés. Ces « tabous » sont d'un autre ordre que les règles sociales, telles les règles de l'échange. En fait, les *lhu* ne renvoient pas qu'à la maîtrise du corps, mais à celle de toute la nature dont le corps n'est qu'un aspect. C'est cela qui en fait des dispensateurs de richesse, des maîtres de la fertilité, de l'abondance.

On sait par ailleurs³² que les *lhu* sont le prototype dont est issue la femme et les *lha* celui dont est issu l'homme. La femme est donc liée au corps et à la fertilité, l'homme à la loi. On retrouve alors un schéma très répandu de par le monde, et peut-être universel.

Dans la mesure où ils font partie de la nature, les *lhu* sont zoomorphes. Dans la mesure où, à l'image des humains, ils renvoient à une certaine maîtrise de cette nature, les *lhu* sont anthropomorphes. Dans la mesure où ils ne renvoient qu'aux règles sociales, les *lha* sont simplement anthropomorphes. Toute l'ambiguïté est là. L'organisation sociale à l'image des *lha* ne suffit pas à mettre les hommes du côté de la culture par opposition au monde animal. Leur rapport de contiguïté constant avec la terre exige d'eux une maîtrise — qui est de l'ordre de la culture — de ce corps qui est, lui, de l'ordre de la nature.

C'est donc un aspect complémentaire à l'ordre social que celui qui pollue un *lhusa*, un lieu consacré à un *lhu*, met en danger. La maîtrise du corps et de la nature ne relève pas du social à proprement parler, mais elle relève quand même de l'humain.

Les hommes sont donc à la conjonction de ces deux pôles complémentaires et opposés, les *lhu* et les *lha*. Les *tsan*, situés eux aussi à mi-chemin, en sont l'image inversée. Ils refusent l'apport des uns et des autres, ils sont en dehors même de la société dont les *lha* sont garants, et de la maîtrise de la nature dont les *lhu* sont garants. La « sauvagerie » des *tsan* n'est que le refus de l'apport combiné des *lha* et des *lhu*, et la condition humaine l'acceptation de cet apport combiné. La mort prématurée n'est que le résultat de ce refus. Le faible (*s*)*parkha* n'est que l'expression de cette proximité avec la mort,

²⁸ *Ibid.*, p. 218.

²⁹ *Ibid.*, p. 218 : « Pehar peut donc être considéré comme un *lhu* négatif, qui amasse la richesse au lieu de la dispenser. »

³⁰ J.-P. RIGAL, « Chilling, un village du Ladakh », in *Recent Research on Ladakh*, Cologne, 1983, p. 172.

³¹ Il y a bien d'autres exemples où les *lha* renvoient à l'ordre social. Ainsi, après une naissance ou un décès, un « clan » (*phaspun*) est pollué dans son entier et les membres des autres clans ne peuvent recevoir de nourriture des membres du clan pollué. De même les divinités tutélaires des autres clans ne peuvent recevoir de nourriture de la divinité tutélaire du clan pollué.

³² P. KAPLANIAN, *op. cit.* p. 212.

qui est un refus de ce double aspect de l'humain : règles sociales et maîtrise du corps et de la nature. On comprend encore mieux que la victime d'un *tsan* a toutes les chances de devenir un démon. Son faible (*s*)*parkha* la mettait déjà sur cette voie.

A. Zempléni nous invite « à inverser le sens habituel de nos interrogations à nous demander non pas comment l'individu se sert des moyens offerts par sa société pour résoudre ses problèmes de santé, mais comment la société se sert de ses 'maladies' pour assurer la propre reproduction et ses mutations³³. » Effectivement, par leur faible (*s*)*parkha* certains individus se rapprochent des *tsan*. Leur faible « spiritualité » les éloigne de l'humain défini à travers les règles sociales dont les *lha* sont garants, et la maîtrise de la nature dont les *lhu* sont garants. L'événement maladie est un rappel des règles, des lois et des actes qui définissent l'humain et le social, en ce qu'il a résulté d'un affaiblissement de ces règles, lois et actes. Pour le malade, le *tsan* n'est que l'agent persécuteur. Pour les autres, il est l'image inverse de leur propre définition³⁴.

Patrick Kaplanian

³³ A. ZEMPLÉNI, *op. cit.* p. 2.

³⁴ Les mots sont transcrits du dialecte ladakhi ou, si l'on préfère, du tibétain tel qu'il est parlé au Ladakh. Le colloque organisé par A. Zempléni pour lequel le texte avait été une première fois rédigé, était axé sur l'étiologie, j'ai consacré ce papier essentiellement aux causes de la maladie. Il resterait à parler des remèdes (plantes médicinales aussi bien que cérémonies) et des personnes qui administrent ces remèdes ou qui procèdent aux cérémonies appropriées : médecin traditionnel (*amchi*) moine, *lama*), *lhaba* entrant en transes pendant la possession par un dieu astrologue (*onpo*, *lotopa*, *mopa*). J'en ai donné un aperçu dans le chapitre « L'homme et le surnaturel » de *Les Ladakhi du Cachemire* et dans l'article « Le chamanisme au Ladakh », publié dans le numéro d'avril 1984 de *La Nouvelle Revue tibétaine*.

Je suis reconnaissant à ceux qui ont bien voulu relire la première version de ce texte, en particulier C. Jest, Ph. Sagant et Mme C. Berthe-Friedberg. Mais je suis tout particulièrement reconnaissant à F. Meyer qui m'a fait nombre de remarques très utiles.