

Rituels aux divinités locales de Kheng 'Bu li (Bhoutan central)

Françoise Pommaret, CNRS (UMR 8047), Paris.

Note d'avertissement de l'auteur:

Cet article a été présenté en 1998 au 8e International Seminar of Tibetan Studies (IATS) qui s'est tenu à l'Université d'Indiana à Bloomington, USA. A cause du délai et du fait que jusqu'en janvier 2004, les Actes n'étaient toujours pas publiés, j'ai décidé de le soumettre dans sa version électronique à la Revue d'Études tibétaines (RET). L'article n'a pas été actualisé depuis 1999 et il représente donc l'état de la recherche à cette date.

Le village de 'Bu li¹ se trouve dans la région historique de Kheng (Kheng), aussi appelée Kheng rigs rnam gsum. Cette région qui englobait une partie du Bhoutan sud central et qui s'étage du nord au sud entre 2400m et 300m d'altitude, fait aujourd'hui partie du district de Zhemgang (Zhel sgang). C'est une des régions les plus pauvres et des plus enclavées du Bhoutan, couverte d'une luxuriante jungle semi-tropicale.

Les Kheng pa parlent un dialecte du Bumthangkha,² ce qui tendrait à prouver qu'une partie d'entre eux aurait migré depuis Bumthang vers ces régions plus basses et plus chaudes. Il existe une voie de communication directe employée pendant des siècles entre Bumthang et Kheng et utilisée encore aujourd'hui par les troupeaux de bovins qui transument en hiver de Bumthang à Kheng. Il faut quatre jours de marche depuis Bumthang pour atteindre les premiers villages de Kheng. Aujourd'hui avec le développement des routes goudronnées, beaucoup préfèrent marcher jusqu'à la route qui mène de Zhemgang à Tongsa au nord et ensuite à Bumthang, ce qui fait en voiture un trajet d'à peine six heures.³

Les Kheng pa sont renommés pour leur connaissance des produits de la forêt, pour leur utilisation des plantes sauvages et pour les objets en bambou et rotin qu'ils tressent, et en cela ils sont très proches des Mon pa, population vivant dans la même région, qui selon la tradition bhoutanaise aurait formé le

Tous mes remerciements vont à mon amie, Chime Wangmo qui vient de 'Bu li et qui m'a beaucoup aidée dans cette recherche.

¹ Ce village ne doit pas être confondu avec le petit temple de 'Bu li qui se trouve dans la vallée de Chumé (Chu smad) à Bumthang, et qui appartient à une lignée de rDo rje gling pa. L'orthographe du village semble être indifféremment 'Bu li ou Bu li.

² Le Bumthangkha est classé dans la branche "proto-east Bodish of the Bodish section of the Bodic division of the Tibeto-Burman family." Selon Michailovsky & Mazaudon: "The Bumthang languages are clearly closely related to Tibetan in addition to being heavily influenced by it, but [...] they are not Tibetan dialects, that is, unlike Dzongkha, they are not continuations of (roughly) the language reflected in the Tibetan writing system" (1994:546).

³ J'ai visité 'Bu li cinq jours en 1988 à l'occasion de la fête d'automne, puis en 1995 et 1997 j'ai travaillé à Thimphu avec des informateurs du village. Je voudrais remercier les informateurs qui ont accepté de répondre à mes questions: Leslie Reader, institutrice à 'Bu li en 1988, Chime Wangmo en Décembre 1995 et 1997, Rinchen de 'Bu li en Décembre 1997, et Kunzang Choden en Décembre 1997. De ces trois informateurs bhoutanais, seul Rinchen vit toute l'année à 'Bu li. Il est fermier mais aussi peintre de tous les temples de Kheng.

noyau des premiers habitants du Bhoutan. Il est vraisemblable que Mon pa et migrants de Bumthang se sont mélangés dans cette région.⁴

Les Kheng pa sont aussi connus pour leur goût pour l'alcool; jusque dans les années 80, ils ne buvaient pratiquement pas de thé qui était de toute façon assez difficile à obtenir, préférant l'ara (*a rag*) qu'ils distillent essentiellement à partir du millet.

L'histoire de la région de Kheng est mal connue mais selon l'historiographie bhoutanaise,⁶ les premiers seigneurs auraient été les *gDung*,⁷ de Ura (dBu ra/U ra), une des vallées de Bumthang. Ceux-ci seraient les descendants du prince tibétain 'Od srungs.⁸ A une date non précisée mais qui pourrait être sept générations après 'Od srungs, donc vers le 11^{ème} siècle, le *gDung* de Ura, Grags pa dbang phyug, lors de ses voyages annuels à Kheng pour relever les impôts eut un enfant avec bKra shis dbang mo, une femme qui était le chef local (*dPon mo*). Les descendants de cet enfant furent les *gDung* de Kheng et dans cette région le *gDung* de Nya mkhar semble avoir été le plus important. Le *sMyos rabs*,⁹ qui retrace la généalogie des familles du clan sMyos apparentées à Padma gling pa, reprend cette version mais en qualifiant l'enfant d'illégitime (*zur sras*). De plus, ce texte mentionne les visites à Kheng de deux religieux (*chos rje*) de Sum phrang, village situé à Ura au Bumthang; ces derniers étaient les descendants de bDe mchog (1179-1265) fondateur du clan sMyos au Bhoutan et ancêtre de Padma gling pa. Il s'agit tout d'abord le *chos rje* dPal ldan bzang po (1447-1507) qui, entre 1494 et 1500, s'est rendu dans toute la région de Kheng;¹⁰ puis, au début du 17^{ème} siècle, de gZi brjid, religieux (*chos rje*) de Sum phrang vint comme "mari" (*mag pa*) de la fille du *gDung* de Nya mkhar.¹¹ Ceci expliquerait pourquoi, encore aujourd'hui, les gens de 'Bu li disent que leur *chos srung*, mGon po Ma ning, est venu de Sum phrang, ainsi que leurs liens avec Ura. D'autre part, je n'ai pour l'instant pas trouvé de source écrite mentionnant les liens entre les *gDung* de Nya mkhar et ceux de 'Bu li sinon leur ancêtre commun, mais ces liens devaient certainement être étroits car les deux lieux sont séparés par quelques heures de marche seulement.

Selon le *Lo rgyus*,¹² au 17^{ème} siècle, le *gDung* de Nya mkhar avait établi son pouvoir sur toute la région de Kheng, ce qui provoqua la révolte du *gDung* de sTung la 'bi. Celui-ci alla trouver les commandants de l'armée 'brug pa, alors en pleine conquête du Bhoutan de l'est; il offrit de les guider à Kheng et de les aider à soumettre la région à l'autorité 'brug pa. L'un après l'autre les

⁴ Cf. Pommaret, 1994 : 46-62.

⁵

⁶ Ngag dbang, *rGyal rigs 'byung khung gsal ba'i sgron me*, 1728, 54 folio. Publié et traduit par Aris, 1988.

⁷ Le terme *gDung* qui est l'honorifique de *rus "os"* désigne généralement le lignage. Au Bhoutan, le terme a plusieurs acceptions mais désigne dans ce contexte les lignages nobles issus des descendants de la famille royale tibétaine. Par extension et comme ces derniers avaient pris le pouvoir, *gDung* est devenu un titre.

⁸ Aris, 1988 : 50 ; *rGyal rigs*, 35 b.

⁹ Bla ma gSang snags, 1983 : 397-398.

¹⁰ *Ibid.*, 156.

¹¹ *Ibid.*, 180.

¹² Ngag dbang, *Lo rgyus*, s.d., 24 folio. Publié et traduit par Aris, 1988.

seigneurs (*gDung/dpon po*)¹³ de la région se soumièrent, y compris celui de 'Bu li, et le *gDung* de Nya mkhar fut vaincu.¹⁴

Cette mention de 'Bu li n'est pas la première dans les textes bhoutanais. Les premières occurrences de ce nom sont peut-être celles qui se trouvent dans la biographie de Padma gling pa (1450-1521).¹⁵ Padma gling pa se rendit pour la première fois à 'Bu li au début de l'année 1478; il raconte d'une façon franche et non sans dérision vis-à-vis de lui-même, la vision qu'il eut de Padmasambhava, mais qu'il ne reconnut pas: "Dans le village de 'Bu li sur le terrain de tir à l'arc où les femmes avaient l'habitude de se rassembler, j'ai planté ma tente. Tandis que j'étais là, un *dge bshes* est apparu. Il me demanda: "Que faites-vous ici?"

- Je suis là, c'est tout. Je ne fais rien. Et vous, d'où venez-vous ? Combien de temps avez -vous voyagé car vous êtes arrivé bien loin ici ?

Il répondit: " Je suis un yogi qui vient de nulle part. Je fais de ce monde ma résidence."

Ama Tshe dbang skyid arriva alors à ce moment portant un plat de riz grillé et elle en offrit au moine. Il mangea beaucoup, puis il me raconta beaucoup d'histoires concernant les rencontres que l'on fait et les peurs que l'on éprouve dans le *bar do*. [...]

Pendant qu'il parlait, les femmes qui étaient restées dehors, avaient tout écouté et elles me demandèrent: " Lama, qui est avec vous ?" Pensant que je devais leur répondre, je passai ma tête à la porte de la tente et tout d'un coup je ne pus trouver le moine qui était là avant. Je demandai alors aux femmes:

"Il y avait ce moine avec moi mais je ne sais pas où il est parti, vous ne l'avez pas vu ? " Les femmes répondirent: "Vous parliez tout seul en plein jour. Nous avons juste entendu le son de votre voix et nous n'avons vu aucun moine."

J'ai alors pensé: " Etant donné ce que les femmes m'expliquent et le fait que je n'ai pas remarqué qu'il était parti sans laisser de trace, il semblerait qu'il ait été une manifestation miraculeuse de O rgyan Rinpoche." Je devins alors triste à mon sujet; j'étais quelqu'un qui, à cause de son *karma* obscurci, n'avait pas reconnu son maître alors qu'il lui rendait visite, même après tout ce qu'il lui avait enseigné. La pensée même d'être un tel imbécile me causa une peine profonde.

¹³ Il me semble que dans le contexte de Kheng, le terme est interchangeable, les *gDung* étant certainement automatiquement les *dpon po*.

¹⁴ Aris, 1988: 101-102. *Lo rgyus*, 13a-b.

¹⁵ *Bum thang gter ston Padma gling pa'i rnam thar 'od zer kun mdzes nor bu'i 'phreng ba skal ldan spro ba skye ba'i tshul bris pa*. Cette biographie qui est une autobiographie jusqu'en 1482 couvre le vol.14, pha, 510 pages, des oeuvres complètes de Padma gling pa publiées en 20 volumes sous le titre général de *Rig 'dzin Padma gling pa yi zab gter chos mdzod rin po che*, "The revered teachings of the Great Pema Lingpa", Thimphu, 1976. L'édition de la biographie de Padma gling pa que j'ai utilisée, diffère légèrement de celle utilisée par Aris pour son livre *Secret teachings and Hidden lives*. Aris a utilisé l'édition du vol.14 des oeuvres complètes tandis que j'ai utilisé l'édition en 137 folio, imprimée sur papier bhoutanais qui reproduit le xylographe du monastère de Kun bzang brag à Bumthang. Il existe plusieurs publications traitant de la vie de Padma gling pa, cf. bibliographie.

Mais une nuit, je rencontrai Guru dans un rêve et il me dit: "Je suis encore plus stupide que toi. J'ai fait tout le chemin jusqu'à 'Bu li-rTali ¹⁶ pour constater que tu ne me reconnaissais pas, même après tout ce que je t'ai enseigné!"¹⁷

C'e n'est que presque vingt ans plus tard, en 1497, que Padma gling pa retourne à 'Bu li et il raconte sa visite en deux phrases: "Je me suis rendu à 'Bu li-rTali. J'ai établi des rapports de *dbang* avec les gens, j'ai aussi fait un *dbang* privé et j'ai reçu beaucoup de donations en nature".¹⁸

Padma gling pa ne mentionne donc pas dans sa biographie qu'il a "ouvert la porte" de 'Bu li, pays caché (*sbas yul*) comme le veut la tradition locale. Or, s'il avait accompli une action aussi prestigieuse religieusement, il l'aurait sûrement raconté comme il l'a fait pour mKhan pa ljongs au Bhoutan.¹⁹ Pourtant, pour les habitants de 'Bu li, leur village est un "pays caché". Il est vrai que la configuration géographique se prête à cette identification et est très proche de celle de *Nabji,²⁰ un "pays caché" également situé à Kheng.²¹ Après plusieurs heures de marche dans une jungle semi-tropicale épaisse, on débouche sur le grand plateau fertile de 'Bu li, une vision totalement inattendue. Toutes les céréales y poussent: riz, sarrasin, blé, maïs et millet, ainsi que la moutarde, et les champs sont en culture de rotation intensive. La forêt fournit beaucoup de produits alimentaires: champignons, fougères, orchidées, petites pommes de terre sauvages, et ignames. Les jardins potagers produisent essentiellement du piment et les villageois ont également des têtes de bétail. Par rapport au reste de la région de Kheng, 'Bu li bénéficie donc d'une prospérité certaine qui est due selon les villageois aux rituels réguliers qu'ils font pour leurs divinités locales à deux saisons: en été, juste avant la plantation du riz, et en automne, après la moisson.

Enfin, avant d'entamer la description et l'analyse des rituels, et pour la compréhension de la suite de l'article, il faut mentionner que le village de 'Bu li était composé de trois classes sociales:

- Les *Draps (*grwa pa*): serfs.²²
- Les *Souma (orthographe: *srung ma* ?): ils ne payaient pas d'impôts au gouvernement mais directement au Roi ou à des membres de l'aristocratie.²³

¹⁶ rTali est un village situé à trois heures de marche de 'Bu li et les deux toponymes sont souvent associés dans la géographie historique.

¹⁷ *Pad gling rnam thar*, édition xylographique de Kun bzang brag, 36 b- 37 b.

¹⁸ *Pad gling rnam thar*, édition xylographique de Kun bzang brag, 119a.

¹⁹ 'Bu li n'est pas mentionné dans le petit guide des *sbas yul* du Bhoutan; cf. anonyme.

²⁰ L'astérisque devant un mot signale sa prononciation locale.

²¹ Pommaret, 1997 : 391-418.

²² M. Aris m'a aimablement fourni dans une lettre personnelle du 9 juillet 1997 une explication de ce terme, qui m'a toujours étonnée dans ce contexte: "The etymology as it was always explained to me is simply *grwa-pa*, "monk", which is odd indeed, but if you recall that most of these "drap" were hereditary serfs tied to the *chos-rje* (hereditary ecclesiastical nobility) of central and eastern Bhutan, then it is perhaps not so surprising that they were termed "monks", even though they were of course practically indistinguishable from ordinary laymen. Certainly the form *grwa-pa* (contracted in Dzongkha as usual to a single syllable *grwap*) is the one given to me by numerous informants when I was living in Bhutan."

- Les *Treps (*khral pa*) qui payaient leurs impôts au gouvernement. Ils consistaient en cinq maisonnées/ familles (*gung khyim*).

Rituels aux divinités locales

Ces rituels sont dédiés à trois divinités locales: la *mtsho sman* qui est la divinité du terroir (*yul lha*) et qui vit dans un lac; le *btsan*, "Ap" Rong lha *btsan dkar po*,²⁴ qui est la divinité du pays natal (*skyes lha*) et vit dans un rocher de la montagne; et enfin le *nep (*gnas po*), sans nom particulier, qui est l'acolyte de ce dernier et vit dans un bosquet près du village et face au rocher.

1- Rituel d'été

Ce rituel a lieu le 15e jour du 5e mois et s'appelle *Shupangla (*shugs pang lha* ?). Son nom dériverait d'un bosquet d'arbres qui sont de la famille des genévriers. Le bosquet qui est appelé *shobrang²⁵ est au centre du plateau de 'Bu li non loin du village, et l'on n'y coupe jamais du bois car les villageois pensent que le *nep (*gnas po*) du village y vit.

Ce sont les familles de *Treps qui apportent le riz ou le millet qui servira à préparer le chang pour les libations au *btsan* et au *nep. Le chang est préparé le 10^e jour au pied des arbres dans un pot très propre par la maison appelée *Krongmet ce qui veut dire " la dernière maison du village". Puis le chang est laissé à fermenter jusqu'au 15e jour.

Le rituel de *Shupanglha se déroule en trois étapes: tout d'abord près d'un arbre appelé *Doksin, puis au bord du lac et enfin près du bosquet d'arbres *Shobrang.

Deux personnages dont nous analyserons le rôle plus tard jouent un rôle important dans le déroulement du rituel: l'officiant appelé *bon po* et le *dpon po* ("seigneur").

- Au *Doksin

Une maison du village, appartenant aux cinq maisonnées, la maison *Baryong, "la maison du milieu du village", commence par faire un rituel qui lui est particulier. En effet, sur son terrain pousse un *Doksin, un pin, qui serait le seul de toute la région de Kheng et où vit un *gnas bdag gzhi bdag*²⁶ qui est différent du *nep qui vit dans le bosquet d'arbres *Shobrang. On dit qu'à une date inconnue, la maison *Baryong apporta le pin depuis Bumthang - ce que confirmerait les offrandes de sarrasin à la divinité qui sont typiques de la région de Bumthang-, et le planta pour l'honorer elle-même car elle était jalouse du prestige de la maison *Krongmet qui préside au culte du bosquet

²³ Cf. à ce sujet Ura, 1995: 132 & 368.

²⁴ A propos de l'usage de "Ap" "Père/Monsieur" devant le nom propre d'une divinité locale, cf. Pommet, 1996 : 43. Ce terme est non seulement un terme de respect mais aussi connote la parenté entre la divinité et les villageois.

²⁵ Le nom de *shobrang pourrait être la prononciation locale de *shugs brang* "résidence aux genévriers", ce qui est possible grammaticalement, linguistiquement (information de Nicolas Tournadre), et serait tout à fait approprié en tant que résidence d'une divinité locale.

²⁶ Ce terme double est très fréquent au Bhoutan.

*Shobrang. Il ne semble donc pas que ce pin soit considéré comme le *pho lha* du village comme c'est parfois le cas dans d'autres régions. Des offrandes (*tshogs*) sont préparées avec de la farine de sarrasin et du beurre et les cinq maisonnées viennent offrir de l'argent, appelé *snyan dar* au Bhoutan. Le *bon po* offre les gâteaux et l'argent à la divinité en faisant une courte prière de libation (*gser skyems.*) Ensuite la maison Baryong va distribuer des gâteaux à tous les habitants du village.

Le *bon po* est payé avec vingt-cinq gâteaux, une bouteille d'ara et de l'argent (*snyan dar*) qui valent un Ngultrum²⁷ par personne. Bien plus, jusqu'à une date récente, sa fonction l'exemptait de l'impôt de jours de travail obligatoire (impôt aboli en 1995). Je reviendrai sur ce personnage ultérieurement.

- Près du lac:

Après ce rituel, les cinq maisonnées et le *bon po* se dirigent vers la falaise qui est près du lac non loin du village. Tout le village se joint alors à eux, ainsi que le seigneur (*dpon po*) de 'Bu li. Celui-ci, sur lequel je reviendrai également, vient d'une maison appelée *Karpa. Tous, hommes et femmes, portent les offrandes qui sont des gâteaux, cette fois-ci faits en farine de riz. Le rituel est destiné à la *smam mo* (*mtsho smam*), la divinité qui vit dans le lac avec son entourage (*'khor*) qu'on appelle ses "ministres" (*blon po*). Appelée "Aum" *mTsho smam rgyal mo*²⁸, elle est le *yul lha* de 'Bu li²⁹ et est mariée au *btsan* (*skyes lha*). Tous les villageois doivent être propres et sans pollution (*grib*), ce qui exclut les femmes en période de menstruations et les personnes ayant eu un décès dans leur maison. Ce lac est en fait le *bla mtsho*, le lac "âme", support de la communauté.

Au bord du lac, le *bon po* offre les gâteaux, du lait et même de l'ara ce qui est assez inhabituel pour une *smam mo* mais ce qui renforcerait son caractère de *yul lha*, ainsi que l'argent

des villageois qu'il gardera ensuite pour lui. Dans ce cas, cela fait une somme rondelette car tout le village est là.

Puis le *bon po* fait la divination (Khengkha: **pchyal*³⁰) pour chaque maison du village. Il demande l'année de naissance et le nom du chef de famille, qui peut être une femme. La personne donne 1 Ngultrum. Le *bon po* lance ensuite trois feuilles d'arbre (une essence semi-tropicale à larges feuilles) en l'air; elles sont attachées ensemble par trois petites aiguilles de bambou. Si elles retombent face concave vers le haut, c'est bon signe. Sinon, le *bon po* prescrit un rituel à accomplir.

- Au bosquet * Shobrang

²⁷ Le Ngultrum est la monnaie du Bhoutan et est à parité avec la roupie indienne.

²⁸ Le terme "Aum" "Mère/Madame" relève de la même logique que celle de "Ap". Cf. note 23.

²⁹ On connaît au Bhoutan d'autres exemples de divinités féminines qui sont des *yul lha*. Cf. Pommaret, 1996 : 51-52. Au Ladakh central également de nombreux *yul lha* sont des femmes, en particulier à Hemis Shukpachen et à Shey. Cf. Dollfus, 1996 : 7.

³⁰ Certainement *phyaklags* "lire les pronostics". Ce terme ancien, sans *wa zur* c'est-à-dire au sens de "pronostic", et cette pratique sont attestés dans les manuscrits de Dunhuang, cf. Karmay, 1986 : 82.

Enfin, tout le village se dirige en une procession conduite par le *bon po* et le seigneur vers le bosquet *Shobrang. Juste avant d'y arriver, se trouve une grosse pierre. Le seigneur se tient debout sur la pierre tandis que devant lui, le *bon po* offre un *gser skyems* au *skyes lha* Rong lha btsan. Le seigneur adresse une prière de souhaits (*smon lam*) au *btsan*. La pierre représente, selon certains informateurs, le cheval du seigneur mais cette interprétation ne fait pas l'unanimité. Ensuite le seigneur descend de la pierre et le *bon po* et lui se saluent avec leurs écharpes de cérémonie (*bkab ni*).

En arrivant au pied des arbres, au *Shobrang, tous les villageois s'asseoient. Le *bon po* fait un *gser skyems* à Rong lha btsan et au *nep qui vit dans l'arbre avec des offrandes de chang et de *mengye (le mengye est une pâte faite de riz bouilli puis battu et aplati, sur laquelle on met des graines d'amarante; c'est un mets de choix qui est long à préparer). Les villageois partagent ensuite les offrandes.

Puis à partir du grand pot de chang préparé dès le 10ème jour, le représentant de la maison Krongmet offre du chang à tous les villageois, femmes et enfants compris. Les adultes donnent des oeufs durs peints en rouge aux enfants qui doivent d'abord s'amuser avec les oeufs avant de les manger.

A nouveau le *bon po* fait la divination pour chaque maison du village avec des feuilles. Ensuite, les hommes tirent à l'arc et les femmes chantent et dansent. Un temps pluvieux est, ce jour-là, considéré de bon augure.

Parfois, mais pas toujours, le lama fera pendant ce temps un petit rituel dans le temple.

2- Rituel d'automne

Appelé communément 'Bu li *mchod pa*, il se déroule les 15e, 16e, et 17e jours du 10e mois, et le nom du rituel a une connotation bouddhique. En fait, si un rituel bouddhique se déroule bien à cette date, un rituel pour les divinités locales très semblable à celui du 5^e mois, a lieu simultanément. La seule différence est l'absence de vénération pour le pin *Doksin près de la maison *Baryong. Les villageois vont au lac et au bosquet *Shobrang.

Le rituel bouddhique a lieu dans le nouveau temple construit tout près du bosquet *Shobrang, le temple ancien étant au milieu du village. Ce sont les religieux (*dge slong*) de Nyimalung à Bumthang qui viennent pour faire le rituel de *mchod pa* pendant lequel ils lisent le texte du *Bla ma Nor bu rgya mtsho*,³¹ accompagnés des gomchen³² (*sgom chen*) des environs. Le rituel proprement dit commence le 15e jour au soir. La journée du 15 a été consacrée à la préparation des *gtor ma*. La divinité protectrice (*chos srung*) du temple est mGon po Ma ning comme dans la plupart des temples de la région de Bumthang. Beaucoup de villageois assistent au rituel et la cérémonie se termine à minuit et demi. Entre deux lectures de textes les femmes chantent et dansent dans le temple et tous les villageois boivent beaucoup d'alcool (*a rag*) pendant la cérémonie; ils continueront toute la nuit.

³¹ Ce texte a été "découvert" par Padma gling pa en 1483 à l'Ho brag sMan mdo.

³² Le sens du mot *sgom chen* est au Bhoutan bien particulier. En environnement *rnying ma pa*, il désigne des pratiquants religieux laïcs et souvent mariés. Mais dans un autre contexte, il peut aussi désigner comme au Tibet des méditants.

La cérémonie dans le temple reprend le matin du 16^e jour mais ce jour-là, les villageois ne s'y rendent pas. Ils vont en fait participer à une cérémonie très semblable à celle de l'été.

Le matin, conduits par le *bon po* et le seigneur, ils se rendent au lac pour vénérer la *mtsho sman*, puis ils reviennent près du bosquet *Shobrang pour vénérer Rong lha btsan et le *nep. Des boules de riz cuit et surmontées une tige d'ail sauvage sont posées sur de grandes feuilles; celles-ci sont ensuite placées sur une pierre plate qui sert de table au pied du plus grand arbre. On dispose aussi sur la pierre de petites tasses remplies de chang et ornées de beurre. D'autres boules de riz placées sur des feuilles sont disposées en lignes à intervalles réguliers sur toute l'aire devant la table en pierre et de l'arbre. Les femmes ont cuit le riz sur place dans un grand chaudron, puis aidées par les hommes, elles ont posé les boules de riz sur les feuilles, une par villageois, et ont disposé les feuilles sur le sol.

Le *bon po* fait alors un *bsang*,³³ puis il accomplit à nouveau pour chaque maisonnée la divination avec des feuilles. Tout le monde assiste à la divination et fait preuve d'une réelle attention. Pendant ce temps-là, le rituel bouddhique s'est arrêté dans le temple.

Juste après la divination, tous les villageois s'éloignent de l'aire autour de l'arbre. Le *bon po* fait alors un *gser skyems* pendant qu'un assistant lance des poignées de riz dans toutes les directions. Pendant le *gser skyems*, le seigneur de 'Bu li se tient sur la pierre censée représenter son cheval. Puis il descend, s'approche du *bon po* et tous deux se saluent cérémonieusement.

Le *bon po*, le seigneur, et tous les villageois y compris le gomchen du village qui dirige la cérémonie bouddhique, se prosternent alors trois fois devant la table de pierres près de l'arbre où sont posées les offrandes. Tous s'assoient ensuite sur une jonchée de feuilles et l'assistant du *bon po* ramasse la nourriture qu'il offre au *bon po* et au seigneur, puis les villageois mangent les boules de riz qui ont été disposées sur le sol.

Tous, y compris les enfants, reçoivent ensuite du chang provenant du grand pot communautaire placé dans un petit abri de branchages. Le chang a été préparé sur place par la maison *Krongmet avec les grains offerts par toute la communauté villageoise. La journée se termine par du tir à l'arc, des danses et des chants.

La cérémonie bouddhique qui a repris dans le temple va durer encore toute la journée du lendemain, le 17^e jour.

Pouvoirs et divinités locales

Au terme de cette description, plusieurs éclaircissements sont nécessaires, en particulier sur le rôle du religieux *bon po* et du seigneur (*dpon po*).

1- *Bon po* et *dpon po* "officiant et seigneur"

Au Bhoutan, l'expression *bon chos* désigne les aspects religieux qui ne sont pas bouddhiques et impliquent les rituels apotropaiques ainsi que certains

³³ Ce rituel est déjà attesté dans le manuscrit de Dunhuang. Pour une étude du *bsang*, cf. Karmay, 1995 : 161-207.

rituels aux divinités locales. L'école du *Bon* organisé telle qu'elle était connue au Tibet ou en Inde aujourd'hui, ne s'est jamais implantée au Bhoutan, bien que des *gter ston bon po* aient été actifs dans ce pays du 11e au 14e siècles³⁴.

Le terme *bon chos* semble donc être utilisé aujourd'hui comme un terme générique pour "non-bouddhique" et il comporte une forte connotation de mépris et même de "sauvagerie", pour les personnes qui sont profondément bouddhistes. Ainsi une femme qui a passé toute sa vie à 'Buli, et qui se consacre dans sa vieillesse à la religion, m'a-t-elle affirmé avoir toujours refusé de participer à ces rituels. Pour les bouddhistes, ces rituels ne sont que les restes d'un passé honteux où le pays n'était pas bouddhiste, donc "civilisé". Toutefois, si le terme *bon chos* est fréquemment utilisé par les Bhoutanais pour désigner les rituels aux divinités locales, le terme *bon po* semble être beaucoup plus rare. Les spécialistes de ces rituels sont plus généralement appelés *dpa' bo*, *dpa' mo*, *neldjom (*rnal 'byor ma*) ou *pha jo*. Ce dernier terme est surtout utilisé dans la région occidentale de Shar où l'activité ancienne des *gter ston bon po* est attestée.³⁵

Tous ces officiants ont une particularité: excepté lorsqu'ils font ces rituels *bon chos*, ils se déclarent bouddhistes dans la vie de tous les jours et ceci explique le mode de recrutement du *bon po* à 'Bu li. La personne qui officie comme *bon po* peut venir de n'importe quelle famille du village. Il y eut un *bon po* *trep et un *bon po* *drap. N'importe quel laïc du village à condition qu'il ait une bonne diction peut devenir le *bon po* et il apprend les rituels et la divination auprès du précédent *bon po*. Il n'existe pas de famille ou de lignée héréditaire de *bon po*.³⁶ On a donc l'impression qu'à 'Bu li, être le *bon po*, c'est avant tout être investi d'un rôle socio-religieux qui est indispensable au bon fonctionnement de la communauté. Du point de vue économique, l'exonération de la corvée pour le *bon po* présentait un avantage énorme qui rendait la fonction attirante.

D'autre part, être bouddhiste et faire le "*bon po*" n'est pas antinomique. En effet, concilier la pratique bouddhique avec ces rituels trouve sa justification dans une histoire attribuée à Padmasambhava et que la tradition orale reprend partout au Bhoutan. Après avoir subjugué les divinités locales, Padmasambhava aurait autorisé les villageois à les honorer quelques jours par an.³⁷ En outre, cette justification théologique se double d'une vision bien hiérarchisée et pragmatique de la religion : la fonction du bouddhisme est d'aider à acquérir une meilleure renaissance après la mort, la fonction des divinités locales est d'apporter prospérité et fertilité dans cette vie. Toutefois, selon la tradition locale, c'est Padma gling pa qui, ayant décidé que les croyances *bon* (*bon chos*) devaient décliner, aurait instauré le rituel de *grub*

³⁴ Aris, 1979 : 150-151; Karmay, 1988 : 217 n.2. Karmay mentionne un Bla ma 'Bul ba rin po che, qu'il identifie comme étant probablement Bru 'Dul ba rgyal mtshan (1239-1293) du monastère de g.Yas ru dBen sa kha, qui a vécu à Bumthang.

³⁵ Aris, 1979 : 151. D'autre part, S.Karmay m'a confirmé que le terme était attesté dans les textes *bon po* et désignait une catégorie d'officiants qui font des rituels concernant le bon déroulement de la vie quotidienne. Ce même terme est aussi utilisé chez les *rNying ma pa*.

³⁶ Ceci est confirmé par Tenzin Rigden & Ugyen Pelgen, 1999 : 53.

³⁷ Pommaret, 1994 & 1996.

mchod qui a lieu en automne en même temps que celui pour les divinités locales.

On perçoit clairement la compétition que se sont livrées dans cette partie du Bhoutan les croyances locales et bouddhiques et le processus de bouddhisiation commencé tardivement dans cette région continue aujourd'hui, comme nous le verrons.

Le seigneur (*dpon po*) de 'Bu li joue un rôle important dans ces rituels aux divinités locales. Il vient non pas de la maison *Krongmet qui prépare le chang communautaire, mais de la maison *Karpa considérée aujourd'hui comme *drap, c'est-à-dire serf. Cette configuration, quelque peu illogique, trouve son origine, selon les informateurs, dans l'histoire relativement récente, qui malheureusement n'est mentionnée, à ma connaissance, dans aucune source écrite. Toutefois, si les circonstances des événements sont donc assez floues historiquement,³⁸ leur séquence permet d'expliquer pourquoi le *dpon po* à 'Bu li vient de nos jours d'une maisonnée qui est considérée comme *drap.

Deux explications m'ont été fournies et elles se complètent. La première est religieuse: autrefois, le *dpon po* venait de la maison *Krongmet qui était la plus prestigieuse mais celle-ci n'aurait pas vénéré correctement la *mtsho sman* qui lui avait donné le pouvoir. La divinité aurait alors causé son déclin et transféré le pouvoir à la maison *Karpa, ce qui oblige aujourd'hui le seigneur venu de cette maison à conduire la procession villageoise au lac pour vénérer la divinité. La seconde explication est historique: A la fin du 19^{ème} siècle, Seng ge nam rgyal, le *dpon po* de 'Bu li aurait refusé de se soumettre au futur roi, alors Krong gsar *dpon slob*, O rgyan dbang phyug, et il aurait fait tuer des protégés ou des membres de la famille du Krong gsar *dpon slob*. Celui-ci se serait vengé en faisant tuer le seigneur de 'Bu li et en prenant toutes ses terres qu'il a alors données à l'un des ses neveux. La famille de ce neveu est venue s'installer à 'Bu li³⁹ et toutes les maisonnées du village sont devenues les serfs *drap de cette famille venue de Bumthang.

Pour le *dpon po*, comme pour le *bon po*, aujourd'hui ce n'est pas tant la réalité historique ou religieuse qui compte mais plutôt le rôle qu'ils tiennent afin que les divinités soient honorées et la communauté ainsi assurée de prospérité.

On retrouve donc ici un schéma commun à beaucoup de sociétés.⁴⁰ Les rituels annuels servent à renouveler un acte d'allégeance, un pacte entre les divinités et la communauté, même si les protagonistes ont perdu leur statut originel et sont plutôt des substituts. C'est l'action même du rituel et son caractère d'échange avec les divinités locales qui ont de la valeur dans ce contexte.

'Bu li est un bon exemple de la relation de pouvoir entre les divinités locales et les détenteurs de l'autorité. Toutefois, il semble qu'il y ait de fait dans ce village, un glissement dans la signification du rituel aux divinités

³⁸ Le '*Brug rgyal rabs* (1994) qui est actuellement la seule source bhoutanaise à traiter du règne des rois du Bhoutan, ne mentionne pas cet événement.

³⁹ *sMyos rabs*, 1983 : 250. Cf. aussi la version de cet événement donnée dans Tenzin Rigden & Ugyen Pelgen, 1999 : 39-41.

⁴⁰ Cf. le numéro spécial de Péninsule, 1997, 2 (J. Lemoine, ed.) consacré aux systèmes politiques des marches du monde chinois, et en particulier les articles de P. Bouchery, S. Gros, et A. Spangemacher.

locales. A l'origine, ce rituel avait une double fonction: d'une part, réaffirmer le lien entre les divinités locales et le détenteur du pouvoir politique, et donc le légitimer; d'autre part, honorer ces divinités afin qu'elles assurent la prospérité et la protection de la communauté. Aujourd'hui, à cause des circonstances historiques assez récentes que je viens d'évoquer, le rituel ne semble plus remplir effectivement que sa seconde fonction.

2- Les divinités locales de 'Bu li: essai d'interprétation

- La *mtsho sman*

La *mtsho sman* est arrivée du Tibet via Bumthang; son origine "nordique" est confirmée par son aspect car elle est représentée comme une femme '*brog pa*, c'est-à-dire dans le costume bien particulier de la région de Sakteng (*Sag steng*). Or, on connaît la parenté non seulement de la langue⁴¹ mais aussi des rituels et des mythes complexes⁴² entre la région de Bumthang, en particulier la vallée de Ura, et celle de Sakteng à l'extrême est du Bhoutan où les habitants s'appellent '*Brog pa*. L'un de ces mythes⁴³ qui est une version des origines des familles (*gDung*) de Bumthang, *gZhong sgar* (aujourd'hui Mongar) et *gDung bsam* (aujourd'hui Pemagatshel) commence dans la région de *mTsho sna* au Tibet d'où les gens de Sakteng seraient venus pour échapper à leur seigneur.⁴⁴ Leur divinité locale était, semble-t-il, la divinité (*lha*) d'un lac appelé *lHo gDung mtsho sKar ma thang* mais la divinité n'est pas nommée.⁴⁵

Ce mythe associe clairement les habitants de Sakteng, de Ura et de Kheng, et sans pouvoir exclure les emprunts successifs aussi bien textuels qu'oraux, il éclaire probablement l'origine '*brog pa* de la *mtsho sman* de 'Bu li.⁴⁶ En l'absence d'informations précises, il serait prématuré de penser que la *mtsho sman* du lac de 'Bu li est peut-être à rapprocher de la divinité du lac mentionnée dans le mythe, mais c'est un point à garder en mémoire. D'autre part, Padma gling pa visita le site du lac *lHo gDung mtsho sKar ma thang*, probablement en 1482, lors d'un de ses nombreux voyages au Tibet.⁴⁷

A son arrivée à 'Bu li, la *mtsho sman* a élu domicile en différents endroits mais ceux-ci n'étaient pas propres; elle s'est alors arrêtée dans la maison *Krongmet et comme celle-ci l'avait bien accueillie, la *mtsho sman* lui conféra une grande prospérité et le pouvoir sur la région de 'Bu li. Cependant, une fois qu'elle eut élu domicile dans le lac, elle fut négligée par la maison *Krongmet, ce qui engendra sa colère et par conséquent le déclin de cette maison, en particulier la perte de son bétail, au profit de la maison *Karpa qui

⁴¹ Aris, 1979 : XV & 122.

⁴² Aris, 1988 : 51; *rGyal rigs*, folio 36a-36b. D'autre part, une de mes informatrices me confirme l'existence à Bumthang d'un rituel centré autour du mithun (boeuf indigène de l'est que l'on retrouve en Arunachal Pradesh) et destiné à Jomo Shar btsan, c'est-à-dire au *yul lha* féminin de Sakteng. Un article sur ce sujet est en préparation. Cf. aussi n. 41.

⁴³ Pour le récit complet du mythe, cf. Aris, 1988 : 53-55.

⁴⁴ Aris, 1988 : 51; *rGyal rigs*, folio 36a.

⁴⁵ Aris, 1988 : 51; *rGyal rigs* folio 36a.

⁴⁶ Le *yul lha* de Sakteng est "Ama Jomo" Jo mo sku mkhar, une femme qui avait guidé son peuple depuis le Tibet et dont la résidence est une montagne. Cf. Pommaret, 1996: 52.

⁴⁷ Aris, 1979 : 135 & 1988: 82 n.95. Je n'ai pas retrouvé la mention de ce lac dans mon édition de *Kun bzang brag*.

devint celle des seigneurs. Cette explication mythique doit certainement se doubler d'une explication historique sur le transfert de *dpon po* entre les deux maisons; toutefois, je n'ai pu trouver aucune source écrite relatant ce fait, bien qu'il soit peut-être à mettre en rapport avec les événements qui ont bouleversé la structure politique du village au 20ème siècle.

Une fois de plus, c'est le caractère ambivalent et anthropomorphe des divinités locales qui transparaît dans ce récit ainsi que les notions de pouvoir et de prospérité liées au *yul lha*.

Le fait que le *yul lha* soit féminin et ne soit pas associé à une montagne est, on le sait, attesté dans d'autres régions que le Bhoutan, et en particulier au Ladakh.⁴⁸ Comme au Ladakh, bien que féminine, non associée à une montagne, ni ancêtre de la communauté, le *yul lha mtsho sman* garde ici son caractère farouche qui va de pair avec sa fonction de protectrice.⁴⁹

Au Bhoutan central, la structure de la société révèle une résidence matrilocale et la terre et le patrimoine appartiennent, majoritairement, aux femmes.⁵⁰ D'autre part, on se souvient que, selon le *rGyal rigs*, dans les temps anciens toute la région était sous l'autorité d'une *dpon mo*, c'est-à-dire une femme seigneur.⁵¹ Sans vouloir tirer des conclusions trop hâtives sur la base de documents partiels, on peut envisager que cette structure sociale, différente de celle que l'on trouve au Tibet central, ait favorisé l'acceptation d'un *yul lha* féminin.

Le rôle que la *mtsho sman* en tant que *yul lha* joue dans la prospérité du village de 'Bu li est illustré par une anecdote récente qui révèle aussi une certaine confrontation entre cultes locaux et bouddhisme. Au début des années 70, le lac commença à s'assécher et sa couleur devint sombre. Les récoltes furent mauvaises et les animaux sauvages envahirent les champs. La famille venue de Bumthang qui avait pris le contrôle du village au 20ème siècle, fit alors venir un lama khams pa, dPon slob mKhan po qui était proche de la Grand-Mère Royale. Selon mon informateur, ce lama fit le rituel des "100.000 offrandes" (*tshogs 'bum*), puis un *lha bsang* près du lac. Il noua des coraux et des turquoises dans une écharpe (*dar*) qu'il lança dans le lac. Celui-ci enfla et un serpent mort apparut. Le lama interdit ensuite aux gens de 'Bu li d'élever des porcs. Depuis, le pays n'a plus connu de sécheresse. Ce rituel au "lac de l'âme", qui a pour but de rétablir la prospérité et dont les offrandes sont des pierres précieuses, et en particulier des turquoises, apparaît en fait comme un rituel de rachat de l'âme, *bla bslu* et de rappel de la chance *g-yang*.⁵² On attribue à Padma gling pa un texte, le *Bla bslu tshe 'gugs*, dans lequel la turquoise de l'âme avait été volée et le lac de l'âme s'était asséché.⁵³ Dans le cas de 'Bu li, il ne s'agit pas d'un rachat de l'âme d'une personne, mais de celui de toute une communauté.

⁴⁸ Dollfus, 1996 : 7-8.

⁴⁹ Dollfus note le même phénomène, 1996 : 9.

⁵⁰ Aris, 1979 : 128-129; Dujardin, 1997 : 74-76; Brauen, 1997 : 88.

⁵¹ Cf. note 7.

⁵² Karmay, 1987 : 98 & 104.

⁵³ Karmay, 1987 : 109. Karmay rapproche ce texte d'un texte *bon po* plus récent. Selon lui, soit l'auteur du texte *bon po* s'est inspiré de celui attribué à Padma gling pa, soit les deux textes ont une source commune : 112.

Suivant un schéma maintenant bien connu, la venue de ce lama s'est accompagnée d'une revitalisation du bouddhisme dans cette région,⁵⁴ et a démontré sa supériorité dans les cas extrêmes où la communauté est menacée. Dans ce cas précis, la propitiation de la *mtsho sman* ne relève plus des croyances indigènes mais est intégrée aux rituels bouddhiques, et la *mtsho sman* fait partie du panthéon bouddhique. Toutefois, les religieux bouddhistes ne lui dédient pas de rituel annuel.

En outre, cette supériorité démontrée du bouddhisme sert, quoique de façon inconsciente, la famille qui avait reçu les terres de 'Bu li au début du siècle. En effet, avec l'intervention de ce lama invité par ses soins, cette famille venue de Bumthang, descendante de Padma gling pa, extrêmement religieuse, et qui n'est pas impliquée dans les rituels aux divinités locales, est devenue la bienfaitrice du village. Elle a ainsi renforcé son prestige et celui du bouddhisme sur celui du *dpon po* et du *bon po*, témoins d'un ordre politique et religieux ancien.

Pour ne prendre qu'un autre exemple bhoutanais, on trouve une situation assez similaire à Rukubji, village situé près du col de Pelela.⁵⁵ Le *btsan* Brag dmar dpal bzang avait été irrité par le déplacement de son *btsan khang* à la suite de péripéties relatives à la construction d'une route, et les malheurs s'étaient abattus sur le village: mort d'hommes et récolte catastrophique. La communauté était donc en péril. Les villageois jugèrent alors que l'officiant local, le *pha jo*, ne pouvait pas faire face à la situation car "son rôle était simplement de prévenir les calamités et d'assurer la fertilité de la terre". Il fallait appeler un lama "qui saurait traiter des rituels de mort et des problèmes de l'après-vie".⁵⁶ Gantey Trulku (sGang steng *sprul sku*), abbé du grand monastère *rnying ma pa* de l'école de Padma gling pa,⁵⁷ qui est situé non loin de là, fut consulté et décida de remettre le *btsan khang* à sa place initiale. Comme à 'Bu li, le pouvoir de l'officiant local ne fut pas jugé suffisant et c'est le représentant du bouddhisme qui, intervenant comme médiateur, restaura l'ordre perdu. Bien que les circonstances soient légèrement différentes, l'archétype qui vient à l'esprit est celui de Padmasambhava subjuguant les divinités locales lors de la construction du monastère de bSam yas, et prouvant ainsi la suprématie du bouddhisme.

- Le *btsan*

Si nous avons insisté autant sur le rôle de la *mtsho sman*, c'est à cause de son caractère et de son importance en tant que *yul lha*. Mais ces rituels d'été et d'automne incluent aussi la vénération des autres divinités locales: le *btsan* et son acolyte le *nep au bosquet *Shobrang. Le *btsan*, qui est marié à la *mtsho sman* selon un schéma "classique",⁵⁸ est le *skyes lha*, "le dieu du pays natal", des gens de 'Bu li.

⁵⁴ Voir à ce sujet les articles de Katia Buffetrille, 1994 et 1998.

⁵⁵ Dujardin, 1997 : 80.

⁵⁶ Dujardin, *ibid.* citant Chhoki, 1994 : 111-112.

⁵⁷ Les Gantey Trulku sont les réincarnations de Padma 'phrin las, le petit-fils de Padma gling pa qui fonda le monastère de sGang steng en 1613 dans les Montagnes noires, à la limite du Bhoutan de l'ouest et central.

⁵⁸ Cf. Blondeau & Steinkellner (eds), 1996, passim; Bellezza, 1997.

On pourra juger hardi de vouloir évoquer à propos de divinités vénérées aujourd'hui au Bhoutan sud-central, la situation au Tibet à l'époque royale, faisant ainsi fi de la perspective diachronique, mais je voudrais suggérer une analogie entre ces deux divinités et les divinités anciennes: le *sku bla* - plus tard assimilé au '*khrungs lha* c'est-à-dire au *skyes lha* "dieu du pays natal"⁵⁹-, et la *mu sman*, probablement de la même classe que les *sman mo* ou *mtsho sman*. Le fait que ces rituels pour la prospérité de la région de 'Bu li s'adressent à ces deux divinités simultanément, rappelle que, dès l'époque monarchique au Tibet, les *mu sman*, "comme les *sku bla*, n'accordent leurs faveurs qu'à la condition d'être satisfaites, *dgyes pa*, grâce à des offrandes appropriées; sinon elles envoient démons et calamités aux hommes qui ont négligé de leur rendre hommage".⁶⁰ Les fêtes annuelles en l'honneur de ces divinités, qui s'accompagnaient de divination, de joutes et de danses, et qui ont survécu en partie jusqu'à nos jours, étaient un moyen de se concilier les faveurs de ces divinités.⁶¹ Ces caractéristiques et fonctions sont encore parfaitement identifiables dans les rituels de 'Bu li qui ont lieu aux époques charnières du calendrier agricole.

Même en tenant compte de l'éloignement spatial et temporel, des sédimentations de l'histoire, du processus de bouddhisiation et des variations locales, on a ici un nouvel exemple d'un ensemble de croyances et de parties de rituels dédiés aux divinités qui assurent la prospérité et protègent le seigneur et la communauté d'une région bien définie.⁶² Ces rites et croyances auraient survécu depuis l'époque royale au Tibet pour être observés aujourd'hui dans une région isolée du Bhoutan, comme d'ailleurs dans d'autres régions du monde tibétain. Cette filiation pourrait être confirmée par la tradition écrite et orale puisqu'un mythe de Bumthang et de Kheng fait remonter l'origine des seigneurs du Bhoutan central, d'abord au fils divin de 'O de gung rgyal, puis à un descendant de 'Od srungs de la dynastie royale tibétaine.⁶³

Cependant, cette filiation tibétaine qui remonterait donc aux migrations de Bumthang aux alentours des 10ème-11ème siècles, ne saurait complètement occulter le fonds tibéto-birman plus ancien dont les Mon pa de Kheng sont toujours les représentants. Les croyances attachées à ce substrat ancien, encore si mal connu au Bhoutan, ont peut-être aussi joué un rôle dans l'élaboration des rituels aux divinités locales de 'Bu li.

Aujourd'hui à 'Bu li, *yul lha* et *skyes lha* sont complémentaires mais différenciés: par le sexe, la résidence, et la provenance. Alors que la *mtsho sman* est arrivée du nord,⁶⁴ le *btsan* semble être autochtone, ce qui confirme

⁵⁹ Macdonald, 1971 : 306.

⁶⁰ Macdonald, 1971 : 296-297 citant le Pelliot tibétain 1051; Blondeau, communication au séminaire EPHE Vème section.

⁶¹ Macdonald, 1971 : 304-307.

⁶² Macdonald, 1971 : 296-300 citant les Pelliot tibétains 1051 & 1047.

⁶³ Aris, 1988 : 47-51; *rGyal rigs*, folio 32a-36a.

⁶⁴ Dollfus, 1996 : 7-8. Dollfus note qu'au Ladakh central, beaucoup de *yul lha* sont arrivés "d'ailleurs" et sont considérés par les villageois comme des sauveurs venus de loin et "installed in the town by the enacting of appropriate rituals,

que toutes les divinités locales ne sont pas forcément autochtones. La nourriture qui leur est offerte lors des rituels souligne peut-être aussi cette différence. La *mtsho sman* reçoit les mêmes offrandes traditionnelles que les protecteurs du bouddhisme (*chos skyong*): des galettes de riz et de l'ara que chaque maisonnée apporte. Le *btsan* et le **nep* sont vénérés de façon différente: préparation de l'alcool dans un pot commun, repas d'ail sauvage et de riz, sans aucun légume ou viande d'accompagnement, préparé dans un chaudron commun sous un abri de branchages construit pour l'occasion. Le repas est partagé par la communauté villageoise et mangé sur des feuilles, sans même utiliser les petits paniers en bambou dont la région est pourtant productrice.

Ce repas offert au *btsan/skyes lha* est chargé de symboles. S'opposant aux repas élaborés préparés pour les officiants bouddhistes - que la communauté ne partage pas-, il manifeste un certain retour à la nature sauvage où vit cette divinité qui, pour les villageois, est originaire de cette région, origine discernable dans le *rong* de son nom.⁶⁵ Ce repas, le *bsang* qui lui est adressé, et l'échange des salutations entre le *bon po* et le seigneur face au bosquet et au rocher de la montagne où vit le *btsan/skyes lha* n'ont pas seulement une valeur socio-culturelle. Ils ont aussi un caractère politique, même si, on l'a vu, la configuration traditionnelle du pouvoir a changé au cours du 20ème siècle. Ils témoignent d'un ordre ancien où toute la communauté et son seigneur étaient impliqués et renouvelaient par ce rituel leur allégeance au "dieu du pays natal" et, par conséquent, leur sentiment identitaire.

Celui-ci, d'abord centré sur le village, puis sur la région, est très fort au Bhoutan, et jusque dans les années 1980 primait sur celui d'identité nationale. Tandis que l'identité régionale était tout d'abord associée à la langue, celle du village reposait avant tout sur les liens de la communauté avec ses divinités locales. Aujourd'hui encore, tout Bhoutanais doit rendre un culte personnel et annuel à son *skyes lha*, sa "divinité du pays natal", que cette dernière soit ou non assimilée au *yul lha*. Quant à l'espace villageois, le *yul*, il est défini par l'étendue géographique du pouvoir de sa divinité et s'arrête là où le pouvoir d'un autre *yul lha* commence⁶⁶. Les rituels communautaires au *yul lha* sont encore exécutés à travers tout le pays. A 'Bu li, les rituels d'été et d'automne permettent la réappropriation de l'espace villageois au moyen de la procession qui se rend dans les différentes résidences des divinités locales; ce rite de procession se retrouve dans toutes les sociétés, et pas seulement dans celles de l'aire tibétaine.

Mais cette procession ne passe jamais par les deux temples de 'Bu li, celui du milieu du village et celui situé près du bosquet * Shobrang; ceci n'est pas surprenant étant donné le contexte. L'absence de référence au bouddhisme,

rather than as *numina* subdued and tamed by holy men, whose magic powers bound the local deities and demons by oath obliging them to serve the Doctrine, following the model of Padmasambhava". Il est possible que la *mtsho sman/yul lha* soit arrivée dans les mêmes conditions à 'Bu li mais je ne suis pas en mesure de confirmer cette hypothèse.

⁶⁵ *Rong* est un terme topographique employé pour désigner des vallées encaissées, des gorges boisées, et est donc bien approprié à la région de Kheng.

⁶⁶ Schicklgruber, 1997 : 161-171; Pommaret, 1996 : 44-52.

que ce soit au niveau des divinités vénérées, des éléments des rituels, et de l'officiant *bon po*, est particulièrement intéressante.

La cérémonie bouddhique de l'automne semble être venue en surimposition de ces rituels, comme si le bouddhisme avait voulu marquer son territoire et sa présence, faute d'avoir pu empêcher ce type de culte. La cérémonie bouddhique s'arrête lorsque la communauté célèbre son *skyes lha*, et seul le gomchen du village assiste à ce rituel, laissant les moines bouddhistes venus de Bumthang à l'intérieur du temple.

Conclusion

Le cas de 'Bu li illustre bien cette dichotomie de la vie religieuse bhoutanaise, que l'on retrouve dans d'autres villages.⁶⁷ Il est probable que la bouddhisisation effective et donc l'entrée dans une aire "civilisée" de cette région "sauvage", de ce "pays caché", remonte sinon à Padma gling pa lui-même, du moins à des religieux qui se réclamaient de lui, c'est-à-dire à la fin du 15^{ème} siècle au plus tôt.⁶⁸

L'histoire et les mythes, même s'ils ne constituent qu'un apport fragmentaire, s'ajoutent à la description contemporaine des rituels pour aider à l'identification des éléments qui les constituent. Comme ailleurs,⁶⁹ les couches successives et enchevêtrées, les questions sans réponse ne permettent pas d'arriver à une analyse totalement cohérente. Cette sorte d'"archéologie des rituels" a ses limites; elle permet néanmoins d'éclairer le contexte religieux et politique d'une région de "marche" en la rattachant à un grand ensemble culturel et pose la question d'un substrat plus ancien.

Bibliographie

Anonyme, *Lho 'brug sman ljongs chos ldan zhing gi sbas yul khag dang sgrub gnas khyad 'phags rnam kyis gnas yig dang lo rgyus gang rnyed phyogs bsodus dad pa'i nima 'dren pa'i skya rengs dkar po*, s.d. pp.342.

Aris, Michael.

Bhutan : the early history of a Himalayan kingdom. Warminster : Aris & Phillips, 1979.

Sources for the History of Bhutan. Wien : Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1988.

Hidden Treasures and Secret Lives. Shimla-Delhi : Indian Institute of Advanced Study-Motilal, 1988.

Bellezza, J.V. *Divine Dyads: Ancient civilization in Tibet*. Dharamsala : Library of Tibetan Works & Archives, 1997.

⁶⁷ Pommaret, 1994 : 660-669.

⁶⁸ Le site de Shemgang (Zhel sgang) qui est maintenant le chef-lieu du district, aurait été fondé par un lama 'brug pa 'Gro mgon gShang skyes med en 1163, mais on ne peut pas en déduire que la région a été bouddhisée dès cette époque. En effet, l'école 'brug pa ne s'implanta pas dans cette région, et cette fondation semble plutôt un acte isolé.

⁶⁹ Schipper, 1988 : VIII.

Blondeau, A.M. & Steinkellner E. (eds.). *Reflections of the Mountain : Essays on the history and social meaning of the mountain cult in Tibet and the Himalaya*, Wien : Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1996.

Bouchery, Pascal. "Un modèle de société égalitaire: les Hani de Chine", *Péninsule* 35, 1997

(2) : 71-94.

Brauen, Martin. "A village in Central Bhutan". *Bhutan: Mountain-fortress of the gods*, C. Schicklgruber & F. Pommaret (eds.). London-Vienna : Serindia-Museum für Völkerkunde, 1997 : 85-99.

Buffetrille, Katia.

"The Halase-Maratika caves (Eastern Nepal)". *Pondy Papers in Social Sciences* 16. Pondichery: Institut français de Pondichery, 1994 : 3-70.

"Reflections on pilgrimages to sacred mountains, lakes and caves". *Pilgrimage in Tibet*. Alex MacKay (ed.). Richmond : Curzon, 1998 : 18-34.

Chhoki, Sonam. "Religion in Bhutan I : The sacred and the obscene". *Bhutan: Aspects of Culture and development*, M. Aris (ed.). Kiscadale : Gartmore, 1994 : 107-122.

Dollfus, Pascale. "No sacred mountains in Central Ladakh ?". *Reflections of the Mountain : Essays on the history and social meaning of the mountain cult in Tibet and the Himalaya*, A.M. Blondeau & E. Steinkellner (eds). Wien : Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1996 : 3-22.

Decler, H. *Pema gling pa in Bhutan: investigation into the first thirty years*, Himalayan Studies fall 95, Kathmandu, copie xerox à diffusion limitée.

Dujardin, Marc. "From fortress to farmhouse: A living architecture". *Bhutan: Mountain-fortress of the gods*. C. Schicklgruber & F. Pommaret (eds.). London-Vienna: Serindia-Museum für Völkerkunde, 1997 : 61-83.

Gros, Stéphane. "Centralisation et intégration du système égalitaire des Drung sous l'influence des pouvoirs voisins". *Péninsule* 35, 1997 (2): 95-116.

Karmay, Samten .

"L'apparition du petit homme tête-noire". *Journal asiatique* 274, 1986, 1-2 : 79-138.

"L'âme et la turquoise: un rituel tibétain". *l'Ethnographie*, LXXXIII, 100-101, 1987: 97-130.

The Great Perfection (rDzogs chen). Leiden: Brill, 1988.

"Un rituel tibétain de purification". *Journal asiatique* 283, 1995 (1), 161-207.

Bla ma gSang snags. *'Brug gi smyos rabs gsal ba'i me lon*. Thimphu, 1983.

Lemoine, Jacques (ed.). "Systèmes politiques des marches du monde chinois". *Péninsule* 35, 1997 (2).

Macdonald, Ariane. "Une lecture des P.T. 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290. Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sron bcan sgam po". *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1971 : 190-391.

Michailovsky, Boyd & Mazaudon, Martine. "Preliminary notes on the languages of the Bumthang group", in P. Kvaerne (ed.). *Tibetan Studies: Proceedings of the 6th Seminar of the IATS*. Oslo: Institute in Comparative Research in Human Culture, 1994 : 545-557.

Padma gling pa. *Bum thang gter ston Padma gling pa'i rnam thar 'od zer kun mdzes nor bu'i 'phreng ba skal ldan spro ba skye ba'i tshul bris pa*, Kun bzang brag edition, 137 folio.

Padma Tshe dbang.

- Padma gling lo rgyus drang gtam*. Thimphu: National Library of Bhutan, 1992.
'Brug gi rgyal rabs. Thimphu: National Library, 1994.
- Padma Tshewang, Khenpo Phuntshok Tashi, Chris Butters, & Sigmund K. Saetreng. *The Treasure revealer of Bhutan*. Kathmandu: Bibliotheca Himalayica, 1995.
- Pommaret, Françoise.
 "Les fêtes aux divinités-montagnes *Phyva* au Bhoutan de l'Est", *Tibetan studies: Proceedings of the 6th Seminar of the International association for Tibetan Studies Fagernes 1992*, P. Kvaerne (ed.). Oslo: The Institute for comparative research in human culture, 1994, vol. 2 : 660-669.
- " 'Entrance-keepers of a hidden country': Preliminary notes on the Monpa of south-central Bhutan". *Tibet Journal Special issue: Powerful places and spaces in Tibetan religious culture*. T. Huber (ed.). vol.19, n°3, 1994 : 46-62.
- "On local and mountain deities in Bhutan". *Reflections of the Mountain: Essays on the history and social meaning of the mountain cult in Tibet and the Himalaya*. A.M. Blondeau & E. Steinkellner (eds). Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1996 : 39-56.
- "Le pilier/mégalithe de Nabji: un lieu surdéterminé du Bhoutan central". *Les Habitants du Toit du Monde: Etudes recueillies en hommage à Alexander W. Macdonald*, S. Karmay & P. Sagant (eds.). Nanterre: Société d'Ethnologie, 1997: 391-418.
- Rigden Tenzin & Ugyen Pelgen. *Khenrig Namsum: a historical profile of Zhemgang Dzongkhag*. Integrated Sustainable Development Programme, Zhemgang, 1999.
- Schicklgruber, Christian. "Gods and sacred mountains". *Bhutan: Mountain-fortress of the gods*. C. Schicklgruber & F. Pommaret (eds.). London-Vienna : Serindia-Museum für Völkerkunde, 1997 : 159-174.
- Schipper, Kristopher. "Avant-propos". *Essais sur le rituel*. A-M Blondeau et K. Schipper (eds.). Louvain-Paris : Peeters, 1988, VII-XIII.
- Spangemacher, Anne. "Les systèmes politiques des Plang dans le contexte de la société féodale taï aux Sipsong Panna (Chine du Sud-Ouest)". *Péninsule* 35, 1997 (2) : 117-130.
- Ura, Karma. *The Hero with a thousand eyes*. Thimphu: Karma Ura, 1995.

