

## De la cosmologie tibétaine au mythe de l'Etat *Historiographie nyingmapa tamang (Népal)*

Brigitte Steinmann  
UMR 8155 (EPHE) Paris

**L**es auteurs tibétains se sont toujours montrés des critiques aiguisés du bouddhisme et de sa diffusion chez leurs voisins chinois et indiens<sup>1</sup>. Cette grande tradition exégétique et historiographique, liée à « l'idéal de savoir et de méditation (tib. *m khas grub gnyis ldan*) »<sup>2</sup> propre à la vie monastique, s'est largement poursuivie au Népal dans la deuxième moitié du XXe siècle parmi les populations bouddhistes de langue tibéto-birmane. Les luttes pour la reconnaissance nationale d'une « identité » à la fois bouddhique et ethnique ont vu se multiplier les activités éditoriales des lamas et des moines nyingmapa tamang, inlassables copistes des enseignements doctrinaux dans un cadre de vie villageoise et domestique<sup>3</sup>, ou bien dans les monastères. Aujourd'hui, les thesauri locaux sont édités et diffusés *ex-cathedra*. Certains lettrés, devenant historiographes de leur propre communauté, proposent de nouvelles lectures des généalogies et des coutumes locales en les situant dans un contexte nationaliste identitaire et dans un cadre historiographique tibétain critiqué et repensé : c'est le cas d'un traité intitulé en népali : « *Tamang jātibāre sangkshiṭṭa śabda citra* »<sup>4</sup> ou « Traité sur la question de (l'origine de) la caste tamang », composé en 1999 par un auteur, moine bouddhiste tamang nyingmapa du Népal, Thubten Gyalcen Lama (« TGL »)<sup>5</sup>. Outre sa qualité de moine, l'auteur développe des activités politiques et journalistiques<sup>6</sup> étroitement liées au mouvement de réveil des « nationalités » (nep. *janājāti*), qui s'est développé au Népal durant les années de gouvernement dit des

<sup>1</sup> Cf. E. Gene Smith 2001, 20 : « Le cas du plus grand nom de la première génération des lamas nyingmapa du 18e siècle est celui de Kah thog Rig 'dzin Tshe dbang norbu, qui réexamine dans son intégralité le bouddhisme de la dynastie des Tang, et conclut sur sa ressemblance avec le bouddhisme tibétain ».

<sup>2</sup> Cf. Georges Dreyfus 2003: 12.

<sup>3</sup> Voir la description des principaux ouvrages tamang nyingmapa transmis dans un cadre villageois où les lamas mènent une vie non monastique in : B. Steinmann 1988 : 171-188.

<sup>4</sup> Translittération du népali selon R. L. Turner. Pour le tamang, nous conservons l'orthographe tibétaine de l'auteur, avec une translittération simplifiée qui n'indique pas les tons (Tamang, tamba, ponpo). Les mots ou noms sanskrits et tibétains d'usage plus courant (Mañjuśrī, nyingmapa, Mont Kailash, etc.) sont également transcrits de manière simplifiée et sans signes diacritiques.

<sup>5</sup> Auteur de *Jig rten gTam Chos. Mul grantha, Anubad ra Byākhyā*, (2005), Thubten Gyalcen Lama (Anubādak) with Mukta Singha Tamang (Sampādak). Kathmandu, Tamang Adhyayan Kendra. Nous le désignons dans la suite du texte par ces initiales, qu'il utilise lui-même parfois pour signer des articles journalistiques. Son nom civil est « Thuden Lama ».

<sup>6</sup> Cette activité n'est pas rare chez les moines. Selon G. Dreyfus, *op. cit.* 53 : « les monastères tibétains sont loin d'être les communautés idéales rassemblant ceux qui cherchent l'illumination, qu'on a pu imaginer. Leurs activités vont des buts intellectuels les plus éthérés aux tâches administratives les plus mondaines », et 121 : « la pratique de l'écriture était découragée pour dissuader les moines de faire de la politique ». L'auteur de ce traité, qui a été élevé dans un monastère tamang du Népal, vit depuis longtemps en dehors de toute structure monastique. Le manuscrit de 150 pages qu'il a rédigé en 1999 a été déposé par ses soins aux archives du « Nepal German Research Centre » à Katmandou.

« Conseils » (nep. *pañcāyat* : 1960-1990) et dans le Népal de la « révolution maoïste » (nep. *māobadi*) à partir de 1996<sup>7</sup>.

L'un des tous premiers intérêts du traité que nous présentons ici est de donner à lire une critique, voire même une satire, des moeurs politiques des contemporains et de leur volonté de se retracer des origines sociales prestigieuses. Ce traité est assorti d'une véritable leçon bouddhique sur l'histoire ainsi que de conceptions inédites sur la nature du pouvoir et de l'État.

### Position du sujet historien dans le cadre du bouddhisme tibétain des Tamang

L'auteur, philosophe et politicien engagé dans le monde, moine itinérant<sup>8</sup>, esprit cynique et caustique aimant à vilipender les défauts de ses contemporains, propose dans ce traité une vision bouddhique renouvelée de l'histoire et de la genèse sociale, en prenant pour modèle sa propre ethnie d'appartenance, les Tamang du Centre-est du Népal. Son ouvrage, rédigé en népali, en tamang et en tibétain<sup>9</sup>, fait entrer peu à peu le lecteur dans une conception très moderne de l'historiographie bien que l'ordre de composition s'inspire en tout premier lieu des ouvrages tamang traditionnels<sup>10</sup>, où lamas, poètes (nep. *kāvi*) et historiens (nep. *itihāskar*), décrivaient la façon dont la société s'ordonne autour de la loi bouddhique. TGL se livre à une vaste enquête sur la manière dont les premières sociétés tibétaines se sont constituées dans le mythe et dans l'histoire.

À la différence des nombreux opuscules publiés par d'autres lamas tamang à partir des années 1960<sup>11</sup>, l'auteur réinscrit l'histoire ethnique particulière des populations bouddhistes népalaises dans un contexte historiographique tibétain plus large. À partir de schémas cosmogoniques classiques, issus des traditions littéraires nyingmapa et des différents genres de la littérature bouddhique et bonpo<sup>12</sup>, il se livre à une critique documentée des diverses tentatives de fabrication de généalogies par les Tamang pour se doter d'un ethnonyme et d'une histoire nationale. Il conteste en particulier les divers opuscules édités au tournant du XXe siècle, qui cherchaient tous à retracer des origines guerrières et militaires de cette société, sans tenir

<sup>7</sup> Voir B. Steinmann ed. 2006.

<sup>8</sup> Dans la veine tantrique qui va de Drukpa Kunleg le yogin à Gedun Chöpel : voir en particulier R. A. Stein 1972 et H. Stoddard 1985.

<sup>9</sup> Nous avons traduit le manuscrit à partir de ces trois langues avec l'aide de l'auteur lui-même ainsi qu'avec celle de Pramod Khakurel, qui a vérifié la traduction du népali très sanskritisé de TGL, et que nous remercions ici. Nous ne commentons que des extraits du manuscrit. L'intégralité peut être consultée dans les archives du Nepal German Research Centre. Nous publions par ailleurs l'ensemble du texte en traduction française dans ce même numéro, et nous remercions vivement Jean-Luc Achard de nous en avoir donné la possibilité, tout en rétablissant exactement les références bibliographiques tibétaines de l'auteur à propos du manuscrit.

<sup>10</sup> Par exemple, le 'Jig rten gnam chos, dont il existe de nombreuses versions tamang : voir M. Singh Tamang & T. G. Lama, *op. cit.* 2005.

<sup>11</sup> Le plus répandu est celui de Santabir Lama Tamang, qui fut publié à Darjeeling dans les années soixante, et diversement commenté par des ethnologues dont le premier fut A. W. Macdonald 1966 : 27-58.

<sup>12</sup> « Le Bon, selon la tradition bouddhique et les traditions bon-po tardives, constituerait la religion ancienne du Tibet. Cette doctrine du Bon a été diffusée au Tibet par le maître Ççen-rab mi-bo », voir A. M. Blondeau 1976 : 304-329 ; et Ariane Macdonald 1971 : 190-391.

compte des traditions tibétaines intellectuelles qui les avaient alimentées. L'auteur critique donc à sa manière « l'invention de la tradition »<sup>13</sup>.

Ses enquêtes présentent un caractère ethnographique exemplaire car elles sont reliées à sa connaissance intime de la société dont il est issu, mais avec laquelle il est aussi en dissidence constante : l'interprétation historicisante qu'il donne des conceptions doctrinales des lamas tamang, et la documentation qu'il rassemble sur l'évolution et l'origine des différentes formes actuelles de chefferie et de pouvoir tamang, sont inédites. Il relie en effet explicitement les formes du pouvoir actuel chez les Tamang à des groupes tibétains anciens, ainsi qu'à des modèles d'autorité qu'il schématise à partir d'idéaux types (« la horde », « la lutte des cadets contre les aînés »), ainsi qu'à partir des modalités de la possession du sol, de l'organisation du territoire et des relations matrimoniales.

Le caractère très moderne du traité se traduit en particulier par une certaine vision « darwinienne » de la nature humaine et de la société : la naissance des tibétains, racontée à travers le mythe des origines, est relue par l'auteur à travers le spectre d'une ontologie moderne rompant avec une stricte cosmogénèse. La fabrique de l'humain et l'évolution sociale n'ont été possibles qu'à partir d'une rupture, d'une discontinuité entre plan divin et plan humain. Nature et culture ne sont pas pour autant dissociables dans les schémas d'explication bouddhistes de l'auteur, qui reprend les théories raciales naturalistes des anciens traités tibétains divisant l'humanité en races, en couleurs et en autant de continents ; mais il en vient à la description d'un ethos unique du genre humain, où les idées de différence et de conflit doivent être réglées à travers une vision bouddhique cohérente du pouvoir. L'auteur conteste le désir de singularité des groupes ; il dénie toute spécificité sociale à un groupe particulier (tamang) et fait de la théorie des renaissances un modèle général qui lui permet de relativiser les luttes des sociétés tibéto-birmanes entre elles : toutes devraient être intégrées dans le modèle cosmogonique idéal ancien du pouvoir étatique sous forme de maṇḍala<sup>14</sup>, seul capable de sauver la cohésion sociale menacée par les conflits des subjectivités.

### Annales indiennes et historiographie tibétaine

#### *Les réinterprétations tamang des généalogies indiennes*

Pour expliquer les phénomènes sociaux, l'auteur suit le principe classique de l'interconnexion générale des phénomènes selon les bases du bouddhisme indo-tibétain et l'idée de la production en chaîne (tib. *rten 'brel*) des événements de la vie sociale. Il a recours à certains procédés rhétoriques, tels la dérivation étymologique pour expliquer l'apparition de certains ethnonymes et toponymes, l'usage de gloses intertextuelles (tib. *mchan 'grel*) pour commenter les interprétations orales tamang traditionnelles des lamas nyingmapa, des Tamba (ta. *tampa*) ou généalogistes, et des chamanes (ta.

<sup>13</sup> Expression largement vulgarisée maintenant depuis les travaux de B. Anderson 1983.

<sup>14</sup> C'est ce type de modèle qui prévaut et s'impose peu à peu dans l'Empire tibétain cosmopolite, particulièrement avec l'adoption du bouddhisme par le roi Tri Songdetsen dans les années 761-762 : voir M. Kapstein 2000 : 56-65.

*ponpo*)<sup>15</sup>; tous procédés qui signent le caractère tibétain traditionnel de l'ouvrage, en dépit de la nouveauté radicale de cette exégèse.

Chez les Tamang, le genre hagiographique, qui est illustré abondamment par des formes d'éloges chantés de la vie du guru Rimpoche, éternel vainqueur de son adversaire, le chamane *bompo* Dunjur Bon<sup>16</sup>, est le monopole du Tamba, un aède et un maître de l'enseignement des formes populaires du bouddhisme, qui assure le lien oral entre l'application des règles de la coutume — comment exécuter au mieux le passage dans le monde intermédiaire du Bardo, comment choisir correctement son conjoint en tenant compte de l'ordre des généalogies et de la règle exogamique des clans, comment user en temps voulu des ressources de la nature, etc. —, et la pratique générale de la loi religieuse (nep. *dharma* ou ta. *chos*), telle qu'elle est enseignée dans les livres des lamas. Dans cette mesure, le Tamba est le maître des généalogies indiennes, les *vamsāvali*, qu'il illustre par des contes et des histoires tirées d'éléments de la vie du Bouddha ou de héros et d'ancêtres tamang. Il assure ainsi pour les tamang bouddhistes la synthèse entre les traditions tibétaines (ta. *gtam dpe*), et les anciens textes sacrés de l'Inde, qu'il désigne du terme général de « *bed* » (Vedas).

L'objectif initial des *vamsāvali* est de découvrir l'histoire et l'origine des ancêtres en remontant dans le passé le plus lointain, sur le modèle des généalogies hindoues anciennes. Le groupe de filiation des Brahmanes est le *gotra*, les membres d'un même *gotra* étant les *sagotri*, qui se désignent souvent à partir d'un village ou d'une fonction, en manipulant au besoin les traditions pour constituer de grands réseaux de solidarité entre membres d'un même supposé lignage. C'est sur ce modèle général que TGL retrace dans son manuscrit les origines des clans tamang, en les appelant aussi *gotra* ou encore *thar*, terme népalai général pour désigner les groupes patronymiques.

Le Tamba tamang a intégré dans ses enseignements et dans son répertoire oral un ensemble de traditions généalogiques des brahmanes hindous, voisins immédiats des Tamang. Tous se rendent dans les mêmes temples hindous et reçoivent chez eux les mêmes prêtres brahmanes qui viennent célébrer les rituels vishnouïtes. Le propos de TGL, dans son manuscrit est de réexaminer globalement cette question généalogique en en faisant une question historique, et en mettant à la fois en relief les sources tamang (transcrites en tibétain) des généalogies de clans composées par le Tamba, et les sources écrites tibétaines qui servent en fait de garantie à cette fabrique historique. L'appartenance à une parentèle devient le motif même du creuset étatique : le patronyme, le lignage et ce que TGL appelle « l'espèce-père et l'espèce-mère », sont les éléments premiers de l'identité des groupes en tant qu'ils dessinent un premier organe d'État. Il s'agit bien alors d'une tentative globale d'écrire l'histoire, dans laquelle les rapports nature-culture sont repensés à travers une forme de raisonnement analogique qui s'inspire du lointain modèle des grands genres mythiques, aussi bien qu'historiques tibétains, en intégrant l'héritage indien tel qu'il est compris par les populations bouddhistes népalaises.

Le but avoué de l'auteur est de concilier deux attitudes : la lutte contre les influences mauvaises des chamanes sur la religion, et la critique de la

<sup>15</sup> Nous transcrivons *bompo* en français.

<sup>16</sup> Voir en particulier l'analyse d'une variante tamang du mythe du combat entre Guru Rimpoche et Dunjur Bon in : B. Steinmann 2004.

reconstruction par les Tamang d'une genèse sociale et territoriale de leur groupe, trop influencée par des stéréotypes locaux. Il prône une vision plus internationaliste, en particulier ce qu'il appelle le « mouvement mongol international » dont le but politique est de rallier les groupes minoritaires de langue tibéto-birmane du Népal sous la houlette d'un emblème identitaire religieux et politique, l'emblème indo-aryen de la croix swastika et la religion du Bon. Il se rapproche ainsi, sans néanmoins y faire référence de façon explicite, des motifs de ralliement pacifistes et politiques du docteur Ambedkar en Inde, ancien membre des hors castes (« intouchables ») qui lança les campagnes de conversions massives d'Indiens de basse caste au bouddhisme, religion considérée par eux, au contraire de l'hindouisme, comme essentiellement démocratique et égalitaire<sup>17</sup>. Mais on peut déceler tout autant dans les thèses de TGL des éléments de nostalgie par rapport à un bouddhisme des origines plus pur et débarrassé de toute compromission avec des engagements politiques mondains<sup>18</sup>.

#### *Composition du manuscrit : les textes, sources et critiques*

##### *L'ensemble comprend sept chapitres :*

- 1) Au sujet de la conception de l'origine des Tamang :
  - Ka : Création (nep. *utpatti*) du monde matériel
  - Kha : Création de « ce qui existe au-delà » (ou « le ciel »)
  - Ga : Production (nep. *ṣṛṣṭhi*) des êtres vivants (nep. *prāṇi jagātko*)
    - i. Ga 1 : Création des Tamang
    - ii. Ga 2 : Création des ressources
    - iii. Ga 3 : Autres récits ou histoires (nep. *kathā*)
    - iv. Ga 4 : Premiers clans (nep. *gotrāharu*) des Bhote
- 2) Au sujet des Douze Tamang et des Dix Huit Castes
- 3) Au sujet des dieux des lignées (nep. *kuldeutāharu*)
- 4) Expansion des Tamang au sud de l'Himalaya
- 5) Au sujet des conséquences de l'adoption du système de chefferie (nep. *mukhiyā*)
- 6) Bases idéologiques des changements politiques et sociaux
- 7) Analyse de la forme des classes (nep. *barga*) dans l'ancien Tibet

##### **(Extraits commentés)**

#### *La création du monde matériel, le mythe d'Avalokiteśvara et les Annales Rouges*

TGL introduit à la question critique des sources de composition du Tamba, regardant l'histoire même de l'apparition du monde matériel :

##### *La question de la création des êtres vivants*

Au sujet donc de la création du monde matériel, le Tamba donne les explications suivantes : « au début des temps, il n'y avait ni ciel ni terre, rien de visible ni d'audible, dans un cosmos infini, seulement

<sup>17</sup> Voir Christophe Jaffrelot 2005 : 28-35.

<sup>18</sup> Voir par exemple l'intéressante étude de Chiara Letizia 2005 : 69-78.

un océan ; au dessus de cet océan siègeait l'air ; au-dessus de l'air, siègeait l'écume de l'eau ; au-dessus siègeait la poussière de la terre ; au-dessus encore, siègeait une figure carrée en terre ; au-dessus, se trouvait « l'environnement » (nep. *mumaṅdal*). Le Tamba chante le chant de la création de la terre et du ciel (tam. *sa chags gnam chags sla b'ai*) en ces termes<sup>19</sup> :

*Dang po sdong pa rang bshin ri* (traduction ci-dessous)  
*rdo rje rgya gram rlung chags cim*  
*rlung sa' thog ri me chags cim*  
*me sla thog ri kyui chags cim*  
*kyui sla thog ri rdul chags cim*  
*rdul sla thog ri sa chags cim*

Selon le récit du Tamba ci-dessus, l'origine de l'Univers n'est due à aucun dieu. Les cinq éléments (vent, eau, feu, terre) sont agrégés ensemble. Les vers ci-dessus signifient en résumé : dans le vide en général, est apparu le sceptre (sk. *vajra* ou tib. *rdo rje*) des origines ; au dessus de l'air, le feu a été créé ; au dessus du feu, l'eau a été créée ; au dessus de l'eau, la poussière a été créée ; au dessus de la poussière, la terre a été créée ; le ciel est le premier élément, l'air le deuxième ; d'autres comptent autrement, c'est-à-dire l'eau dans le deuxième élément. Bien qu'il soit écrit que les éléments matériels sont apparus les uns après les autres, par agrégation, on ne comprend pas au sujet du « *rlung gi rdo rje rgya gtam* » ou « vajra de l'air », un vers du Tamba qui donne l'impression de « conflit et de mouvement ». La cause de l'origine des cinq éléments d'après le Tamba correspond à l'interprétation de la philosophie bouddhique. Il s'agit même très clairement d'une influence bouddhiste, car il (le Tamba) parle ensuite des cinq Bouddhas et des cinq mondes (*loka*) : cette conception affirme que ce n'est qu'après la création du monde matériel que le monde de l'au-delà est créé, comme un simple reflet du monde supérieur. On se rend compte tout de suite qu'il s'agit d'un système d'athéisme, malgré le fait que cette représentation soit orientée 'vers le haut'. A partir de là, comme le créateur a disparu, c'est seulement après la création de la terre que le ciel et les dieux doivent apparaître ».

À la suite de ce commentaire philosophique sur l'interprétation des Tantras par le Tamba tamang, l'auteur poursuit ses réflexions avec la question de la « caste tamang ». Elle est décrite également en termes mythiques calqués sur le mythe d'origine des Tibétains, produits de l'union du Père-Singe, que les textes décrivent aussi comme un bodhisattva (*Pha spre'u byang chub sems dpa'*) et d'une Mère-Ogresse-des-rochers (*Ma brag srin bsgrol ma*), assimilée à la déesse Tara :

#### *Naissance de la caste tamang*

Selon les récits populaires des origines (nep. *prāthamik janāśruti*) et selon le Tamba (ta. *tampala hvai* « chants du Tamba »), voici l'histoire de la naissance des Bhote :

<sup>19</sup> Pour la transcription, nous conservons l'orthographe donnée par l'auteur en ce qui concerne les termes tamang et tibétains (nep. Népal, sk. Sanscrit, ta. Tamang).



"Le Bouddha (*Sangs rgyas bcom ldan 'das*), ou singe-bodhisattva<sup>20</sup> (*Pha spre'u byang chub sems dpa'*), était en méditation. La mère Ogresse des rochers (*Ma brag srin bsgrol ma* ou Tara) était entrain d'espionner le bodhisattva (ce qu'il mangeait). Elle vit que le Bodhisattva Pha spre'u mangeait une substance qui ressemblait à de la rosée, en secouant quelque chose. Il aspergeait cette chose sur la nourriture qui ressemblait à de la rosée. Le Bouddha ayant fini de méditer, prit cette nourriture (de la farine ?) qui ressemblait à de la rosée, en secouant: quand il avait l'impression d'avoir pris un pot, il avait pris deux pots, quand il avait l'impression d'avoir pris deux pots, il avait pris trois pots... Au troisième pot, il se mit à chanter un poème. Lorsque le Bodhisattva chanta, l'Ogresse des rochers (Tara) fit des signes de mains qui réveillèrent en lui un désir charnel. Parlant avec des signes et restant silencieux, le père-singe bodhisattva dit à l'ogresse qu'il n'avait pas la permission du Bouddha. Il se dit: je dois aller demander la permission au Bouddha et à Avalokiteśvara. Il alla demander la permission, disant que la démonsse des obstacles était là. Avalokiteśvara et Bouddha lui dirent que ce serait bien, qu'il y aurait prospérité et que la société humaine s'étendrait. Ils dirent que les hommes offriraient des sacrifices aux huit catégories d'êtres vivants (*lha srin sde brgyad*). Ils pourraient offrir du lait aux dieux-serpents (*nāga*) du monde souterrain; des offrandes aux êtres vivants des six lignées; ils seraient heureux et prospères. Avoir cette relation mutuelle était très important. En conséquence de l'établissement de cette relation, la vie humaine se développerait- Je prie - Ainsi, après qu'il y ait eu relation charnelle entre le Bodhisattva et l'Ogresse des Rochers, les castes bhote<sup>21</sup> naquirent. Différentes sortes de relations s'établirent entre les hommes et dans la société, entre les hommes et la nature: c'est-à-dire une métaphore sur l'importance de nourrir les êtres vivants et sur leur protection. En donnant cet exemple, [le Tamba] explique:

<i>Sa dang rdo ni 'brel</i>	La terre et la pierre sont liées ensemble
<i>Chu dang nya ni 'brel</i>	L'eau et le poisson sont liés ensemble
<i>Shing dang bya ni 'brel</i>	L'arbre et l'oiseau sont liés ensemble
<i>Brag dang spre'u 'brel</i>	Le rocher et le singe sont liés ensemble
<i>Ma tshan khrag gri 'brel</i>	Du côté de la mère vient le lien du sang
<i>Pa tshan rus kyi 'brel</i>	Du côté du père vient le lien de l'os (lignage)
<i>Gnam dang sprin ni 'brel</i>	Le ciel et les nuages sont liés ensemble
<i>Du ba khyim dang 'brel</i>	Au faite du toit de la maison est liée la fumée
<i>'gro ba lam dang 'brel</i>	La marche et le chemin sont liés ensemble

<sup>20</sup> Le « Bouddha » et le « singe-bodhisattva » sont désignés ensemble comme étant associés à un seul et même personnage ; de même pour l'Ogresse des rochers et la déesse Tara.

<sup>21</sup> Bhote, sous la plume de TGL et pour le Tamba tamang désigne en général les Tibétains et les populations de langue et de culture tibétaine du Népal. Donc, les Tamang y compris.

Sans la relation entre homme et femme, il n'est pas possible d'obtenir l'existence d'une troisième personne. En illustrant cette idée, il (le Tamba) transmet le message de l'importance des relations naturelles et des règles sociales normales, l'origine de l'être humain et du monde ne dépendent pas de la volonté de la *śakti* suprême; on trouve que l'accent est mis sur la relation mutuelle des principaux éléments de la nature; la conception bouddhique de "nourrir et assister" (nep. *sāpoṣhna pakṣa*) c'est-à-dire la « création », est développée ici.

#### *Sur la conception de « nourrir et assister »*

Comment se produisent le nourrissage et l'assistance de l'espèce humaine ? Voici ce que dit le Tamba :

"Le père bodhisattva a des poils blancs sur le corps et l'Ogresse des rochers a le visage rouge. Le corps du père a donné des fruits mais l'homme créé ne les a pas mangés. Le corps de la mère a donné la chair (la vie); je vous explique: qu'est-il arrivé à ce monde ignorant? Le cœur du père bodhisattva et de l'Ogresse étant couverts d'un voile de souffrance, il (l'homme) ne pouvait trouver de nourriture. Qu'est-ce qui s'est passé ? Bhagavān Bouddha et Arya Avalokiteśvara ont médité : que fit le Bouddha suprême? Bhagavān Bouddha donna aux hommes sept variétés de graines de céréales. S'il y avait un champ (de la terre), en semant le matin, cela mûrissait le soir; si on plantait le soir, cela mûrissait le matin. Après qu'il eût reçu ces dons, l'homme se mit à parler (Lit. « la parole a éclaté »).

L'explication interne du Tamba montre que dans les temps anciens, « l'espèce bhote » aussi a traversé l'époque de la chasse, et avec l'augmentation de la population, est entrée dans l'époque agricole; en même temps s'est développée la langue. Cela signifie aussi que la nourriture est essentielle pour la vie humaine. La terre et les graines sont de première nécessité. D'autre part, cette histoire attire l'attention sur le fait que la création ou la naissance de l'espèce Bhote est due au mélange de deux différentes espèces.

#### *Autres histoires au sujet de la caste bhote*

À propos de l'origine de la caste bhote, un prêtre (*ācārya*) indien, Prayan Barman, écrit dans un de ses ouvrages comment, à l'époque de la guerre du Mahābharata entre Kaurāva et Pāṇḍava, le roi nommé Rūpati, effrayé par cette guerre, pénétra dans l'Himalaya déguisé en femme, avec toute son armée; leurs descendants s'appellent Bhote. Une autre explication: de nombreux érudits pensent que les gens, bien avant l'époque du Mahābharata, habitaient déjà là. Les Bonpo croient qu'ils sont les descendants du premier homme (Puruṣ). Ils considèrent que le lieu d'origine des Bhote est le Tibet (pays *bhod*). Il existe aussi des croyances concernant l'origine de la terre et de l'espèce humaine, qui se serait produite à partir d'un œuf. L'explication du Tamba correspond parfaitement aux dires et aux écrits des Tibétains. Aux dires du Tamba, bien qu'il y ait une petite différence entre le Népal et le Tibet, l'histoire principale est la même. En ce qui concerne Bouddha et Arya Avalokiteśvara, c'est après l'adoption de la religion bouddhique que cette histoire a été bouddhisée. Avant de parler de



l'origine des « castes » du pays Bhod, le Tamba dit : la naissance de Bouddha eut lieu à Lumbini, lieu de pèlerinage sacré ; à Bodhgaya, Kusināgar, Varānasi (...) Il ajoute aussi à propos des rois antécédents : le roi religieux de l'Inde, le roi de Mongolie, le roi de Syang-Syung, le roi de Chine ; sur les quatre continents, à l'Est, le roi du Gandhara, au Sud le roi des Yaksha, à l'Ouest le roi des Nagas, au Nord le roi de Kinaūr. C'est ainsi que les rois se sont établis sur terre.

[Glose de TGL] : « Là, apparaît une confusion : après la création (*utpatti*) de l'Univers et de l'homme dans différents pays, les rois aussi se seraient établis. Or, à la même époque, le Bouddha est né en Inde à travers une « théophanie » (*lilā*). La caste Bhote est née au Tibet. Mais cette confusion peut être corrigée très facilement, si on tente de comprendre que cette histoire a été bouddhisée (à noter que selon les bouddhistes mahayanistes, il existe aussi un Bouddha de l'autre monde. Il doit être ajouté à l'histoire du théisme Bon). On peut faire quelques suggestions historiques en rajoutant ici que le lac de la Vallée du Népal a été ouvert par le sceptre du Bodhisattva Manjusri. Lorsque ces contes populaires sont consignés comme des histoires écrites, et lorsqu'on essaye d'y introduire les croyances religieuses, ils deviennent des histoires retraduites de façon discutable ; la vraie forme de l'histoire a été interprétée. Il est normal que le lecteur soit perdu : en liant entre eux les événements historiques qui se seraient produits à une époque particulière, on découvre que l'eau de la Vallée du Népal aurait été irriguée par les Mongols jaunes qui seraient venus du Nord, et que la naissance des Bhote serait due au mélange de deux différentes espèces ; l'histoire a produit les hommes d'aujourd'hui ; *si on essaye de dépeindre la situation avec le pinceau de l'histoire, on est perdu*. Du point de vue de la civilisation, on est dans une histoire très ancienne. Son analyse est une tâche bien complexe. Les fruits que mangeait le père singe n'étaient pas disponibles au Tibet ; et en suivant le cours de la rivière Tsangpo jusqu'à sa source, on découvre que les habitants seraient arrivés dans l'Himalaya à travers les collines de Birmanie (Barmi *parbāt*). Alors que l'Ogresse des rochers doit être une espèce à l'état carnivore entrée dans la région du Kailash Manasrovar, depuis le pays Tadjik du Syang-Syung. Ainsi, dans la langue tamang, quelques noms anciens sont d'origine birmane, et les voyelles de liaison sont différentes du Bhote contemporain. Par exemple :

	<u>Népal</u>	<u>Tamang</u>	<u>Tibétain</u>
Soleil	gham	dini	nyima
Lune	jun	lani	dawa (zla ba)
Main	hat	ya	lakpa (lag pa)
Maison	ghar	dim	khangpa

Ces mots proviennent probablement du côté du père !  
 Mais la question de l'absence d'influence birmane au Tibet même se pose aussi. Le début du développement et l'unification de la langue ont commencé à partir du 7<sup>ème</sup> siècle. Jusqu'ici, il a existé une langue de la région du Kham, et d'autres langues régionales. Mais on ne peut pas le dire avec précision, sans avoir fait des recherches sur la forme sociale du Tibet ancien. Il n'y a pas lieu de douter de l'ancienneté de l'habitat des Bhote, du fait que les chercheurs

contemporains ont trouvé au Tibet des objets de l'époque de pierre. Les anciens historiens tibétains aussi, pour éclairer cette antiquité, disent que, après la fin de la guerre Ayudhā Lankāpuri c'est-à-dire à l'époque du Rāmāyāna, le Singe qui incarnait la force, Hanumān, serait arrivé chez Avalokiteśvara, sur la colline du Potala. Avalokiteśvara envoya le singe méditer dans l'Himalaya. Pour la théologie du Bon, Avalokiteśvara est incarné dans Gçen rab mi-bo, tandis que dans l'Univers (Jambudvīpa), le Kasyāpa Bouddha avait déjà disparu. Bouddha Śākyamuni n'était pas encore arrivé ; c'est pour cela que Gçen rab mi-bo est né à Syang Syung dans cette époque intermédiaire, pour protéger les gens. Certains prétendent d'après cela que l'occupation du Tibet date de l'époque du Mahābharata, avec Gçen rab, et d'autres qu'elle date du Rāmāyāna. Le fait de faire de Gçen rab l'incarnation d'Avalokiteśvara et presque un contemporain du Bouddha prouve que le contact entre le Singe bodhisattva et Lokeśvara est antérieur au Bouddha Śākyamuni. Selon les croyances bouddhiques, les bodhisattva sont à la fois mondains et extra mondains, tandis que les bodhisattva de l'autre monde sont nombreux. Après plusieurs générations de Bouddha, ils viennent sur terre pour voir (*darśan*) le Bouddha. L'initiateur du Bon blanc, Gçen rab (700 A. C.), ayant donné un traité (*śāstra*) d'explications aux Tibétains pour vénérer les divinités et les esprits, on peut en conclure qu'à son époque, la société Bhote était déjà développée. Le lieu de pénitence de Pha theu est supposé être Tseyang, dans la région de Yarlung au Tibet central. Les descendants de Pha theu doivent se trouver à Zothar et Khritang, dans la région de Yarlung. D'autres ont écrit aussi qu'il s'agirait de Thena dans la région du Kongpo. L'endroit où jouaient ses enfants, grandis et devenus forts après avoir mangé les céréales produites des graines qu'il avait apportées et reçues de Avalokiteśvara, s'appelle Yarlung. On l'appelle aussi Ol kha rgyud thang. La région de Yarlung qui se trouve sur les rives du Brahmapoutre et qui coule depuis le Mont Kailash, était propice à l'installation humaine et à l'agriculture.

Les mythologies tibéto-tamang décrivent donc deux espèces aux origines de l'humanité : « l'espèce-père et l'espèce-mère », produites par deux milieux naturels différents que TGL appelle aussi « environnement » (nep. *mumaṅdal*), dans un vocabulaire 'écologique' moderne. Il dote en outre les deux espèces de caractères psychologiques : elles produisent d'un côté des êtres spirituels aimant la religion (qualités attribuées aux hommes via le singe-bodhisattva), et de l'autre des êtres bagarreurs et querelleurs aimant la guerre et les nourritures carnées (qualités attribuées aux femmes, via l'Ogresse des rochers). Les clans issus de ces catégories divines essentialisées sont donc dotés de véritables traits physio-psychologiques à l'aune de leur descendance divine ou démoniaque, masculine ou féminine. La langue, enfin, est elle-même modelée sur cet héritage du genre, lié à un enracinement dans une terre et une région.

À travers cette naturalisation du mythe et de la théorie bouddhique, son inscription non seulement dans « l'environnement » mais surtout dans la biologie des espèces vivantes, l'originalité de l'auteur provient de la distance interprétative permanente qu'il sait garder au sujet de thèmes rebattus de la littérature tibétaine et du soin qu'il a de commenter et de

critiquer les propos d'un autre historien traditionnel tamang, le Tamba<sup>22</sup>. TGL explique ainsi comment le Tamba improvise en général à partir de l'établissement de « liaisons naturelles », qui sont autant d'expressions de relations cachées entre les phénomènes «*ta. sa dang rdo nyi 'brel* », « la terre et la pierre sont liées ensemble » etc. Cette forme d'expression populaire et littéraire qui constitue le tissu métaphorique des chants et récits du Tamba, est calquée sur la théorie de la « production en consécution » de douze causes (nep. *pratītyasamutpatti*, tib. *rten 'brel bcus gnis*), associées à des « présages » ou signes précurseurs. Cette doctrine des « causes agissantes » dans le monde, renvoie au mécanisme général de la Roue des Existences<sup>23</sup>. Pour TGL, il s'agit en fait de commenter les relations entre les hommes et la société sur un modèle analogique des relations entre les hommes et la nature. Ce mode de raisonnement, ces connexions « logiques » qui répondent surtout à une certaine forme d'aperception du monde par le sens commun, sont encore illustrées par les rapports entre « éclatement de la parole » et « éclatement de la nature et de la végétation » : l'environnement, le monde matériel, comprennent donc pour l'auteur tout à la fois les hommes et les ressources, sur un mode non véritablement dissocié du divin, lequel divin est émané lui-même d'abord sous la forme du singe-bodhisattva et ensuite sous les formes de deux espèces (tib. *rigs*) « père et mère ».

L'auteur va bientôt associer une troisième espèce aux deux premières : « l'espèce humaine », car le principe des bodhisattva qui serait à l'origine de cette intention créatrice est en fait lui-même hors-monde :

Selon l'histoire qui veut que Tamang signifie « cavalier » (*rta dmag*), étant donné que les Bhote sont nés de deux espèces différentes, la structure psychologique et les attitudes de leurs descendants ne doivent de tout façon pas être uniformes, à l'instar des castes contemporaines de Bhote, tout au moins en ce qui concerne le physique et la couleur de la peau. Cependant, cette union de deux espèces différentes a produit une uniformité d'un troisième type, encore différente, aussi bien du point de vue corporel, comportemental et psychologique, que physique : les enfants du singe et de l'Ogresse, premiers habitants du Tibet (...).

Le paradoxe de cette genèse de l'humain est qu'elle n'aurait pu, en effet, apparaître s'il n'y avait eu au départ quelque dessein divin autorisant les hommes à « recevoir » ce que la nature était capable de leur fournir ; encore fallait-il une autorisation, une impulsion du Bouddha, pour que la conception ait lieu. Une certaine idée de chute dans un monde carné est éminemment présente sous la forme de la « tentation » du bodhisattva par l'Ogresse des rochers. Cette idée de chute, qui s'exprime aussi dans l'idée de dégénérescence de l'époque (tib. *snyigs dus*), est très présente chez les nyingmapa<sup>24</sup>. Le bodhisattva étant par définition hors d'atteinte des séductions de la chair, il faut en passer par un mythe relativement obscur concernant la « rosée céleste », obtenue « en secouant », pour expliquer la génération, thème qui rejoint pour les Tamba tamang celui de « l'écume » de la mer que l'on trouve aussi aux origines de la création dans les mythes védiques. Le tamba tamang illustre poétiquement dans son répertoire la

<sup>22</sup> Voir B. Steinmann 1987, 1988b : 453-464, et 1989 : 127-145.

<sup>23</sup> Voir R. A. Stein 1972.

<sup>24</sup> G. Dreyfus, *op. cit.* 2003: 168.

création d'un être à partir d'écume d'eau de mer. Il évoque une divinité féminine : « *Changnyi buwa* », « la déesse formée d'écume »<sup>25</sup>. Pas d'idée, par conséquent, de « production » dans le bouddhisme, ni non plus de « création », mais plutôt un « surgissement » (ta. *thungcim*), et une certaine « façon de produire en chaîne », dans une sorte de matérialisme radical sans matière, qui se passe de toute idée de créateur et qui renvoie à un ordre symbolique caché, support d'un grand dessein vital.

TGL illustre ici le problème du rapport ou passage, dans la pensée tibétaine, entre taxonomie des espèces et classifications politiques et sociales, à l'aide d'un schéma indien ; transition qui va lui permettre d'introduire directement aux considérations sur les premiers clans (ta. *rus*, nep. *thar*, *gotra*) :

#### Premiers clans des Tibétains

Dans les chants d'origine, le Tamba dit : « *'Gro ba rigs drug mi chags cim* »

Dans ce contexte, la traduction est la suivante :

Les vivants de six mondes et de six clans sont nés comme êtres animés de souffle vital (comme « humains »). Ces propos d'apparence mythique se justifient aussi dans les récits tibétains. Parmi les descendants du père singe et de l'Ogresse des rochers, il y en avait un qui est venu du « monde des dieux » (Devālok) pour se réincarner, de nature calme et pourvu de bonnes pensées. Ceux qui étaient venus du monde des Titans (Asura) étaient de nature jalouse et querelleuse. Ceux qui étaient venus du monde des hommes étaient avides et mesquins. Ceux qui étaient venus du monde des animaux étaient ignorants et stupides. Ceux qui s'étaient réincarnés dans le monde des esprits étaient avars et gourmands. Ceux qui venaient du monde des enfers étaient coléreux et mal intentionnés. Les descendants du côté du père singe bodhisattva étaient bons et aimaient la religion ; ils se vouaient à la religion (*dharma*) ; tandis que du côté de la mère Ogresse des rochers, ils étaient mauvais et pratiquaient la guérilla permanente des gens des pays frontaliers. **Les auteurs tibétains ont tenté de classifier les attitudes et la psychologie selon la qualité du père ou de la mère, ou selon l'influence de la tradition du monde d'où viennent les descendants.**

(...) Les enfants du singe et de l'Ogresse, premiers habitants du Tibet, sont divisés en quatre ordres :

Le premier s'appelle *IDong*. De cette lignée sont sortis dix huit grands patronymes dont *IDong*. De *IDong* proviennent quatre groupes de seigneurs (tib. *rje bzhi*) ; huit groupes de serviteurs (tib. *khol brgyad*). L'un s'appelle *Se*. De *Se*, neuf patronymes sont issus (tib. *'jugle spyan dgu*), dont l'un s'appelle *Mu*. De *Mu* huit groupes sont issus (tib. *ko leu 'phra brgyad*). Ainsi, après cette division des quatre premiers groupes, le grand-père Singe (*dhyāni*) a divisé la terre ancienne du Tibet en donnant quatre noms : *dBus gTsang ru bzhi*. Parmi les régions du Centre du Tibet et du *gTsang*, il a donné la région de *Gyuru* à *IDong*. Il a donné à *IDong* la partie droite de

<sup>25</sup> Voir références à ce chant du Tamba in B. Steinmann 2001 : 291 ; et références dans note 31.

*gTsang gYas ru*. Il a donné à *Se* la partie gauche (*gTsang gYon ru*). Il a choisi *Mu* pour la partie centrale (*dBu ru*).

Les quatre « hordes » se reconnaissent par quatre noms différents, et la terre aussi a commencée à être connue sous ce nom de « horde » (tib. *ru*, nép. *gan*). Les quatre noms de horde : *gYu ru*, *dBu*, *gYas ru*, *gYon ru*. La région de *gTsang* Bhod était divisée en deux parties : la partie centrale était aussi divisée en deux. **La forme primaire de l'organisation en clans (nep. *thar* ou *gotra*) des Bhote était ainsi.** Etant donné qu'il n'existait pas de « couleurs » ou « castes » (nep. *varṇa*), il n'y avait pas de division selon la couleur, le métier et la conduite. Bien qu'il y ait six types de caractères, **l'organisation des clans semble commencer par le nom des généalogies** (nep. *vamsāvali*) **et par le nom du lieu.** Il y avait un seul groupe avant cette scission en quatre hordes. Parmi ceux divisés en quatre et ne s'entendant pas entre eux, il y avait *Na dong*. L'aîné de la horde *IDong* avait pour nom *Nge* (*sNa IDong Nge*). Le chef de *IDong* s'appelait *Sha ITong nge*. Le chef de la horde *Se* s'appelait *Go Se yang Nge*. De la même manière, le chef de *Mu* s'appelait *Hul (Chulba) Mug Gare*. [*sNa IDong Nge* – 'Gram *Sha ITong Nge* – *mGo se Yang Nge* – 'Chul ba *sMug sGo re*].

Selon les Tamang, les premiers ancêtres sont *IDong*. D'autres clans sont nés de *IDong*. **Selon les Tibétains, dix-huit grands clans sont nés de *IDong*.** Dans les chants populaires répétés avec le tambour (nep. ta. *damphu*), « *sNa IDong Nge, sNa IDong Nge,* » qui signifie « un coquin, un séducteur », provient de *IDong*. **Entre ce mot invariable et les ancêtres *IDong* il y a certainement un lien sentimental, émotionnel et lignager.** Les *IDong* tamang existent encore. Le singe lui-même ayant divisé la terre et l'ayant distribuée entre ses descendants, cela justifie la première occupation du Tibet.

À la base de cette reconstitution poétique du tamba : « six sortes différentes d'êtres –sous la forme d'hommes, sont nées » (*'Gro ba rigs drug mi chags cim*) », il y a d'abord le thème indo-tibétain des « six catégories d'êtres vivants » ou « six sortes d'êtres » associées dans la mythologie hindoue et tibétaine à « six sphères de renaissance possible » :

- monde des dieux d'en haut (tib. *la*, nép. *devā*)
- monde des titans ou demi-dieux, (tib. *lha mayin*, nép. *asura*)
- monde des hommes, (tib. *mi*, nép. *manāb*)
- monde des animaux, (tib. *gro sgrub*, nép. *janāvar*)
- monde des esprits avides, (tib. *yi dvags*, nép. *bhut-pret*)
- monde des esprits infernaux, (tib. *bdud*, nép. *nārak*)

Ces six « sortes d'êtres » ont été popularisées aussi par le Tamba tamang du village dans lequel nous avons travaillé, sous la forme d'une entité divine unique qu'il appelait Lhasin Devge Dolma (*lha srin sde brgyad sgrol ma*), sorte de déesse « maîtresse des six sortes d'êtres *lha* et *srin* » supérieure à l'Ogresse tibétaine, qui incarne elle un principe chair, une première forme de vie, des sensations, des sentiments, de l'humanité ; Lhasin Devge représenterait plutôt ce que nous avons décrit dans la poétique du Tamba comme : « une genèse affective » du social.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Voir B. Steinmann, RET 2003 : 81-91 ; et RET 2003(b) : 31-44.

TGL joue sur l'étymologie de « *rigs* », en tibétain, traduit ici par « espèce », pour permettre de comprendre ce passage progressif de l'idée d'êtres vivants à celle de « clans » ou « familles ». *Rigs* signifie en effet à la fois « humanité » (*mi-rigs*, « l'humanité »), classes sociales (*dpon rigs*, « classe des chefs »), taxonomie (« types de langue, d'écriture, de grains, de bétail etc. »), cinq sortes de Bouddha (*rigs lnga*), figure de style (nep. *śloka*), également gens de « bonne » ou de « mauvaise » extraction (*rigs kyi pumo*, *rigs kyi ngan*), et enfin, les quatre sortes d'êtres humains dans une adaptation tibétaine de la théorie des *varṇa* indiens (« couleurs » ou « castes »), c'est-à-dire : *Bram-ze rigs*, prêtres ; *rGyal-rigs*, rois ; *rje-rigs*, seigneurs ; *dmangs-rigs*, serviteurs. L'auteur joue sur ces différentes acceptions du terme *rigs* pour montrer les glissements de sens dans la pensée populaire du Tamba et élargit ainsi les métaphores des liens ou « causes agissantes » vers une dimension éthique et politique. C'est la « bouddhisiation » de l'histoire qui peut expliquer tous ces errements mythiques dans l'interprétation de la succession des événements historiques :

(...) Là, apparaît une confusion : après la création de l'Univers et de l'homme dans différents pays, les rois aussi se sont établis. À la même époque, le Bouddha est né en Inde à travers une « théophanie » (*lila*). La caste Bhote est née au Bhod. Mais cette confusion peut être corrigée très facilement, si on tente de comprendre que cette histoire a été bouddhisée.

Pour TGL, l'un des principes d'explication de cette surimposition de la « théologie » bouddhique sur le mythe d'origine peut se comprendre grâce aux dérivations étymologiques des noms de lieux et de personne : c'est ce qu'il appelle l'invention d'un « **lien émotionnel et lignager** ». Il étudie en particulier certaines formes de dérivations sémantiques à travers les interprétations populaires chamaniques des toponymes et des ethnonymes. TGL se livre souvent à des analyses de type cognitiviste, en montrant par exemple comment, dans les corpus chamaniques, les mots sont pris pour de véritables opérateurs d'action, des moteurs de recherche, des « actes ». L'explication étymologique du nom même de la montagne de Sailung, qui est son propre lieu d'habitation et où les chamanes tamang se rendent régulièrement en pèlerinage, expliquerait ainsi les croyances de ces derniers, qui vont rechercher dans ce lieu l'apparition miraculeuse d'une certaine « pierre de silex ou cristal », *shel jyung pa* en tamang, expression qui pourrait dériver de « *Shel lung* » en tibétain, explique TGL, c'est-à-dire « le pays du miroir ou du cristal », le pays de la pierre blanche où l'on vient « voir de la pierre » en effectuant le pèlerinage à la montagne de Sailung. Le même nom de Sailung pourrait aussi signifier, selon lui, ainsi que le rapporte une autre tradition népalaise : « le pays des cent (nep. *saya*) montagnes (tib. *ri-lung*) ». À travers cette forme de nominalisme, TGL conserve toujours l'idée de la relativité des étymologies comme des croyances et des histoires populaires qui s'y rapportent. Il adopte dans le texte ci-dessus le même principe d'explication pour le nom de clan « *sNa lDong nge* », expression qui signifie : un « coquin », un « séducteur », et qui a fini par désigner le clan Dong ou clan principal des Tamang de sa région, premier dans la genèse, et ainsi directement lié à l'histoire de « séduction » du singe-bodhisattva par l'Ogresse des rochers ! Mais il est difficile de déterminer dans ce cas si le premier séducteur est le singe ou l'Ogresse.



À travers ces conceptions étymologiques et indiennes (références aux Purāna) de l'histoire des premiers ancêtres tamang, TGL offre un véritable complexe historico-géographique des relations entre espèces, territoires et organisations sociales et politiques, que nous pouvons résumer à travers le schéma suivant :

	Père singe (Complexe territorial) <i>gan</i> ou « horde » Régime des aînés	=====	Mère Ogresse (Complexe lignager) <i>thar, gotra</i> ou « lignages » Régime des cadets
gYu	dBus	gTsang de gauche	gTsang de droite

#### dBus gTsang rus bzhi (Les quatre clans principaux des origines)

Ces quatre clans des origines se divisent donc entre les deux descendance du père singe et de la mère Ogresse, donnant ensuite les Dix-Huit Grands Clans tamang ou lDong, issus du père singe : tout à la fois principe territorial, branche aînée et organisée politiquement sur le principe de la « horde ». TGL a donc tiré directement de la mythologie tibétaine relative aux premiers clans les principes de différenciation des clans tamang, qui se subdivisent socialement aujourd'hui en deux grands groupes : les clans reliés aux lamas (*lama 'khor*), et les clans reliés aux chamanes (*labon, bompo*). Les clans tamang comportent aussi des références à des territoires et à des occupations, par exemple les *khani 'khor*, « clans de mineurs », ou les *muktan*, « clans venus de Mugu ». Les clans chamaniques, en revanche, sont supposés être les résultats de mésalliances avec des groupes non convertis correctement au bouddhisme, à savoir des clans reliés aux « régions de gauche », aux cadets, aux lignages de gendres, aux femmes. Les Tamang distinguent par ailleurs des clans mâles (*pholha*), liés aux hommes, et des clans femelles (*molha*), liés aux femmes. Les rites claniques sont distincts et requièrent à chaque fois l'intervention des différents spécialistes, chamanes ou lamas. Le gouvernement des clans est directement à son tour issu de ce principe de génération par l'aîné, le mâle, le principe père, ou par les cadets ou gendres, les femelles, le principe mère.

#### *Chefferies tamang, revendications nationalistes et théorie marxiste*

Le Coho, dans la société tamang, désignait le chef, la « tête », l'homme fort c'est-à-dire le plus âgé et le plus puissant, celui qui pouvait prétendre aussi rassembler des troupes pour lutter contre les avancées des troupes magar (soldats *gorkha*) venues de l'Ouest, lors des conquêtes du 18<sup>ème</sup> siècle. Le propre beau-père de TGL était un « *coho* », un chef de clan riche doté de terres religieuses *guthi*. Les Tamang ont conservé cette image du chef politique qui est aussi le rassembleur des solidarités claniques, thème qui devient un puissant leitmotiv dans les revendications ethniques nationalistes. Le *coho* était un chef élu : TGL montre que des tensions constantes ont existé à l'intérieur des clans tamang du fait de cette élection

du *coho* par les *'khor* ou clans bouddhisés des lamas nyingmapa, ayant à leur tête des divinités de type *jo-bo jyo-mo* (littéralement « seigneur, maîtresse »). Les clans des lamas dominent les clans chamaniques, gouvernés quant à eux par des divinités de type *btsan, rgyal-po*, autant d'entités démoniaques exorcisées régulièrement lors des rituels des lamas nyingmapa, et reflétant directement les croyances des populations de l'ancien Tibet. Le patrilignage aîné se reconnaît donc à travers les *coho*, tandis que les matrilignages se reconnaissent à travers les divinités « chamaniques ».

Selon TGL, les *coho* auraient été supplantés dans l'histoire par le « régime des cavaliers », (de type tibétain *chanpo*), qui aurait été lui-même supplanté par les *mukhiyā*, chefs indo-népalais. Les *chanpo* se seraient enfuis au sud de l'Himalaya et seraient à l'origine des *rta dmaq* ou Tamang modernes, issus donc de hordes guerrières peu différenciées, résultats de diverses transgressions religieuses et d'affrontements territoriaux. Mais c'est précisément ce **système des *mukhiyā* élus qu'il assimile à la démocratie**, et à partir desquels se développent des « clans frères » de même *gotra* qui sont les clans-frères (*swango-bhai*) », en fait, les subdivisions lignagères actuelles des Tamang profondément remodelées sur les lignages indo-népalais :

Il n'était pas question que les hordes puissent se battre ou concurrencer une force plus grande, qui était de nature à imaginer un État doté d'un roi, d'un trône, de ministres, de départements, d'armée, de conseillers, de prêtres, d'espions, etc.. Car les catégories de sujets et de savants de la société tibétaine avaient refusé le système de la horde ; système qui lui-même était inefficace en raison des divisions entre les douze clans. La désorganisation générale des règles de gouvernement ayant provoqué une révolte chez les sujets, les douze Tamang durent fuir le pays. **Dans toute histoire, le système ultérieur combat le système antérieur.** Dans le contexte de société Bhoté, il n'y avait pas d'autre alternative. La lignée issue du singe bodhisattva avait donné quatre clans, y compris l'Dong. Ces derniers étaient devenus plus tard des *ru* (nep. *gan*, hordes). Puis toutes ces hordes s'étaient réunifiées pour parvenir à former un seul royaume *rashtriyā*. Alors seulement, les hordes tamang avaient formé une caste (*jāti*) unique et les chefs de horde avaient pu donner leur nom à chacun des groupes. Ceux qui avaient fait allégeance s'étaient dispersés dans la nation, et ceux qui ne s'étaient pas rendus, avaient sauvé leur existence en se scindant en castes. Si on ne peut développer son originalité, il est bien difficile de la conserver, qu'il s'agisse du domaine intellectuel ou d'autres domaines sociaux. Même de nos jours, la société tamang se bat pour préserver son originalité. Dans le contexte national du Népal, on reconnaît seulement douze tamang et leurs frères de clan (*swango*), et d'autres clans alliés ou « gendres » (*kutumba* ou *'khor*) qui vivent ensemble (*Jyoyjo can* = *swango bhai* ; *Gnyen* = *kutumba* ou encore *shyang*).

Ainsi, l'auteur explique-t-il la résistance actuelle des Tamang à l'assimilation nationale par une longue histoire de rébellion et de fuite. La dispersion au sein des clans tibétains est considérée comme un signe de domination et comme un échec général à affirmer sa singularité et ses modes propres de gouvernement. La suite du texte est une introduction au débat politique contemporain concernant le meilleur mode de gouvernement, pour des populations « tribalisées » ou « minoritaires », les *janājāti* du Népal et de

l'Inde, qui ont déjà assimilé les règles religieuses et matrimoniales des groupes dominants.

#### Les acquis et les conséquences du régime de Mukhiyā

Le régime de Mukhiyā a donné une certaine allure (nep. *gati*) à la société bhote. Alors que le régime des cavaliers *chanpo* avait créé un « environnement de contrôle » de la société par la force, le régime de Mukhiyā cherchait à lui donner une certaine perspective historique en développant une organisation basée sur les « relations sociales ». Les *chanpo* avaient développé des zones d'influences fondées sur le principe des lignées, avec de petites unités patrilinéaires. En arrivant à l'époque des Mukhiyā, cette société lignagère avait pris la forme de la société de grands clans (*gotra*). Il y eut une séparation entre la classe des seigneurs (*prabhūbarga*) et celle des sujets (*prajābarga*). Ils s'appelaient respectivement Mukhiyā et sujets (*prajā*). Entre les familles Mukhiyā et les sujets se créèrent des classes intermédiaires de dirigeants. Cette classe s'étant étendue, le conflit avec les Seigneurs de la communauté des lignées s'intensifia. **Pour assimiler alors la classe dirigeante à la classe des Mukhiyā, il y avait un chemin à choisir : soit le conflit, soit le compromis.** Les Mukhiyā ne semblent pas avoir réussi à transformer les communautés tibétaines lignagères (*vaniśya*) établies en différentes régions en classes de sujets. Cependant, cette tentative des Mukhiyā a ouvert la porte à la transformation de la société des Bhote. Comme les familles des Mukhiyā, les « cercles » tamang (tib. *'khor*) choisirent le chemin de la lutte en vue d'assujettir la société des membres de *gotra* (*sagotri*) ; une certaine **conscience sociale** se réveilla chez les Bhote et cela exigea de clarifier l'ensemble clanique « *gotra* » et la société (nep. *samā*).

Par conséquent, la forme du régime de lignée (nep. *thari*) s'esquissa et la société clanique de *gotra* identifia les lignées en se basant sur le lieu d'origine, la généalogie et d'autres critères tels que les derniers ancêtres (ta. *mhe mhe*), les gendres (nep. *kutumba*, ta. *mha*) et les subdivisions lignagères de clans-frères. Certaines lignées qui habitaient ailleurs et appartenaient à une autre lignée (*thari*) de nom différent furent identifiées en fonction de leur lieu d'origine et de leur proximité avec les ancêtres (*mhe mhe*) et finalement, elles furent acceptées comme des membres de même *gotra* ou de clans-frères (*sagotriya* ou *swange-bhāi*). Ainsi, les Mukhiyā ont-ils instauré un système consistant à accorder à leurs frères aînés le statut de Mukhiyā, à d'autres frères les titres de fonctionnaires des organes exécutifs et le reste était considéré comme gendres (*kutumba*). D'autres communautés de clans de type *gotra* ont aussi adopté cette innovation des Mukhiyā et abandonné leur ancien système. Bien qu'en général les 18 grandes lignées (*mahāthari*) fussent reconnues comme descendantes de Dong, les questions soulevées par l'instauration du régime de Mukhiyā ne furent résolues que par le régime des douze hordes tamang. Si tous ceux qui avaient été reconnus comme des descendants proches des douze Tamang furent considérés comme des frères de lignées (*swange bhāi*), ceux des dix-huit lignées formèrent alors la « société de caste (*jāti samā*) » avec laquelle on pouvait avoir des relations de l'ordre de l'alliance (*kutumba*). Ainsi, le mariage (nep. *bibāha*) entre les douze Tamang et les dix-huit lignées ne fut plus interdit. Cela montre que si la tradition lignagère (nep. *vaniśā paramparā*) de la société Bhote date de l'époque ancienne (nep. *prācin kal*) et dure encore, la société de

membres de même clan *gotra* (*sagotri*) a également une très longue histoire. Dans cette dernière, hormis les descendants de neuf générations, tous avaient la relation de gendre (*kutumba*). **Dans cette société tamang lignagère (*thari*), le mariage entre les enfants de l'oncle maternel et de la tante paternelle est de coutume, mais cette coutume avait été interdite par le roi Srongtsen au Tibet.** Mais étant donné que les Tamang avaient fuit le Tibet au début de la royauté *chanpo*, cette coutume a continué d'exister jusque dans leur société actuelle. Si on dépeint le tableau de l'évolution de la société tamang, voici les différentes phases par lesquelles elle est passée :

- 1) La société matriarcale et patriarcale
- 2) La société guerrière (nep. *larākā*)
- 3) La société de hordes (*gan*)
- 4) La société de Mukhiyā

Ces quatre types de sociétés sont les structures anciennes de la société du Bhod ancien.

TGL connaît la théorie marxiste des classes sociales grâce à ses lectures de revues soviétiques qui étaient largement diffusées au Népal dans les années 1980. Il montre ici que les *mukhiyā* sont les chefs de type indo-népalais, des « féodaux » pour les Tamang, contre lesquels les paysans se sont maintes fois révoltés, sans que ces révoltes n'aboutissent à une véritable révolution ; tout au plus une fuite mais pas une révolution du type de celle des maoïstes. C'est par suite de fractions et de scissions répétées à l'intérieur des clans originels que TGL explique donc la progression d'une « conscience de classe » (nep. *bargyako cetana*), produit de la lutte que les « clans tamang » auraient entreprise contre les « castes indo-népalaises », en reproduisant entre eux l'oppression subie par assimilation progressive des clans aînés aux *mukhiyā*, et des clans cadets aux « clans *kutumba* » gendres et inférieurs. Le système de l'alliance avec la cousine croisée matrilatérale, qui a perduré chez les Tamang, a renforcé encore leur statut d'inférieurs dans le système social indo-népalais.

Vu sous cet angle, dans la société familiale (nep. *parivārik samāḥ*), le commandant était l'aîné (à la fois dans la communauté et la famille), mais la famille et la communauté étaient des unités politiques différentes. Dans le régime des hordes, il n'y avait pas d'organe unique chargé de l'autorité. La famille et la communauté étaient intactes comme dans le régime précédent, mais les cavaliers étaient divisés en deux unités exécutives : 1) les gardes du corps, 2) les portiers (gardiens du territoire). Ici, on voit apparaître un organe exécutif supplémentaire. Au moment de la réorganisation de la société Bhote sous le régime *Mukhiyā*, apparut en dehors de la lignée, d'une part une catégorie de gendres (*kutumba*) avec qui les échanges matrimoniaux étaient possibles, et d'autre part, deux catégories au sein de l'organe exécutif : une catégorie supérieure incluant les clans Gole, une catégorie inférieure des clans tamang de type *'khor* et de serviteurs. La catégorie supérieure était constituée des membres de la famille, tandis que la catégorie inférieure était constituée des personnes venues de la société ordinaire. Sous le régime tamang des cavaliers, alors que l'organisation généalogique (*vamsā*) se transformait en lignage de type *thari*, les proches (*sagotri kul*) furent identifiés comme frères de lignée (*swange-bhāi*). Les principales lignées anciennes se transformèrent ainsi en une « société de caste » (*jāti samāḥ*).

### L'originalité stylistique de la composition

Elle ressort tout d'abord si l'on compare ce plan à celui de l'ensemble des textes qui constituent le canon des ouvrages bouddhistes tamang :

*'Jig rten gdam chos*, ou « Histoires folkloriques » ;

*Rus chen bco brgyad*, ou « Livre des Dix-Huit Grands Clans » ;

*IKug pa kha chos*, ou « Langage silencieux -ou symbolique- ».

Dans ces ouvrages, l'exposé est fait sous forme de répertoires : listes de noms de clans et de divinités auxquelles ils se relie ; ensemble de règles sociales édictées selon l'ordre coutumier ; maximes de sagesse et d'obéissance aux lamas et aux anciens ; proverbes et énoncés généraux stéréotypés concernant l'ordre social en général. Dans son traité, TGL s'inspire toujours largement du style des lamas de village et de leur façon de mêler codes de la coutume et règles de conduite religieuse, mais il s'en démarque très nettement par une grande liberté de composition, illustrant ainsi le rapport entre normalisation stylistique, de règle chez les historiens nyingmapa, et individualisation des « auteurs » de traités, qu'il s'agisse de biographies ou d'hagiographies (tib. ta. *rnam thar*), de textes révélés (tib. *gter ma*), de cosmologies ou de traités de divination. Le manuscrit de TGL s'inscrit en fait au croisement de plusieurs types d'ouvrages, mêlant l'histoire proprement dite (tib. *lo rgyus*, Annales)<sup>27</sup>, la chronique royale (tib. *rgyal rabs*), l'histoire religieuse (tib. *chos 'byung*), ainsi que de larges extraits d'ouvrages anciens comme le Rgya bod yig tshang<sup>28</sup>, les Annales Rouges<sup>29</sup>, le bKa' 'chems ka khol ma ou « Testament caché dans le Pilier »<sup>30</sup>, textes apocryphes des 13<sup>e</sup>-14<sup>e</sup> siècles, supposés contenir entre autres une biographie (*rnam thar*) du bodhisattva Avalokiteśvara. Le manuscrit de TGL s'appuie aussi sur une évocation du mythe qui a été fabriqué à partir du rôle du bodhisattva dans la création de l'humanité.

<sup>27</sup> Le *Deb gter dmar po* est le premier exemple de cette fresque historique tibétaine globale. Selon J. I. Cabezon & R. R. Jackson ed. 1996 : 39-47 : « Le but et les conceptions qui le sous-tendent ne peuvent être compris qu'en rapport avec la conquête mongole du Tibet en 1240, par Ögödei Khan (1229-1241), l'établissement d'un gouvernement central sous 'Bri gung pa et Phag mo gru, et son inclusion dans l'empire mongol. Le *Deb gter dmar po* comprend des sources chinoises et mongoles ».

<sup>28</sup> Plus ancien travail historique tibétain (1434), antérieur aux *Blue Annals*, et qui contient entre autres les Chroniques du 5<sup>e</sup> Dalai Lama, ainsi que plusieurs histoires comme celles des sept frères Masang et de la mise en esclavage des huit grands clans Ldong (voir G. E. Smith, *op. cit.* 102 sq.), autant de thèmes inspirant les recherches de TGL sur l'origine hypothétique des Dix-Huit Grands Clans Tamang.

<sup>29</sup> Voir *The Red Annals* 1961 : copie trouvée en U med par une famille tibétaine qui avait émigré au sud de l'Himalaya quelques années avant 1961 et réédité en 1961.

<sup>30</sup> Selon la légende, cet ouvrage serait le testament du roi Srong Tsen Gampo, qui aurait été retrouvé dans le trou d'un pilier du grand temple du Bouddha à Lhasa par Atiśa (982-1054 ?) en 1049. Voir essentiellement les analyses de Ronald M. Davidson 2003 : 64-83 et J. I. Cabezon, *op. cit.* 1996 : 28-29. Voir aussi A. I. Vostrikov 1970 (pour la trad.)

*Le degré de création littéraire dans l'historiographie tamang*

Dans la chrétienté européenne, les historiens du style se sont posé la question du degré d'individualisation des auteurs du Moyen Âge écrivant en latin médiéval : pouvait-on véritablement parler d'un « champ littéraire »<sup>31</sup> dans un sens contemporain, ou au contraire, ne devait-on pas plutôt se méfier d'attribuer une individualisation stylistique et l'apparition d'un véritable sujet à des historiographes s'inscrivant dans un contexte rigoureusement défini par « le cadre ecclésial, les cours princières et les foyers humanistes classiques »<sup>32</sup> ? L'individualisation ne conduit-elle pas éventuellement à une normalisation accrue, se demandent les auteurs. Il serait opportun d'appliquer le même recul critique pour nos auteurs historiographes de leurs communautés. Chez les auteurs bouddhistes tamang, le modèle de composition des ouvrages nyingmapa a été établi à partir de variantes locales définies sur le modèle des enseignements du découvreur (*gter ston*) 'Ja tshon snying po (1585-1656)<sup>33</sup>. Le caractère tantrique de l'ensemble de leur canon bouddhique et de leurs travaux historiographiques n'est donc pas véritablement nouveau : les textes ont une dimension à la fois sotériologique et pragmatique, ainsi qu'il est de règle chez les auteurs nyingmapa, et l'expérience générale, y compris les coutumes et les usages locaux, représentent une catégorie rhétorique importante constituant la dimension essentielle du savoir.

En revanche, les derniers chapitres du manuscrit de TGL s'engagent résolument sur une réflexion politique d'un nouveau genre. Le traité découle en effet de tout un ensemble d'interrogations par les Tamang sur leur place particulière dans la société civile népalaise hindoue, au coeur de la montée d'un débat politique sur le collectivisme ou le communisme, dans une société « tribale » profondément égalitaire, et dans un cadre religieux qui a déjà opéré un parfait syncrétisme indo-bouddhique.

TGL, sous couvert de fidélité aux canons de l'écriture, critique en fait une certaine forme de « réification » (nep. *bastu*) religieuse, qui tendrait à trouver dans l'accord entre un groupe et une doctrine le mot de passe pour la fabrication d'une histoire collective néo-nationaliste exemplaire : c'est à travers un examen scrupuleux des thèses offertes précisément dans ce cadre bouddhique mythico-historique tibétain, que l'auteur peut remettre en question le « savoir légitime » de type religieux que d'autres historiens lamas tamang ont pu constituer sur leur propre société, à partir des années 1960<sup>34</sup>. L'exiguïté de leurs sources de connaissance est remise en question, ainsi que leur expérience de la fabrication de documents pouvant servir d'archives aux sociétés désireuses de se trouver des origines.

Son propos à lui n'est pas documentaire : il n'hésite pas, en effet, à inventer et à interpréter d'une façon narrative les diverses fluctuations des groupes qu'il considère comme étant les ancêtres potentiels des Tamang, en s'appuyant sur leur organisation actuelle, et à partir d'un modèle rétrospectif élaboré à partir de l'exemple des luttes actuelles contre la

<sup>31</sup> Selon les termes de P. Bourdieu 1992.

<sup>32</sup> Voir D. Iogna-Prat & B. M. Bedos-Rezak ed., 2005 : 114-115.

<sup>33</sup> Les Nyingmapa mettent l'accent sur la réalisation à travers la pratique d'un enseignement. L'un des exemples de ces révélations est le *Dkon mchog spyi 'dus de Rig 'dzin 'Ja tshon snying po* ; voir : G. E. Smith 2001 *op. cit.* 240.

<sup>34</sup> Voir B. Steinmann 1987.



monarchie. Il construit des fictions afin de donner une dimension historicisante à des conceptions religieuses bouddhiques, parlant aussi bien des coutumes populaires que des codes de prière et de récitation des textes sacrés. Ce faisant, il interprète et se transforme en naturaliste devant l'événement ou l'archive, rejoignant ainsi certaines conceptions positivistes de l'histoire. Si une telle tentative critique d'analyse des faits historiques s'inscrit dans la droite ligne de la plus pure tradition philosophique et historique tibétaine nyingmapa, cet auteur, qui a été lui-même en contact avec des anthropologues qui cherchaient à découvrir un caractère exceptionnel et singulier à ce qu'ils pensaient être une singularité culturelle (la sienne), donne paradoxalement une leçon de « délocalisation »<sup>35</sup> en mettant lui-même en scène le biais nationaliste de l'historiographie tibétaine et tamang.

### Illustration de l'histoire par le mythe : modèle analogique

Dans son traité, l'auteur est parti en effet des mythes d'origine pour montrer subtilement comment l'enseignement secret qui y est donné pouvait illustrer tout aussi bien les luttes de pouvoir des différents groupes tibétains entre eux. On a vu comment dans le mythe, le principe féminin, assimilé à une ogresse carnivore, séduit le principe masculin, incarné par un être mi-simiesque, mi-divin. Une véritable lutte pour la copulation s'ensuit, une ruse féminine qui réussit, et le genre humain, conçu comme une forme de contrainte de la volonté divine abusée, peut alors se développer.

En s'appuyant sur un cadre général de philosophie bouddhique et en insistant particulièrement sur l'athéisme matérialiste, voire même « l'acosmisme », qui la caractérise, l'auteur développe ses propres points de vue sur la création : un matérialisme historique et une forme d'évolutionnisme politique ou de « darwinisme social » lui servent de cadre de démonstration pour montrer comment un régime en a chassé un autre dans l'histoire, sans que cette succession de styles de chefferies et de formes de pouvoir n'aient jamais été orientées vers un but défini. Il en arrive à discuter les formes contemporaines de l'État moderne : si l'État peut avoir prise aujourd'hui sur un ensemble de populations aussi disparates que ces tribus des marches sino-tibétaines, c'est parce qu'elles ont été réunies depuis longtemps autour d'une même observance, celle des lois indo-tibétaines des renaissances (nep. *samsāra*), centralisées sous la houlette du souverain bouddhique idéal incarnant la doctrine<sup>36</sup>. Mais elles peuvent prétendre dépasser cet ancien principe de l'imperium théocratique tibétain en adhérant à un système politico-religieux diversifié, un « multiculturalisme » essentiellement pacifiste, dont notre auteur prône les nouveaux traits internationalistes et universalisants en s'inspirant de la philosophie du Bon. Le cadre cosmologique et mythologique tibétain classique qu'il reprend à son compte, tout en introduisant des variantes locales tamang, n'est

<sup>35</sup> Voir par exemple les critiques avisées de J. Assayag sur le thème de la délocalisation et de la mondialisation vues de l'Inde, 2005 : 55.

<sup>36</sup> Sur l'analyse historique de l'importance et de la persistance du vieux modèle cosmologique du *karma-samsāra* dans l'Univers bouddhique tibétain qui se reconstitue au XIe siècle après la décadence de l'Empire, et qui a perduré pour devenir un élément central du pouvoir tibétain religieux, voir M. Kapstein 2000, *op. cit.* : 42-50.

toutefois pas de nature à donner des explications sur les profondes transformations qui ont projeté au 20<sup>e</sup> siècle des groupes politiquement endormis dans de sanglants conflits, orchestrés aujourd'hui à travers l'idéologie maoïste chinoise et le naxalisme indien. TGL en vient donc à chercher de nouvelles explications sur la façon dont les groupes et les individus, dans l'histoire, sont devenus « sociaux », en cherchant parallèlement à déchiffrer ce qui s'est joué à travers les luttes entre clans et partis opposés dans l'histoire tibétaine.

### Les idéaux types tamang

L'homme de clan (tam/tib. *rus*) ou « de horde » (nep. *gan*) qu'il décrit pour les Tamang, ne se connaît encore dans le passé que comme « race », « lignage », « famille », « groupe d'ânés ou de cadets » ou sous toute autre forme générale et collective, sans être encore membre à part entière d'un État. L'auteur discute d'une façon très hobbesienne la légitimité même de tout pouvoir qui ne serait pas fondé naturellement sur les préceptes bouddhiques ; c'est-à-dire le pouvoir résultant dans le passé de cette véritable « lutte des hordes » les unes contre les autres. Si la monarchie ancienne lui paraît bien être l'aboutissement naturel de la domination générale des groupes en lutte généralisée, dans la droite ligne de Hobbes, la place dans un État moderne centralisé qu'ils revendiquent aujourd'hui, en particulier à travers la révolution maoïste, demeure à ses yeux hautement hypothétique, à cause de l'impératif bouddhique de salut qui ne peut être que « hors monde ». Le manuscrit se termine pour cette raison sur une tentative de ralliement général à une idéologie religieuse pacifiste et nationaliste sous les emblèmes du Bon militant. Les réflexions de TGL illustrent l'importance et la prégnance chez les historiens du bouddhisme de cette « structure mythique bouddhico-tantrique nyingmapa », brillamment démontrée par Iyanaga Nobumi (2002-2003)<sup>37</sup> pour le cas du Japon. L'importance de cette « idéologie » tantrique pour la constitution des États impérialistes modernes transparait à travers toute l'Asie centrale. On apprend rétrospectivement, sous la plume de TGL, comment l'idéologie de l'État népalais monarchique hindou peut avoir encore prise maintenant sur des groupes aussi conflictuels et peu organisés que ces anciennes tribus tibéto-birmanes. Leur incapacité à s'organiser politiquement est le reflet de leur enfermement dans de vieilles structures ethniques et domestiques qu'il aimerait réformer. C'est dans ce même cadre tantrique et bouddhique, qui s'avise d'une histoire événementielle tout en s'appuyant sur les grands mythes d'origine, que l'auteur remet en question l'ordre social actuel au nom d'un bouddhisme plus internationalisé et universel : solution de

<sup>37</sup> Voir Iyanaga Nobumi 2002-2003 : 1-33, et la brillante interprétation qu'il propose de l'influence du tantrisme bouddhique dans la formation de certaines formes de l'idéologie de l'État de l'époque médiévale, et de l'idéologie réactionnaire du Japon moderne. La forme de « national-socialisme » préconisée par TGL peut aussi bien informer les leitmotifs de rassemblement des grands pèlerinages aux lieux saints en Inde (auxquels se joignent volontiers les chamanes), et où se déploient les slogans des partis d'extrême droite hindous de la RSS.

ralliement quasi « national-socialiste » pour les groupes minoritaires actuellement en rébellion contre le pouvoir monarchique hindou.

Le rôle de l'auteur en tant qu'analyste politique des événements révolutionnaires contemporains au Népal, et en particulier son engagement dans les publications des nouveaux « fronts politiques de libération » (nep. *mukti morcā*) des différents groupes ethniques, lui permet d'interpréter rétroactivement la manière tibétaine et tamang d'écrire l'histoire, à la lumière des manifestes sociaux et politiques contemporains : en particulier, la façon dont le bouddhisme, revisité par les idéologies occidentales (marxisme, darwinisme, naturalisme), a pu devenir un leitmotiv de ralliement au sein de l'entreprise de recomposition politique des identités culturelles locales. Les mythologies du bouddhisme tamang et différentes modalités de gouvernements populaires tibétains (système des « hordes », système des chefs *mukhiyā* ou *coho*) sont présentées ensemble, à travers une forme de pensée politique globalisante qui pose deux questions : celle de la légitimité d'un système démocratique au sein d'une nation, et l'intégration des anciennes « hordes tribales » dans ce système ; ensuite, en filigrane, se pose la question de la légitimité de la place du moine se faisant historien, au sein d'un débat politico-religieux sur l'évolution et la transformation des sociétés.

Comment la doctrine tibétaine bouddhique mahāyaniste récente (et largement exportée), qui se veut universalisante et essentiellement athée, permet-elle de repenser la légitimité des formes populaires de rébellions ethniques dans le passé (révolte contre l'autorité des aînés et des anciens), et dans le monde contemporain (révolution populaire ethnique ou *janāndolan*) au Népal ? Compte tenu de l'histoire particulière du pouvoir au sein de ces anciens groupes devenus les nouvelles « minorités » nationales au Népal, il s'agit de repenser la question de l'avènement de l'idée même d'État, d'une existence « politique nationale » individualisée, pour des ethnies de langue tibéto-birmane et de religion bouddhiste qui ont toujours été laissées en marge de l'histoire ; en particulier dans le cadre de la monarchie absolue d'essence religieuse hindoue installée au Népal depuis plus d'un demi-siècle, et contestée aujourd'hui par la révolution maoïste.

### L'exemple et la satire dans la vie et l'oeuvre de l'auteur

En dépit des critiques raisonnables que les historiens des Annales ont pu faire aux « plumitifs de l'historiette, qui font de l'histoire à travers la biographie »<sup>38</sup>, ou des sociologues qui dénonçaient aussi de leur côté « l'illusion biographique »<sup>39</sup> comme source de connaissance de l'histoire sociale, la prise en compte de certains éléments de l'histoire de vie de TGL nous permet de montrer comment elle entre éventuellement dans le cadre des « exempla » de vies de moines tantristes tibétains, et sa portée politique pour ses contemporains. Un contexte littéraire nyingmapa tibétain plus large a vu en effet fleurir de vivantes controverses politiques et religieuses à travers des personnalités hors normes, en particulier un Gedun Chöpel, moine et rebelle, avec qui TGL n'est pas sans partager un certain nombre de

<sup>38</sup> Cf. D. Iogna-Prat & B. Miriam Bedos-Rezak 2005, *op. cit.* : 8.

<sup>39</sup> Par exemple P. Bourdieu, cité par Iogna-Prat, *ibid.*

traits de caractère, ne serait-ce que son goût de la polémique, son intérêt pour le marxisme et un certain goût pour la transgression mondaine des normes de la vie monastique.

Né d'une mère nonne (tamang) et d'un père moine (bhoutanais), éduqué dans les traditions monastiques nyingmapa mais vivant hors du monastère<sup>40</sup>, notre auteur a commencé de constituer ses propres archives ethnographiques dans son village, à la faveur de sa collaboration avec des ethnologues venus enquêter dans sa région. Il a recueilli des témoignages oraux, des ouvrages bouddhiques en langue tamang et des sources tibétaines nyingmapa de ces ouvrages. Il a archivé également de nombreux compte rendus de presse sur les publications nationales et internationales concernant sa propre société, et tout un ensemble de documents qui étaient diffusés au Népal à partir des années 1970, sous l'influence de la propagande marxiste russe, indienne et chinoise : en particulier certaines éditions classiques des pensées de Marx, Lénine, Mao Tsé-toung. Tout en transmettant des enseignements bouddhiques et en exécutant les rituels bouddhistes ordinaires pour une clientèle composée en majorité de gens de son village natal (District de Doramba, Est de la Vallée de Kathmandou), il collabore régulièrement à une rubrique philosophique dans un quotidien de langue népalaise, et développe une activité intense d'observateur des mouvements révolutionnaires actuels. Au près des jeunes maoïstes qui circulent régulièrement dans son district et qui pénètrent dans les temples bouddhistes (*dgon pa*) avec leurs armes pour marquer leur rupture totale avec toute forme de religion, il insiste sur la façon dont le bouddhisme se présente comme une idéologie de paix, à travers un athéisme et un matérialisme qui peuvent rejoindre à maints égards la philosophie marxiste. Il définit le « journalisme pacifiste » comme un journalisme qui pratique l'analyse d'un conflit et l'étude des changements afin de dégager des informations des points de vue équilibrés, justes et adéquats<sup>41</sup>. Il aime en particulier à stigmatiser ceux qu'il englobe sous l'appellation « d'intellectuels journalistes », et dont le petit apologue suivant, raconté par lui lors de l'une de ses longues excursions anthropologiques en pays tamang et thangmi, donne le ton :

*Autrefois, les intellectuels voulurent enquêter sur les dieux pour en rendre compte dans les journaux. Ils allèrent d'abord sur la montagne la plus célèbre, au Mont Kailash et là, ils rencontrèrent en premier Parvāti et son époux. Ces dieux étaient en train de faire la sieste. Dérangés dans leur repos par les intellectuels qui frappaient bruyamment à la porte, ils se mirent en colère. Les intellectuels décidèrent alors d'aller un peu plus haut. Ils sonnèrent à la porte de Brahma. Brahma était en train de faire ses comptes. Pareillement, il fut pris de rage et jeta les intellectuels à la porte. Dépités, ceux-ci eurent alors l'idée d'aller déranger Vishnu. Mais pour ne pas essuyer un troisième refus, ils se munirent d'un grand bâton. En*

<sup>40</sup> De nombreuses traditions se sont développées dans le monachisme tibétain, y compris autour « d'enseignants non ordonnés, qui ont donné leur mode de vie en exemple : en tant que yogi tantriques à demeure ou itinérants » : voir G. Dreyfus 2003, *op. cit.* : 22. N'oublions pas non plus que l'étymologie de « moine », en français, nous renvoie à « monos » ou « seul, unique », et que ce terme désigne donc en tout premier lieu l'anachorète solitaire, le cénobite.

<sup>41</sup> Il rejoint tout à fait en cela les points de vue de journalistes qu'il fréquente, et qui tentent de donner des reportages neutres et objectifs sur les activités maoïstes ; voir par exemple Binod Bhattarai 2004.

*arrivant chez Vishnu, ils lui donnèrent un grand coup dans la poitrine pour lui signaler leur arrivée. Vishnu était un dieu très fort. Il ne pouvait réagir à un coup de bâton d'intellectuels. Sa femme, Lakshmi, au contraire, fut très fâchée de cette offense. Pour venger son mari, elle jeta un sort aux intellectuels : à leur tour, dit-elle, ils ne seraient jamais heureux ni en paix. Ils seraient toujours dérangés par leurs propres pensées et ils n'obtiendraient jamais d'elle les richesses dont elle est la dispensatrice ».*

Voilà pourquoi les intellectuels n'ont pas d'argent ! Conclue-t-il plaisamment. Ce conte édifiant est tout autant destiné à vilipender les esprits agités qu'à souligner la nécessité pour chacun de respecter la place que son destin (*karma*) lui assigne : ne pas forcer le cours des choses, adhérer à l'idée de l'interconnexion générale des êtres vivants et des actions. Les intellectuels sont considérés ainsi comme l'exemple même à ne pas suivre : ils incarnent ceux qui n'ont de buts que « mondains », « samsariques ». Aux yeux du moine, nombre de lamas dont la religion est la profession, étaient aussi impliqués dans cette dénonciation. « Purifier l'intellect » est le seul but à atteindre. Bien que TGL recherche constamment le contact avec des univers intellectuels souvent très éloignés du sien et de la sphère des intérêts tamang villageois, il continue de poursuivre une vie solitaire, avec des idées tranchées sur l'évolution du monde, l'inutilité de l'agitation mentale, des activités politiciennes et journalistiques. Il passe cependant beaucoup de temps à découper des articles dans les journaux népalais et indiens, et s'arrête particulièrement sur les rubriques de critique de la vie quotidienne, aimant à souligner avec humour les absurdités de l'existence

Dans le Népal contemporain, pays en guerre civile et en proie à l'expansion d'une idéologie combattante qui se qualifie de « révolutionnaire » et de « maoïste », le sujet historien népalais, membre d'un groupe de religion bouddhiste et de langue tibéto-birmane, qui veut contribuer par ses publications à la résistance et à la reconstruction de l'identité culturelle de son ethnie d'origine, se voit confronté à un triple problème de censure politique : la première est celle des fronts ethniques révolutionnaires eux-mêmes, qui diffusent leurs propres productions sous le manteau et s'affrontent au sujet de l'interprétation à donner aux luttes ethniques particularistes et leurs liens avec les leitmotifs culturels du maoïsme, en particulier l'abolition du système des castes et de la religion ; celui de la censure étatique nationale, imposée par la monarchie hindoue de droit divin, qui touche n'importe quel auteur, fût-il musulman, hindou ou bouddhiste. Enfin, celui de l'interrogation par l'auteur lui-même sur sa propre place et son influence personnelle dans son milieu, diversement touché par les censures nationales. C'est une telle censure qui justifie le recours à des voies d'expression aussi multiples de la part d'un écrivain avant tout historien : presse, textes sacrés du bouddhisme tibétain reproduits en masse grâce aux technologies modernes et diffusés internationalement, et par voie de conséquence, adoption d'une vision occidentalisée du bouddhisme ; enfin, recours aux formes propres de l'historiographie tibétaine : mythes, hagiographies, récits, commentaires, que nous avons mentionnés plus haut.

TGL propose donc de doter la société tamang d'une forme de subjectivité historicisée, en projetant sur les clans, les tribus et les nations une sorte de

« conscience » (*cetana*) politique qui se serait développée tout au long des différentes formes d'anarchie, de révoltes sporadiques et de luttes de pouvoir que l'histoire tibétaine a connues. Son histoire personnelle prend ici toute son importance. Les moines bouddhistes eux-mêmes ont été maintes fois, dans l'histoire, parti-prenantes de révoltes et de rébellions, soit individuellement, soit collectivement. La vie de TGL est dès le début teintée d'une atmosphère de rébellion contre l'ordre monastique. Sa mère, élevée dans un petit monastère nyingmapa, était la fille d'un riche chef de village de clan tamang Yonjan. Elle fut destituée et déshéritée à la suite de sa mésaventure avec un moine bhoutanais, Tashi Wangdu, peintre de thangkas, qui était venu s'installer dans le monastère où elle avait pris ses vœux<sup>42</sup>, un petit centre monastique rattaché à l'ordre des 'Brug-pa bka' brgyud. Quand son état fut reconnu, on la chassa du couvent. Reniée également par son propre père, chef de village (*coho*) à Pongdi Gyang, village à dominante tamang situé sous les sommets du massif de Thulo Sailung, elle dut mettre son enfant au monde dans la forêt. Couverte de l'opprobre du couvent, par crainte des médisances et de la rumeur, elle ne présenta jamais l'enfant à son grand-père. Ce dernier aurait bien doté sa fille unique des terres qu'il possédait près du couvent si seulement on avait pardonné la faute. TGL fut donc élevé dans un grand isolement, avec l'aide d'une autre nonne qui s'attacha à leur service. Quelques années difficiles passèrent. La nonne gourou de la mère, au couvent, ne fléchit jamais et n'accorda de l'aide à cette dernière que lorsque le garçon fut en mesure de marcher seul. La mère de TGL allait parfois jusqu'à renier son fils : « *Ce n'était pas son enfant, elle ne faisait que l'élever* »<sup>43</sup> ! Elle fit tout ce qui était possible pour revenir parmi les nonnes régulières et fit même promettre à son père de leur donner de la terre. Mais l'enfant se révoltait. Il voulait que sa mère avoue publiquement leurs souffrances. Il prenait fait et cause pour elle, bien que les nonnes aient eu pitié de lui et qu'il ait pu commencer d'étudier au monastère. La mère ne pouvait céder ni aux uns ni aux autres. Elle préféra s'éloigner définitivement et vint se réfugier finalement dans la demeure paternelle, après la mort de ce dernier. À force de travail et enfin en possession de son héritage, elle parvint même à faire bâtir une maison, qu'elle choisit de dissimuler au fond des forêts. Là seulement, elle retrouva la paix et garda la vieille nonne à son service. Elle finit ses jours aux côtés de son fils, peu de temps avant qu'il n'écrivît l'essentiel de son oeuvre. Mais ce dernier tint en suspicion, sa vie durant, l'ordre monastique qui avait causé tant de déboires à sa mère. Ce destin monachique singulier peut expliquer en partie l'attitude éminemment critique de TGL devant l'historiographie tamang, et son désir de relier le passé obscur de hordes inorganisées, à l'avenir incertain de sujets politiques d'une histoire nationale chaotique et en révolution.

<sup>42</sup> De telles histoires de procréation entre moines et nonnes ne sont pas rares dans les Annales tibétaines. On peut lire dans les chroniques du XVe siècle tibétain de 'Gos lo-tsa-ba gZhon-nu-dpal (1392-1481), traduites par G. N. Roerich 1976 : 122-123 et 420-422, « qu'un « certain rite de produire un fils eut lieu, et réussit manifestement, entre le moine gSer-sdings-pa gZhon-nu-'od et la nonne Shes-rab-rgyan de 'Gar, sœur de son disciple. On fit expulser la nonne du couvent mais l'heureux père récupéra son enfant sur le tard. D'autres exemples sont donnés encore... ».

<sup>43</sup> Nous avons recueilli ces témoignages et cette histoire du vivant de la mère de TGL, entre 1993 et 1994 ; cette femme était très désireuse alors de conter à une anthropologue étrangère toute la tristesse de son histoire.



### **Intervention de la philosophie du Bon comme ciment politique et principe de lutte**

C'est finalement à travers la philosophie Bon qu'apparaissent les thèmes de « conscience de classe » et de « classes laborieuses », à savoir la société Bhote elle-même, par rapport aux classes dominantes représentées dans leur ensemble par la société de caste ! Mais TGL transpose cet avènement du temps du Bon dans un temps messianique, un temps à venir dans la mesure où le Bon n'a pu imposer dans l'histoire tibétaine son sage mode de gouvernement. Dans les conceptions de l'auteur, le Bon est simultanément l'aboutissement d'une longue expérience du pouvoir politique et religieux par trois sages (le Tamba, les anciens ou Ganba, et les prêtres du Bon), le résultat d'une résistance populaire aux réformes bouddhiques imposées par les clans dominants des lamas (gouvernement des cercles de clans tamang ou *'khor* par les chefs *coho*), et enfin la preuve que toute expérience humaine de gouvernement n'aboutit qu'à l'anarchie, à la rébellion et à la perte des traditions et des singularités culturelles. Les « relations sociales » sont apparues comme l'expression même de rapports éminemment conflictuels dans l'espace et dans le temps : l'espace social est celui que les clans ont expérimenté sur le territoire tibétain ; le temps est conçu par TGL avant tout dans le cadre du mythe et de la religion : un temps ancien du Paradis de la Terre Pure des bouddhistes, signant un exil à l'infini des bodhisattva, contraints d'avoir laissé l'humanité se développer. Le temps humain et social est aussi pour l'auteur le « temps du milieu » (*bar*), celui du monde humain social actuel qui est un temps de la décadence et de la dégradation, un temps de la loi religieuse des renaissances, *karma* cosmique universel dictant son ordre inéluctable au monde. L'idéologie marxiste, le temps historicisé n'ont pas réellement de prise sur une telle forme de pensée, qui s'inscrit en fait dans des cadres de référence non temporels.

Le récit des "*Sun bhote*" et des "*Mu bhote*" du Népal semble comparer cette catégorie inférieure à celle qui apparaît dans la classification de l'univers des Bonpo : il existe des « êtres inférieurs nés en dehors du mur de cuivre », c'est-à-dire ceux avec qui il est interdit d'instituer une relation matrimoniale. Cette catégorie était apparue au cours de l'évolution de la société *Bhote* comme classe professionnelle (*peśāgat barga*). Cette « vision » se soutenait de l'existence du régime des couleurs ou *varna*. Il s'établit chez les Tamang du Népal une certaine forme de relation matrimoniale entre les cercles de clans *'khor*, qui permit d'attribuer un statut d'inférieur (*gharti*) aux descendants d'union inter-castes. Les tamang des clans *'khor* s'appelèrent dès lors des clans *gothar*. Pendant que la société bhote évoluait selon ces quatre formes, les clans Thokar avaient acquis un certain prestige en adoptant les règles du Bon, et avaient formé une catégorie distincte de prêtres. Cependant, ils ne formèrent aucune classe susceptible de peser sur la politique. En revanche, dans leur zone d'influence, ils avaient conservé toute leur autorité. Mais on peut imaginer que cela était dû plutôt à la force qu'à la religion Bon. Au fil du temps, les prêtres Bon jouèrent aussi un rôle important dans la politique du Tibet. Les prêtres Bon, à l'instar des six lignées de Tamang, eurent un rôle prépondérant dans la création d'une monarchie

centralisatrice, après avoir mis fin au régime autocratique de horde des 12 Tamang. Le roi de l'époque accepta la religion Bon comme l'élément fondamental pour le fonctionnement du royaume, et il élaborait sa politique en se basant sur les conseils des prêtres du Bon. Ainsi, les prêtres du Bon devinrent-ils une catégorie prestigieuse au sein de la société tibétaine alors qu'ils avaient auparavant le même rang que ces lignées de Tamang qui n'avaient pu accroître leur influence. Mais leur rayonnement se limitait uniquement aux activités religieuses. La place de Tamba, Ganba et Bon reste inchangée ; on les appelle les « Trois Supérieurs » (ta. Ganba-Gansum). C'est la raison pour laquelle les auteurs tibétains des temps modernes disent que, même à l'époque de la monarchie unifiée, le Tibet demeura un royaume conforme à la religion Bon. Les Bon étaient uniquement des chefs religieux, non des chefs politiques ; ils étaient uniquement des prêtres des rois et du peuple, bien que les rois eussent régné selon leurs conseils.

### *Remarques conclusives*

L'exemple de vie de TGL, simultanément moine, historien et commentateur de presse, illustre la possibilité d'une nouvelle forme d'intervention dans le monde qui respecte la loi religieuse tout en devenant action « politique », une forme d'action « politique » qui n'obéit de toute façon pas à l'idéologie et à la dialectique philosophique de type marxiste car elle maintient les explications causales de type karmique. La religion bouddhiste telle qu'elle est pratiquée par les hommes, dans les conceptions de TGL, va à contre courant d'une certaine compréhension de l'intervention du « divin », du principe du bodhisattva dans le monde ; la compréhension humaine des lois divines est à l'image de leur propre création : une irruption intempestive de l'Ogresse dans la méditation du bodhisattva, un gâchis permanent de la bonne volonté divine soumise à la tentation de la chair et de la reproduction. Si les hommes prennent ce mythe comme modèle, alors, seule l'intervention directe du sage ou du moine tantriste, qui va jusqu'à s'impliquer dans les « médias », dans la presse, et de façon générale dans le monde des « intellectuels » non dévoyés dans des buts mondains (dont notre auteur se moque), pourrait éventuellement avoir valeur de modèle de conduite politique.

L'idée d'un enfermement des Tamang (ethnie d'origine de l'auteur) dans une pauvreté conçue comme fatalité et conséquence d'un mauvais karma, est abondamment illustrée chez les poètes, les historiens et les lamas tamang, qui ne cessent de déplorer le fait que leur dharma, leur loi morale, leur interdise de lutter contre le statut inférieur qui leur est réservé dans le Code Civil et la loi hindoue. Ils ont intériorisé à l'infini leur statut de minoritaire sous la domination des Brahmanes. Une telle rhétorique de la domination et son intériorisation par les minoritaires était déjà dénoncée au début du 20<sup>e</sup> siècle par un moine japonais bouddhiste zen, Gudô, en 1910, lors de la période de restauration Meiji, qui périt en prison pour avoir dénoncé la collusion entre l'empereur, les riches et les grands propriétaires, en s'attaquant à une idéologie religieuse au service de l'État.

TGL, malgré sa fréquentation du marxisme, n'a jamais considéré que le matérialisme historique puisse être une alternative à la dé-réification radicale qu'il propose à l'image du bouddhisme originel, une doctrine

bouddhique sans concessions au « Monde ». Ses conceptions de l'histoire ne sont pas dialectiques, bien que constamment alimentées par des idées d'antagonismes dépassés et d'oppositions résolues ; on le voit dans son Traité. Seul le dharma reste producteur d'ordre social. Il s'attaque plutôt à certaines idées laïcisées sur la « religion » : les prêtres interviennent trop activement et trop unilatéralement dans cet ordre du monde, qui est loin de refléter l'idéalité de la doctrine. Seule, la cohabitation du sage et du prêtre peut conduire à une forme de tempérance des émotions identitaires, qui se traduisent en général aussi bien dans les « errements » chamaniques (notre auteur condamne vigoureusement les chamanes), que dans les déviations idéologiques des brahmanes hindous devenus chefs maoïstes révolutionnaires.

Le rassemblement que TGL préconise enfin, sous l'emblème de la croix swastika et d'un Bon devenu emblème d'un pacifisme internationalisé, fait de piété militante et de conversion des « journalistes » et des « intellectuels » à un vrai bouddhisme, s'inspire des deux idées de « service » (*sewa*) et de « solidarité » (*gendun*) ; idées que répandent des associations tamang solidaires et urbaines. Il s'agit d'articuler ensemble les idées de travail social et de religion à travers des réseaux fraternels urbains regroupés autour des temples (*dgon pa*) et de leurs leaders religieux. Ces réseaux tendent à reproduire et universaliser l'ancien modèle de gouvernement « patrilinéaire » des lignages à travers la diaspora tamang. Ces réseaux et associations sont très nombreux dans la région de Darjeeling. Les anciennes formes de coopération des Tamang au sein des terroirs communautaires (*kipat*) démantelés pourraient continuer d'exister à condition d'échapper au contrôle de chefs (*mukhiyâ*) devenus trop charismatiques, qui agissent selon des buts dévoyés (en particulier par la guerre), et à condition de repenser la question du rapport entre limites territoriales des anciens clans et justification mythico-historique de leur légitimité. La « délocalisation » permanente des clans, leur dispersion et finalement leur domination par les hautes castes, observée par l'auteur tout au long de l'histoire tibétaine, deviennent le prétexte d'un mot d'ordre de ralliement à travers une interprétation bouddhique de l'histoire : ce que TGL propose en fin de compte, serait une forme pure de dé-réification, une manière radicale d'échapper aux pièges mondains de la propriété (de soi aussi bien que de la terre). La lutte préconisée est celle, toute bouddhique, de l'attachement au « soi » sous sa forme individuelle **aussi bien qu'ethnique**. C'est sur ce point que notre auteur innove, grâce à son contact prolongé avec des ethnologues, fétichistes de l'ethnie. TGL sait comment l'ancien ordre socio-cosmique et mythique fondé sur l'idée d'un territoire d'origine des ancêtres, ordre matérialisé par des « divinités-montagnes » pacifiées (par le Guru Rimpotché), ordre clanique et domestique, peut se transformer chez les martyres de la révolution en désir de territoire hors du monde.

Chez les dépossédés, y-compris les minorités bouddhiques, le Paradis de la Terre Pure peut rejoindre l'idée d'un « ciel » (nep. *parandham*) des martyres (nep. *śāhid*), idée présente chez des tamang maoïstes. Ceux-là sont prêts à abandonner toute prétention au bonheur immédiat sur terre pour partir en quête d'un lieu de ralliement des frustrations politiques, alimentées par l'idée d'exclusion du pouvoir tenu par les Brahmanes (nep. *bahunbad*). Luttant contre toutes ces perspectives à la fois, TGL préconise le retour à un certain régime des savoirs, « acosmiques, apolitiques et atemporels », à une

certaine « délocalisation » politique de l'humanité, à un combat pour l'abandon du « soi ethnique et individuel », revers exact d'une quête identitaire, qui ne doit pas devenir mot d'ordre messianique. Gageons que l'auteur du *Traité sur la question de l'origine* (de la caste...) a pour enjeu la conquête de nouveaux territoires de la pensée.

#### OUVRAGES CITÉS

- ANDERSON, B.,  
1983 *Imagined Communities : Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism* (London, Verso).
- ASSAYAG, J.,  
1984 *La mondialisation vue d'ailleurs* (Paris, le Seuil).
- BHATTARAI, B.,  
2004 *Nepali Press under Emergency. A Survey of the First Six Months* (Himal Books, Lalitpur).
- BLONDEAU, A. M.,  
1976 *Les religions du Tibet. Le Bon, Histoire, Histoire des religions III* (Paris, bibliothèque de la Pléiade), 304-329.
- BOURDIEU, P.,  
1992 *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (Paris, Editions de Minuit).
- CABEZON, J. I., & JACKSON, R. R., ed.,  
1996 *Tibetan Literature. Studies in Genre* (Ithaca, New-York, Snow Lion).
- DAVIDSON, R. M.,  
2003 *The Kingly Cosmogonic Narrative and Tibetan Histories: Indian Origins, Tibetan Space, and The bKa' 'chems ka khol ma Synthesis, Lungta 16, spring 2003, Cosmogony and the Origins*, 64-83.
- DREYFUS, G.,  
2003 *The Sound of two hands clapping. The Education of a Tibetan Buddhist Monk* (Berkeley, University of California Press).
- IOGNA-PRAT, D., & BEDOS-REZAK, B. M., ed.,  
2005 *L'Individu au Moyen-Âge* (Paris, Flammarion), 114-115.
- JAFFRELOT, C.,  
2005 *Inde : la démocratie par la caste* (Paris, Fayard), 28-35.
- KAPSTEIN, M. T.,  
2000 *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation and Memory* (Oxford University Press), 56-65.
- LAMA, T. G.,  
1999 *Tamang jātibāre sangkshipti śabda citra*. Manuscrit non publié, déposé au Nepal German Research Centre, Katmandou.
- LETIZIA, C.,  
2005 *Retourner au bouddhisme moderne des origines : remarques sur la diffusion du bouddhisme Theravāda chez les Tharu et les Magar du Népal, Annales de la Fondation Fyssen n° 20*, 69-78.
- MACDONALD, A. W.,

- 1966 Les Tamang vus par l'un d'eux, *L'Homme*, VI, n°1, 27-58.
- MACDONALD, A.,  
 1971 Une lecture des Pelliot tibétain 1286, 1287, 1038, 1047, et 1290. Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Srong-bcan sgam-po, *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris, Adrien Maisonneuve) 190-391.
- NOBUMI, I.,  
 2002-3 Tantrism and Reactionary Ideologies in Eastern Asia: Some Hypothesis and Questions, *Cahiers d'Extrême-Asie* 13, (É.F.E.O., Pub. De l'É.F.E.O. Kyôto), 1-33.
- ROERICH, G. N.,  
 1976 *The Blue Annals*, parts I & II (réimp. Delhi, Motilal Banarsidass).
- SMITH, Gene, E.  
 2001 *Among Tibetan Texts. History and Literature of the Himalayan Plateau*. (Boston, Wisdom Pub.).
- STEIN, R. A.,  
 1972 *Vie et chants de 'Brug-pa Kun-legs le Yogin* (Paris, Maisonneuve et Larose).
- STEINMANN, B.,  
 1987 *Les Tamang du Népal, usages et religion* (Paris, ADPF, Editions Recherche sur les Civilisations).  
 1988 « Interprétation des concepts tibétains par les lamas tamang du Népal dans le rituel funéraire », *Tibet, civilisation et société*. (Editions de la Fondation Singer Polignac), 171-188.  
 1988b « Le Tamba, barde ou lama ? Rôle du Tamba dans l'expansion du bouddhisme chez les Tamang » *Tibetan Studies. Proceedings of the 4<sup>th</sup> Seminar of the IATS*, Schloss Hohenkammer (Munich 21-28 août 1985, ed. by H. Uebach & J. Panglung, *Studia Tibetica*, band III, Kommission für Zentralasiatische Studien, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Munich), 453-464.  
 1988 Les pouvoirs du Tamba tamang : comment l'usage a trouvé son prêtre (*Purusārtha*) *Prêtrise, Pouvoirs et Autorité en Himalaya*, Véronique Bouillier & Gérard Toffin ed. (EHESS, Coll. Purusartha), n° 12, 127-145.  
 2003 Les *lha srin sde bryaad*, dieux et démons himalayens, et le problème de leur catégorisation, une interprétation *Revue d'Etudes Tibétaines* (dirigée par Jean Luc Achard), n° 2, Avril 2003 : 81-91 (<http://www.digitalhimalaya.com>)  
 2003(b) La naissance de *Lhasin Devge Dolma* : une genèse affective du social *Revue d'Etudes Tibétaines* (dirigée par Jean Luc Achard), n°3, Juin 2003 : 31-44 (<http://www.digitalhimalaya.com>)  
 2004 The Lost Paradise of the shaman : origins and fall *Revue d'Etudes Tibétaines* (dirigée par Jean-Luc Achard), n°4, Avril 2004 (<http://www.digitalhimalaya.com>)  
 2005 ed. *Le maoïsme au Népal: lectures d'une révolution* (Paris, CNRS) (Collection Monde Indien Asie du Sud-est 15<sup>e</sup>-21<sup>e</sup> siècle).
- STODDARD, H.,  
 1985 *Le Mendiant de l'Amdo* (Nanterre, Société d'Ethnologie).
- TAMANG, M. S., & LAMA, G. T.,

2006 *'Jig rten gtam chos. Mul grantha, anubād ra byākhyā* (Kalinchok Printed Press).

*THE RED ANNALS*

1961 Namgyal Institute of Tibetology (Gangtok, Sikkim : copie trouvée en *dbu med*, texte de Kundga' rDo rje, 1346, révisé en 1538 et réédité en 1961).

VOSTRIKOV, A. I.,

1970 *Tibetan Historical Literature* (translated by H. Chandra Gupta, Calcutta, R. D. Press; 1st pub. in Russia in 1962).

