

SUR LA TENDANCE AUX MÉTAPHORES VISUELLES:
 ALLER VOIR LHA BTSUN CHEN PO AU SIKKIM

BRIGITTE STEINMANN
Montpellier

Abstract: Although the biography and iconography of lHa btsun chen po nam mkha' 'jigs med (1597-1650) are usually well known in Sikkim, people are generally unaware that he is also the object of an important oral tradition following the example of Guru Rinpoche's. Numerous accounts narrated by shamans, lamas and villagers enrich the historical actions and events surrounding lHa btsun's visit to Sikkim, of his encounters with the saints and heroes of the past as well as his visions and prophecies. These narrations mostly refer to the *sKam zhed*, an important ritual celebration where visual metaphors relating to lHa btsun are openly expressed. Using a number of accounts collected in northern and western Sikkim, I attempt to analyse the anthropological role of lHa btsun's images which seem to refer to a myth found throughout the Himalayan region: that of the encounter between the Tibetan guru and the indigenous shaman who share a world of practice and belief spanning the extent of the territory they've conquered.

« Toutes les méditations se rencontrent sur un même terrain quelle que soit la solution apportée: la question de l'image n'est pas fondée sur les objets, mais sur la nature des regards portés sur eux. Ces regards ont à voir avec le désir, et la passion de voir doit faire le deuil de son objet. »

Marie José Mondzain, *Le commerce des regards* (2003)

« Pour beaucoup de théologiens du Moyen Âge, la vue était reconnue comme le plus parfait de nos sens. 'C'est par la vue que pénètrent les corps sublimes et lumineux', écrivaient Bonaventure et Thomas

d'Aquin »¹. Il en est ainsi au Sikkim pour ce qui concerne la vue des images attachées au corps de l'ascète tibétain lHa btsun chen po nam mkha' 'jigs med (1597-1650), dont l'iconographie dans le pays est aussi omniprésente que discrète. Sa statuaire, les fresques riches et variées des *dgon pa* et le *thang kha* montrent l'*arhat* tibétain sous des tailles diverses², mais toujours en méditant, assis jambes croisées, le ventre gonflé, la barbe en pointe, la coiffure en chignon auréolée de cinq crânes humains; il enserme un *khātvāṅga* sous le bras gauche et tient un *rkang gling* dans la main droite et un *kapāla* dans la gauche. Son corps, entièrement vert ou bleu, révèle ses affinités avec Milarépa, tous deux réputés s'être nourris exclusivement d'orties pendant leurs retraites.

Autour de ce personnage central du bouddhisme sikkimais, introducteur de la doctrine du *rDzogs chen*³, se déroule une fois tous les trois ans l'un des rituels les plus secrets du Sikkim, le *sKam zhed* (lepcha *kochenlo*) ou, littéralement, « séchage » (des vêtements du saint). Des pèlerins se rendent une fois tous les trois ans, au mois d'avril, jusqu'au sanctuaire retiré de Do lung à Dzongu, dans la réserve lepcha du district Nord, une région tenue elle-même aussi secrète que la doctrine qui fut propagée par le saint au 17^e siècle. Ils vont assister au *darśan* très particulier de lHa btsun : des malles scellées, qui contiennent les effets personnels du saint, et maints précieux trésors du royaume sont ouvertes une à une, tandis que le sGom chen de Lachen présente successivement à la foule les vêtements de lHa btsun et de précieuses reliques humaines et animales de toutes sortes, avant de procéder au « séchage » proprement dit des étoffes au soleil.

Certains voient dans ce rite « la réalisation des vœux de paix que lHa btsun chen po aurait faits jadis pour le Sikkim »; d'autres y trouvent « un véritable médicament »; d'autres encore vont assister aux « miracles » qui se produisent inmanquablement lors du déploiement

¹ Roland Recht, *Le croire et le voir. L'art des cathédrales (XIIe-XVe siècle)*. Paris, Gallimard, 1999, p. 137.

² Voir Anne Chayet sur l'iconométrie et l'iconographie dans la peinture et la sculpture tibétaines (*Art et Archéologie du Tibet*, Paris, Picard 1994 chapitre V, et p. 185 au sujet de l'influence de la peinture chinoise sur l'iconographie des *arhat* au Tibet). *Va* peintures des *arhat* de Gyantsé in F. Rica & E. Lo Bue, *The Great Stupa of Gyantse*, London, Serindia Pub., 1993 p. 214-217.

³ Cf. Dr Ridzin Ngodup, *Collected Works of lHa btsun nam mkha' jigs med* reproduced from mss. collections from Sikkim and Darjeeling by Jurme Drakpa, vol. I, New Delhi, 1974. *Va* Anna Balikci, *Buddhism and Shamanism in Village Sikkim*, Doctoral Thesis, SOAS, University of London, 2002 vol. I p. 25-6, and Saul Mullard, *Bulletin of Tibetology* n° 1, May 2003, p. 13-24. *Va* note 17.

des effets personnels de lHa btsun et de ses trésors. Dans tous les cas, tout le monde s'accorde sur le caractère profondément merveilleux des phénomènes qui se produisent ce jour-là, et sur le fait que lHa btsun mérite bien le qualificatif de *mthong grol* (« qui libère par la seule vue »). Le merveilleux se révèle en particulier à travers les pouvoirs posthumes du saint de conserver en vie les poux qui habitaient sur ses vêtements: on les voit encore le jour du *sKam zhed*. En outre, lHa btsun apparaît en rêve à beaucoup de ses zélateurs, et dans les récits où on décrit ses exploits, il se métamorphose, vole dans les airs, et convainc ses opposants de se convertir à sa doctrine par des procédés purement spirituels. En cela, il déploie les mêmes talents que le Guru Rinpoché, confronté à ses adversaires, chamans ou divinités mauvaises de l'Himalaya, qu'il convertit à la doctrine par ses pouvoirs de guru⁴.

Tous les objets et trésors qui sont montrés au monastère de Do lung le jour du *sKam zhed* se trouvaient jadis à Pad ma g.yang rtse. Ils furent soustraits à la fureur iconoclaste des envahisseurs gurkhas du Népal au 18^e siècle, au temps du cinquième *chos rgyal* du Sikkim (Namgyal Phuntsog 1733-1780)⁵, et furent mis en lieu sûr dans ce sanctuaire retiré dans le nord du pays, lieu par où précisément, aux dires des habitants du Nord, lHa btsun serait arrivé du Tibet.

L'image de lHa btsun, propagée et revivifiée lors du rite, se dévoile donc non pas seulement à travers des reliques vestimentaires, mais bel et bien comme une présence encore vivante, quasi charnelle bien qu'invisible: en témoignent les parasites corporels qui continuent d'habiter sur ses vêtements. L'image est celle d'un être à la fois réel et imaginaire, un personnage historique à l'origine des enseignements tantriques secrets de la secte rNying ma pa, mais aussi un magicien capable de provoquer illusions et apparitions. Les rites et dévotions qui l'entourent, et les nombreux récits qui continuent d'entretenir sa légende, vont nous permettre d'envisager cette image au-delà de ses fonctions proprement esthétiques. En tant qu'elle relève du culte plutôt que de l'art, et qu'elle a partie liée avec la relique, cette image n'est pas seulement un objet défini à travers ses seules fonctions esthétiques; on peut en effet y voir plusieurs modalités :

⁴ Voir un chant de la rencontre entre le Guru Rinpoché et le chaman *bompo tamang* au Népal dans B. Steinmann, « The Lost Paradise of the Tamang Shaman. Origins and Fall », *Revue d'Études Tibétaines*, avril 2004, n° 5 p. 4-34, (<http://digitalhimalaya.com/collections/journals/ret/index.html>).

⁵ Cf. 9th Chos rgyal sThu stobs mam rgyal & rGyal mo Ye shes sgröl ma *History of Sikkim* (typescript, unpublished) 1908 p. 50-65.

- Celle d'une effigie matérielle, la statue de l'ascète, présente dans de nombreuses *dgon pa* du Sikkim, principalement dans l'ouest et le nord;
- Celle d'un corps⁶, investi d'une véritable corporéité de substitution, qui se traduit aussi bien par des parasites vivants que par les reliques contenues dans les statues;
- Celle d'un personnage céleste, *bodhisattva* qui reste présent aux hommes sous une forme immatérielle; ou d'un magicien agissant dans les rêves⁷.

Ces trois types de réalité, « statue, corps, personne céleste », forment un système en tant qu'ils sont différents et qu'ils s'appellent l'un l'autre pour assurer ensemble l'efficacité des croyances et des comportements rituels. On a ainsi une certaine structure de références autour de l'Ha btsun, qui comprend des récits de miracles, venant corroborer une situation sociale ou une institution (définie par un lieu, des acteurs et des objets concrets), la construction symbolique d'un espace (défini par la manifestation onirique de l'image), et enfin des usages politiques du culte (au sens large).

Nous allons envisager successivement ces trois modalités à travers la biographie du saint telle qu'elle se raconte maintenant, et à travers les récits de ses exploits magiques : récits oraux, rêvés et visionnaires

⁶ Pour la compréhension du lien profond entre image et corps, voir les brillantes analyses de Marie-José Mondzain (*Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Seuil, 1996, p. 29), qui montre comment, pour ce qui concerne la doctrine byzantine, « La doctrine de l'incarnation et celle de l'icône ne sont qu'une seule et même chose, identité que subsume le concept d'*oikonomia* (...), premier concept organiciste et fonctionnaliste qui concerne simultanément la chair du corps, la chair du discours et la chair de l'image (...) Dans une société chrétienne, il ne peut y avoir de légitimité politique sans constitution d'une doctrine articulant sans défaillance l'adhésion doctrinale au dispositif institutionnel qui légitime le pouvoir temporel. Croire et obéir sont les deux versants d'un même montage symbolique, qui met en œuvre l'équivalence du faire croire et du gouverner. (...) On passe insensiblement du « ne croire qu'à ce que l'on voit » au « n'obéir qu'à ce que l'on croit », c'est-à-dire en acceptant d'avoir *relativement* perdu de vue ce qui pourrait devenir l'objet d'un savoir ou, plus encore, d'un doute. L'économie fonctionnelle comme une gnose de l'énigme. »

⁷ Nous nous référons ici à la définition de l'image donnée par Jean Claude Schmitt (*Le corps des images. Essai sur la culture visuelle au Moyen-Age*, Paris, Gallimard 2002, p. 21) : « Toutes les images sont représentatives des tendances profondes de la culture d'une époque, elles sont chargées de valeur symbolique, remplissent des fonctions religieuses, politiques, idéologiques, liturgiques, voire magiques ».

qui constituent sa légende et qui sont évoqués en particulier au sujet du *sKam zhed*. Ces récits vont nous permettre d'analyser l'enjeu des pratiques dévotionnelles autour de lHa btsun.

LA FABRICATION DU MYTHE: L'ENTRÉE DE LHA BTSUN PAR LE NORD OU
TRANSLATIO DU SAINT

Le mythe transparait tout d'abord à travers des récits caractéristiques des « trajets » et « déplacements » du saint; l'un me fut raconté par un membre d'une famille sikkimaise bhotia résidant sur les terres où a été bâti le monastère contenant les reliques de lHa btsun; et l'autre par un moine lepcha rNying ma pa résidant dans un monastère rNying ma pa du Sikkim du Nord. Tous deux présentent une certaine vision du patrimoine et des traditions sikkimaises inaugurées par lHa btsun, dans le monde laïc et dans le monarchique :

Récit I :

« Notre famille descend de trois frères qui vivaient au Tibet, à Sakya, il y a sept à huit générations. lHa btsun chen po les a envoyés directement à Do lung, là où se trouve le monastère actuel contenant les reliques du saint. L'aîné et le cadet des frères firent une erreur et confondirent Do lung avec Walung (situé au nord-est du Népal). Plus tard, lHa btsun vint et les trouva à Walung. Il leur dit :

« Vous vous êtes trompés; vous devez vous rendre à Do lung, un lieu semblable à un lotus ». Les deux frères revinrent donc à Do lung et cette fois, un corbeau leur indiqua le chemin. Ils arrivèrent par la vallée de Lhonak, au-dessus de Thangu, par les lieux dits Dawa Thang, Diki Thang, Shera, Ringzin, Phodang. Quand ils arrivèrent à Do lung, il y avait là un ancêtre lepcha nommé Khyung Bizik; ce dernier, très effrayé à leur vue, voulut les tirer avec son arc. Mais la flèche se planta dans un arbre, qui sécha. On voit toujours l'arbre, à Shera.

Les frères avaient du sel, et les Lepchas avaient une plante qui colore (tse). Ils firent du troc. Les Tibétains avaient des animaux, de l'or, des marchandises. Mais là où ils s'arrêtèrent, une avalanche emporta les cornes d'animaux dans lesquelles étaient dissimulés les trésors, l'or et l'argent de la famille.

Chaque année, notre famille fait une puja en hiver, et le corbeau qui avait guidé les frères vers le Sikkim revient. Dans l'un des lieux où séjourna notre famille, à Chanag, on cultive des tubercules (yam,

pakho). Si quelqu'un consomme ces plantes sans notre permission, sa bouche se met à brûler. Tous les trois ans a lieu une grande célébration : le sGom chen de Lachen vient et montre les vêtements de lHa btsun chen po et tous les trésors. C'est le sKam zhed. On met les vêtements à sécher au soleil. Les Lepchas viennent aussi et font des offrandes devant le mchod rten du roi. Ils offrent des parties de la tête, des pattes et des entrailles d'un taureau, qui sont insérées dans un récipient de bambou et qui sont offertes devant le mchod rten. Comme c'est pour l'esprit du roi (dont les reliques se trouvent aussi à Do lung), il est permis de faire une offrande animale. La puja du sKam zhed ne commence qu'ensuite. Alors, le lama ouvre les boîtes une à une et montre les objets. Il montre aussi des livres de taille différente, comme des ossements stratifiés, des pierres précieuses, de l'ivoire, de l'or, de l'argent, des pots en terre. Beaucoup de trésors ont été accumulés, et il y a également des thang kha dont l'un date de l'époque de Dīpankara.

En 1980, on a voulu démonter le monastère. Nous avons été très troublés et toute notre famille s'est rendue à Do lung. A ce moment-là, j'ai vu le premier sKam zhed. Il y avait le lama rDo sgrub chen. Cette année-là (avril 2003), il y a eu un arc-en-ciel au-dessus du joyau (nor bu) lorsque le sGom chen l'a montré. Ce joyau est une sorte de pierre précieuse noire. »

Le récit continue avec la relation du rêve que fit la troisième réincarnation de lHa btsun chen po, 'Jigs med dpa' bo, au temps du cinquième chos rgyal du Sikkim (Namgyal Phuntshog) :

« 'Jigs med dpa' bo rêva que le Népal allait envahir le Sikkim. Le roi ne voulut pas croire au rêve du saint. Les Gurkhas du Népal envahirent alors le Sikkim et menacèrent le royaume de destruction. C'est alors qu'on envoya tous les trésors du royaume qui se trouvaient dans le monastère de gSang snggas chos gling (dans l'ouest du Sikkim), à Do lung. Mais aujourd'hui, il y a encore une chaussure de lHa btsun qui se trouve à Pad ma g.yang rtse, et une autre à Do lung! ».

Dans ce récit, retenons tout d'abord le fait que le saint se manifeste en rêve directement à ses descendants, et leur confère ainsi une forme de propriété à la fois matérielle et spirituelle sur les biens et les terres du monastère, qu'ils revendiquent encore aujourd'hui en tant que gardiens des trésors qui y sont recelés. Ce droit de propriété se manifeste en particulier par des signes magiques : on ne peut s'emparer

des terres de la famille qui sont protégées par des plantes aux pouvoirs extraordinaires; un corbeau indique le chemin aux ancêtres; le saint leur apparaît en rêve tout comme il est apparu en rêve au roi pour indiquer que le pays était menacé par les Gurkhas. Les images et les trésors furent donc sauvés de la fureur iconoclaste des ennemis et transportés à Do lung, mais une chaussure du saint resta à Pad ma g.yang rtse, lieu historique de la fondation de la royauté sikkimaise.

Le récit insiste sur le fait que l'image du saint ne pouvait être vénérée sur les lieux mêmes de son intervention humaine. La biographie de l'Ha btsun chen po mentionne qu'il serait d'abord arrivé, en tant que personne physique, à l'ouest du Sikkim, accompagné d'autres lamas. Ce récit, qui le fait venir par le nord, tend donc à montrer que le saint aurait choisi lui-même son lieu d'élection, le lieu où son culte se propagerait : on retrouve ce thème du « déplacement » ou de la *translatio* dans les cultes de saints de l'Occident médiéval⁸. Le saint divise en quelque sorte ses pouvoirs et un miracle se produit : l'une de ses chaussures reste à Pad ma g.yang rtse, tandis que l'autre se retrouve à Do lung. Ce mythe du « monosandalisme », selon J. C. Schmitt⁹, « fait partie d'un ensemble mythique attesté depuis les histoires d'Œdipe et de Jason, jusqu'aux contes populaires contemporains ». Ici, le saint conserve un pied dans chaque monastère important attaché au culte du roi et des reliques par les populations bhotia et lepcha du Sikkim. La mention des offrandes animales qui sont faites par les Lepchas devant le réceptacle funéraire du roi à Do lung est un des éléments importants des usages « politiques » du culte, qui souligne la situation de relative subordination des Lepchas aux Bhotias bouddhistes.

Récit II

Le récit suivant¹⁰ est celui d'un moine enseignant la philosophie dans un petit monastère rNying ma pa lepcha du nord du Sikkim. Les Lepchas proclament volontiers aujourd'hui qu'ils ont été « convertis » au bouddhisme par les Bhotias qui ouvrirent le pays à la doctrine du Guru Rinpoché.

⁸ Nous empruntons aussi à J. C. Schmitt (*op.cit.*, 239) ce schéma descriptif des pouvoirs et des trajets des saints du Moyen-Âge, bien qu'il s'agisse d'une terminologie latine ; les phénomènes merveilleux décrits à leur sujet dans la chrétienté sont très similaires à ceux que l'on rencontre chez les *arhat* indiens et tibétains.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ J'ai recueilli ce récit en langue népalaise et non pas en lepcha.

« *lHa btsun chen po* avait obtenu une très grande connaissance. Au début, il méditait comme nous. Il était de la même couleur que nous. Quand il étudiait à l'école, il était un *rdzogs srid singha* ou « un véritable lion des études bouddhiques et de la pratique »¹¹. Au Khams, il était devenu un tantriste en méditant sur les lieux de crémation. Un jour, il eut un rêve où on lui enjoignit de se rendre à *sBas yul 'bras mo jongs*. Il arriva à l'ouest, à *dPa' ho hung ri* (le tout premier monastère du Sikkim, aujourd'hui disparu). Là, il vit un lieu extraordinairement vert et il fut rempli d'une paix immense. Alors, sa couleur changea et il devint vert. Pourquoi a-t-il un *rkang gling* à la main ? En ce temps-là, il n'y avait pas de *dharmas* au Sikkim, mais seulement les ancêtres des Lepchas. *lHa btsun* bénit le lieu de *bKra shis sdings*, (l'un des monastères de l'ouest fondés par *lHa btsun*) et rencontra *Mun Salong*, un puissant sorcier¹² *lepcha*. Ils discutèrent ensemble, et *lHa btsun* lui enseigna le *dharmas*. *Mun Salong* prit un épi de maïs, le fit griller et le coupa en deux : il reconnut le visage du *Guru Rinpoché* sur l'un des deux morceaux, et il comprit alors que *lHa btsun* avait béni le pays. C'est ainsi que le pays devint bouddhiste.

lHa btsun alla méditer ensuite à *bKra shis sdings*. Les Lepchas ne comprenaient pas le tibétain, mais ils capturaient les paroles de *lHa btsun* par l'esprit. De là, *lHa btsun* se rendit ensuite à *Yoksum* (lieu du couronnement du premier roi); il y avait un arbre, sous lequel il médita également. Il rencontra les trois lamas (*yokmun*) et ils couronnèrent le roi *Phuntsog*. Ils formèrent un groupe et construisirent *sGrup sdi dgon pa*. C'était l'époque de *Chagdor Namgyal*, qui inventa l'écriture *lepcha*. A l'époque de *Tensung Namgyal*, *lHa btsun* se rendit à *Do lung*; il rencontra le roi et lui dit : « il faut construire trois *mchod rten* à *mChod rten dgon pa* (*Gangtok*) ». Mais le roi n'obéit pas. C'est alors que les Gurkhas, ainsi que les Bhoutanais, vinrent attaquer le Sikkim. *lHa btsun* souffrit beaucoup et déclara qu'il ne resterait pas à *gSang snggas chos gling*. Il envoya son vajra, qui arriva jusqu'à *Do lung*. Il y avait beaucoup d'eau là-bas; le vajra arriva sur un lac, sur une feuille de lotus. *lHa btsun* fit alors bâtir une petite *dgon pa* avec l'aide des *mimayin* (*bhut-pret*), qui bâtissaient la nuit. *lHa btsun* médita et

¹¹ Il s'agit d'une expression métaphorique où l'on traduirait en fait *rdzogs srid singha* par "lion de la vacuité et des phénomènes mondains".

¹² L'informateur a utilisé ici les termes anglais de 'witch', 'wizard', et non pas le terme générique népal pour shaman : *jhankri*.

Tensung Namgyal regretta de ne pas avoir obéi. Les éleveurs de yak offrirent aussi leur aide à lHa btsun.

Il retourna au Tibet et ramena des ouvrages qu'il fit venir sur des bateaux en peau de yak, sur la rivière Teesta. Mais des marchands les interceptèrent et les volèrent pour les vendre. lHa btsun revint au Sikkim et se rendit à lHa ris snying phug (l'une des grottes secrètes au nord de Pad ma g.yang rtse). Il y a une immense falaise appelée rKang gling gang. Il joua du rkang gling. Les sons parvinrent à lHa ris snying phug. lHa btsun découvrit alors des gter ma dans la grotte. Il découvrit le Rig 'zin srog sgrub.

Les Bhoutanais vinrent de nouveau faire la guerre. Ils arrivèrent à Nambong Patam (à l'est de Mangan). Les Lepchas purent repousser les Bhoutanais car ils avaient été convertis. Les Gurkhas revinrent aussi et arrivèrent jusqu'à Geyzing. Il y avait des mchod rten construits par les populations, et les Gurkhas furent repoussés. lHa btsun revint à Do lung, puis il retourna enfin au Tibet où il mourut. Un de ses élèves se trouvait à Lingtem (Haut Dzongu), un autre à Hee Gyathang (Bas Dzongu) et un autre à Tingbong (Haut Dzongu). Ils étaient d'excellents élèves lepchas et avaient appris à maîtriser la grêle. Ils furent très en colère en apprenant que leur maître était mort au Tibet. Ils s'y rendirent et combattirent avec les Tibétains. Ils voulurent ramener le corps de leur maître. La nuit, ils coupèrent la tête de lHa btsun avec leur couteau (bamphuk). Comme ils étaient de puissants pandit, ils pouvaient faire pousser les arbres, arrêter la pluie, etc. Ils arrivèrent à Lachen avec la tête seulement et se reposèrent. De nouveau, ils étaient pris d'une très grande colère de n'avoir pu ramener le corps entier. Ils montrèrent de nouveau leurs pouvoirs et construisirent le mchod rten de lHa btsun. A cette époque, il y avait là une sorte de très vieille étable. Tout le monde fut recruté pour bâtir la dgon pa. Les trois élèves entrèrent alors en état de méditation (thugs dam) et moururent. Un arc-en-ciel brilla, en même temps que le soleil; il plut des fleurs. »

Le narrateur évoque ensuite sa propre *dgon pa* de Mangan et les empreintes de pas du saint dans les rochers tout autour. Il décrit le petit lac qui est sous le bâtiment et tous les maîtres qui vinrent au monastère, dont un lama réincarné du lignage de Nga bdag sempa chen po (Khenpo Tsetup Ngagden Rinpoche). Enfin, il décrit un miracle : du lait sort des tuyaux d'irrigation le jour de la pleine lune; seuls l'obtiennent les individus vertueux. Puis il évoque le rituel du *sKam zhed* :

« Sur tous les vêtements, il y a des poux. Ceux qui étaient sur les vêtements de lHa btsun ne meurent jamais. Ce jour-là, on montre la couronne de lHa btsun, les pendentifs qui ornent sa poitrine, son sceptre et sa coupe crânienne. Lorsqu'on assiste au sKam zhed, on obtient le don de longue vie et la réalisation de ses vœux. C'est une réalisation des vœux de paix que lHa btsun fit pour le Sikkim. Beaucoup de gens sont venus en effet vivre ici et ont pu coexister. Le kochen lo (il emploie à ce moment-là le terme lepcha) est comme un médicament pour les Sikkimais. Les gens voient lHa btsun avec les yeux intérieurs. »

Ici, la première manifestation des pouvoirs ésotériques du saint est la transmutation du corps, qui change de couleur de façon mimétique avec l'environnement. La statuaire de lHa btsun reflète cette variété de couleurs ascétiques qui vont du bleu au vert, métamorphose du saint interagissant directement avec la nature : par mimétisme, tous les éléments naturels se transforment en image du corps du saint (l'épi de maïs), image qui, à son tour, s'imprime dans les rochers et dans le paysage. Une autre manifestation récurrente est l'épiphanie lumineuse du saint qui a un double sens : il agit sur la lumière, il provoque arc-en-ciel et lumière solaire; inversement, il est « vu » avec les « yeux intérieurs », il apparaît en rêve. Mais la narration insiste sur le fait qu'on voit le saint en rêve, et non pas qu'on « rêve de lui ». Cette vision comporte donc un élément conscient. Enfin, lHa btsun a pouvoir sur la vie puisque les poux de ses vêtements lui survivent et qu'il confère la « longue vie » à ses dévôts. En revanche, les pouvoirs du saint peuvent devenir martiaux puisqu'il laisse les ennemis envahir le royaume lorsque le roi n'obéit pas à ses ordres.

lHa btsun est donc lui-même un visionnaire, il voit l'avenir du pays qu'il maîtrise. Il produit à la fin des enseignements tirés des lieux mêmes qu'il a conquis par ses pouvoirs. Le son du *rkang gling* dirige ses pensées, qui atteignent les lieux où seront découverts les enseignements.

Le rêve fait par 'Jigs med dpa' bo est relaté dans l'histoire du Sikkim des 9es souverains, Maharajah Thutob Namgyal and Maharani Dolma of Sikkim¹³; il a été repris à leur propre compte par les héritiers

¹³ *History of Sikkim, op. cit.*, 1908. sThu stobs nam rgyal, l'un des deux rédacteurs de l'Histoire du Sikkim ou 9^{ème} Chos rgyal, naît de la cinquième épouse de Tse phug nam rgyal (lui-même le 7^{ème} Chos rgyal, 1785-1863 : le successeur de Tse phug sera son deuxième fils. Srid kyong nam rgyal, 1819-1874, qui régnera avant sThu stobs nam rgyal).

présomptifs du saint (voir *Récit I*) comme modèle de stratégie centralisatrice et guerrière. Le roi est menacé lui-même de perdre ses pouvoirs s'il n'obéit pas au saint, de la même façon que tous ceux qui font atteinte à la sacralité des lieux ou des objets qui sont en contact à Do lung avec le corps du saint, sont menacés de maladie ou de mort.

A travers les récits transmis oralement qui entourent la biographie de lHa btsun, apparaît de façon récurrente un autre personnage historique important, Mun Salong, que l'histoire lepcha présente soit comme un lettré lepcha, soit comme un chaman¹⁴. A côté de la version lepcha bouddhisée donnée ci-dessus, le récit lepcha suivant (fait par un laïc), insiste sur les modalités du pacte de pouvoir qui fut scellé entre le saint bouddhiste et le sorcier lepcha Mun Salong, lui aussi maître de vie. Dans ce récit recueilli à Hee Gyathang (Bas Dzongu), les Lepchas revendiquent leur autochtonie à travers un lien intrinsèque avec le sol, producteur des ressources et de la vie :

Récit III :

« Mun Salong, l'ancêtre lepcha, rencontra lHa btsun et ils comparèrent leurs pouvoirs tantriques. Mun Salong était capable de venir par le sous-sol, alors que lHa btsun volait au-dessus des montagnes. C'est Mun Salong qui arriva le premier à Konchenchu (le mont Kanchendzonga). Il planta du maïs et prépara une offrande pour lHa btsun. lHa btsun arriva en volant. Il avait son étole rouge (celle qu'on voit sur la statue du monastère de gSang snggas chos gling). Mun Salong cassa un épi de maïs en deux : il donna la partie supérieure à lHa btsun en tant que maître de l'air et de la doctrine, et garda la partie inférieure pour soi, en tant que maître du sol et des plantes.

Mun Salong se rendit ensuite à hKra shis sdings. Il fallait construire un temple, mais il n'y avait pas d'eau. Il urina et produisit des torrents d'eau. C'est depuis ce temps que toute l'eau a séché, après la construction du temple.

¹⁴ Heleen Plaisier, dans l'important catalogue des manuscrits lepcha de la collection Van Manen qu'elle vient de publier (*Catalogue of Lepcha Manuscripts in the Van Manen Collection*, Leiden, Kern Institute 2003 : 19), précise que : « Lepcha tradition has it that the script was invented by the Lepcha scholar thi kung men sa long -Thikung Men Salong-, who is believed to have been a contemporary of Lama Lhatsün Chenpo, i. e. 'Lama Lhatsün Namkha Jimi (1597-1654), the patron saint of Sikkim, considered to be responsible for the conversion of Sikkim to Buddhism ». Elle mentionne également comment c'est sous la rubrique « shaman » que Mun Salong est décrit dans les versions orales qui narrent les mythes (*ibid.*, 22).

IHa btsun fit un rêve : d'épais nuages noirs s'amassaient au-dessus du pays. Il raconta son rêve au roi, qui ne le crut pas. IHa btsun décida alors de « séparer les propriétés » et de tout emporter à Do lung. IHa btsun cacha tous les trésors. Auparavant, il dissimula son rdo rje sous la terre, à Sakyong et à Pentong (villages du Haut Dzongu), pour savoir si l'emplacement était bon. Mais le lendemain, le sceptre était sorti. Mauvais signe. Il fit de même à Do lung, et là, le rdo rje resta sous la terre. Il retourna ensuite à Pad ma g.yang rtse et envoya les trésors. Une déesse qui habitait les lieux, dans un lac en dessous de Do lung, s'opposa à lui. IHa btsun la supplia et la déesse finit par accepter.

Tous les trois ans, lorsqu'on ouvre les boîtes contenant les trésors de IHa btsun, un éclair jaillit, le tonnerre gronde. Un jour, j'ai entendu l'explosion; je suis allé demander à des ouvriers qui travaillaient à la construction d'un pont. Mais ils ne savaient pas d'où cela provenait.

Les Gurkhas attaquèrent Phuntshog Namgyal. IHa btsun interdit désormais aux rois de venir dans son domaine de Do lung sous peine de mort. Mais l'un des rois finit par s'y rendre en allant au Tibet. Il passa par Do lung pour vérifier où étaient les trésors. Ce roi mourut, son mehod rten se trouve à Do lung (au premier étage se trouvent les reliques de IHa btsun et en dessous, celles de Tsephug Namgyal¹⁵). Il n'y avait encore aucun mantra. Après la mort du roi, de nombreux désastres frappèrent le Sikkim. Des abeilles sortaient du corps du roi la nuit, et le matin, elles y rentraient. Le gardien regarda le corps et vit que du sang en sortait. On décida de brûler le corps (les Lepchas enterrent leurs morts). Tout alla mieux. Il n'y avait alors que sept mandal (chef de village) dans le pays de Dzongu. Chaque année, les mandal offraient une puja spéciale : le corps entier d'un cochon, de l'alcool, du riz séché, du maïs, des fruits. Si on ne faisait pas l'offrande, la maladie frappait, les démons sortaient de tous les côtés.

Padmasambhava était aussi passé par ce lieu, à Lachen, un peu en dessous, Chungthang. Là, il y a un endroit appelé Guru Longstok, où Padmasambhava rencontra le Lepcha Thikong Adik. Les Lepcha offrirent des racines tubéreuses (ban thorul); ils discutèrent. « Il y a des Tibétains d'un côté, et beaucoup de Lepchas de l'autre ». Padmasambhava dit qu'il voulait prêcher. Les Lepchas et Padma firent une compétition. A Mangsher, il y a une prairie où pousse

¹⁵ Voir ci-dessus, note 12. A son époque, des raids incessants des Gurkhas ont lieu au Sikkim : le roi installe sa capitale à Tumlong (cf. *History of Sikkim, op. cit.*, p. 70) en 1815 ; les Anglais chassent les Gurkhas. En 1817 est signé le traité de Titalia. Le roi se rend à Lhasa en 1844.

spontanément du millet. On pesa deux feuilles de cette plante sur un plateau. Guru Padmasambhava s'assit sur un des plateaux et se transforma en mouche. Thikong Adik s'assit sur l'autre et se transforma en petit insecte des montagnes. Guru Padma perdit la compétition car il était plus gros. Des murmures de menace parcouraient les rangs des Lepchas. Padma prit alors du riz séché et prouva qu'il pouvait le planter et le faire reverdir. Mais les plantes qui sortiraient mouraient aussitôt. Il le fit, et les Lepchas, effrayés, demandèrent pardon. Padma déclara alors que désormais, les tubercules de la forêt pousseraient en s'enroulant sur eux-mêmes. Après Chungthang, il y a un village appelé Bok : les Lepchas l'ont appelé ainsi du nom de la plante.

Guru Padma avait aussi prédit le futur. Si les Lepchas se conduisaient bien, ils vivraient jusqu'à la seizième génération, sinon, les rois ne dureraient que douze générations, jusqu'à une année « du cochon ». En effet, le douzième chos rgyal était de l'année du cochon. Après viendrait l'année du tigre, celle de l'annexion à l'Inde; puis quelqu'un de l'année du singe viendrait de Chine pour gouverner le Sikkim. sBas yul 'bras mo ljongs signifie non pas « pays caché où pousse le riz » mais « pays prédit par le riz ». La prédiction du tigre est arrivée : les Indiens ont détruit notre pays et maintenant ils construisent des barrages pour le noyer... »

La première partie de ce récit relate la partition des pouvoirs entre lHa btsun et le roi, et parallèlement, entre Bhotias et Lepchas; les Lepchas demeurent les maîtres du sous-sol et des fondations, tandis que les Bhotias maîtrisent l'air et la doctrine. Sont énoncés ensuite les pouvoirs du sorcier sur l'eau et les fondations des temples, et ceux de lHa btsun sur le sceptre et la foudre. Les Lepchas (qui attribuent l'origine de l'alcool et des montagnes au tonnerre), ont reconnu lHa btsun comme le maître de ces forces naturelles, signe de leur conversion. Le narrateur s'attache ensuite à évoquer la conversion des Lepchas au bouddhisme à travers les rites funéraires : on s'est mis à faire des crémations avec la dépouille du roi dont les reliques sont à Do lung (et non plus des enterrements, selon la coutume lepcha). Ce fut l'origine d'un culte aux reliques royales, qui est réitéré lors du *sKam zhed*, devant le *mchod rten* du roi. Ce culte des Lepchas est décrit ainsi par les Bhotias résidant à Dzongu : « Les Lepchas transportèrent le corps du roi depuis Pad ma g.yang rtse jusqu'à Do lung et lui offrirent le corps d'un cochon, la tête d'un taureau et le corps d'un lièvre dépouillé de ses poils. »

Enfin, la dernière partie du récit réitère le mythe de IHa btsun à travers celui de Padmasambhava, qui rencontre aussi un sorcier lepcha, Thikung Adik : la partition initiale entre les ressources du sous-sol attribuées aux Lepchas, et la maîtrise de la doctrine attribuée aux bouddhistes, est justifiée par une divination par le riz qui prend un tour apocalyptique : l'issue du débat est incertaine. Pour les Lepchas du Nord de Dzongu, le rêve de IHa btsun chen po n'indiquait pas une destination fixe. Les *yokmun* lepchas pensent que IHa btsun aurait « fait un compromis ». Il serait d'abord arrivé à Pentong et ensuite seulement, il se serait rendu à Do lung. Le narrateur suggère en fait que les Lepchas n'ont jamais été réellement convertis par le saint. Ce sont surtout ses exploits magiques qui sont mis en exergue par eux.

La revendication de l'établissement d'un centre de diffusion des pouvoirs tantriques de IHa btsun oscille donc entre l'ouest et le nord; les récits lepcha tendent à réaffirmer l'antiquité des pouvoirs de leurs sorciers par rapport à ceux des saints bouddhistes : seul le sorcier lepcha aurait pouvoir sur la vie et la croissance des plantes; quant aux Bhotias, ils assimilent la venue du saint à la légitimité d'un lignage et à la revendication d'une terre et des trésors matériels qui y sont amassés; le prouve encore cet autre récit, complément du *Récit I*, et issu de la même famille :

« Notre ancêtre eut une vision pendant son sommeil. IHa btsun lui apparut et annonça qu'il y aurait un déluge. Il faudrait quitter Do lung et trouver un autre refuge. C'est pourquoi la famille partit s'installer en dessous, à Chanag, à treize kilomètres plus bas. Là, quand l'eau se mit à tomber, seule la statue du Guru Rinpoche qui est dans notre maison put surnager. A côté, il y a un champ qui a la forme d'un yak : on voit les marques de ses sabots dans le sol. Si les paysans (des tenanciers népalais) mangent des racines de yam qui poussent dans ces champs sans notre permission, cette nourriture les empoisonne. »

A ce récit de défense de la propriété par l'impression du corps du yak, qui représente le gardien et la richesse principale des Bhotias, correspond tout un ensemble de récits dans lesquels les Lepchas, soupçonnés de manger les tubercules en question, sont inversement soupçonnés ou accusés d'être eux-mêmes des « empoisonneurs ». Parallèlement, les voleurs qui tentent de s'emparer des trésors du monastère sont soumis à des châtements naturels :

« Sur le chemin de Do lung se trouvent deux maisons lepchas (...) Ces gens fabriquaient du poison, ils empoisonnaient les commerçants. L'un d'eux était mort sur le chemin de Do lung (...). En dessus de Do lung, se trouvent des trésors pétrifiés dans les rochers : ce sont des livres, et les empreintes de mains des voleurs qui tentèrent de s'en emparer. Grâce aux pouvoirs terribles des dieux de Do lung, les voleurs errent éternellement. On avait laissé l'une des cymbales de lHa btsun chen po à Pad ma g.yang rtse, et l'autre au monastère de dBen chen. Les gens mouraient tous de diarrhée. On a compris que les cymbales avaient été volées à Do lung et on les a ramenées. Tout est rentré dans l'ordre. Le plus étonnant est que rien n'est jamais abîmé : mais on a changé les malles de bambou pour des malles de métal ».

Si l'intervention d'une autorité civile et militaire est nécessaire pour conserver les trésors de Do lung, néanmoins, le pouvoir des masques, des statues et des effigies du monastère, tout particulièrement ceux de mDzod Inga, à se protéger eux-mêmes, est un fait largement admis à Dzongu. Un thème de jugement par ordalie apparaît de façon récurrente dans les récits et les mises en garde : les justes et les saints surnagent, tandis que les voleurs qui tentent de s'emparer des trésors et des biens attachés à la personne du saint, *via* celle des propriétaires, sont « empoisonnés » et « avalés » par les rochers et par la terre. Le récit de ces miracles et injonctions divines, répété à satiété, ne constitue pas tant un corpus d'histoires auxquelles on croit, que d'histoires auxquelles on doit croire : il s'agit d'inculquer un certain habitus, un ordre qui a été transmis et qui doit continuer à se transmettre aux descendants afin de légitimer leur statut. Ainsi, les Lepchas, en tant que principaux rivaux des Bhotias pour la maîtrise des ressources dans cette réserve naturelle, sont-ils constamment décrits comme les sauvages barbares des confins, en même temps que les indispensables médiateurs de la continuité du culte de la dépouille royale.

LA FABRICATION DES RELIQUES : *OSTENSIO* ET *TRANSITUS*

Si les récits oraux déploient la gamme des pouvoirs qu'on attribue à lHa btsun, l'autorité du saint appartient exclusivement à un monastère, à une communauté de moines ou de clercs. Ce sont les monastères qui sont les détenteurs des images et de la statuaire de lHa btsun. Ainsi, le mode d'apparition du saint, qui passe par l'étalement au grand jour des trésors, habituellement cachés, ne vise pas tant à raconter l'histoire de

IHa btsun, qu'à en livrer une figuration symbolique qui transcende les contingences de la simple perception. C'est une mise en scène matérielle, imagée et rituelle, tout autant que politique, qui permet cette figuration. Ainsi que l'explique M. J. Mondzain (voir note 2), « on a relativement perdu de vue ce qui pourrait devenir l'objet d'un savoir ».

En effet, à côté des pouvoirs de « déplacement » du saint ou *translatio*, il aurait également celui d'être 'vu' par ses disciples et par les dévôts avec les « yeux intérieurs ». On touche ici directement au pouvoir des reliques et à la faculté de passage ou de transfert (*transitus*) des vœux des dévôts vers le corps du saint, dans son réceptacle reliquaire, pouvoir médiatisé par le fait de montrer (*ostensio*) les vêtements. Certains objets ayant été en contact direct ou indirect avec le corps du saint, ainsi que le corps de certains animaux, assurent ce passage. Réciproquement, le fait de montrer (*ostensio*) les objets lors du rituel du *sKam zhed* s'appuie sur certaines croyances relatives au *transitus*.

Quels sont les objets de dévotion et d'admiration ?

Ce sont les ustensiles du culte bouddhique (*rdo rje*, *rkang gling*, ossements, livres), tous objets qui ont touché le corps de IHa btsun, qui en sont issus ou qui lui ont appartenu, c'est-à-dire des matières du corps humain (vêtements, ornements), d'autres qui lui sont consubstantielles (poux), des instruments du culte, des objets mystérieux et magiques qui se trouvent dans une sorte de surnature (corne de cheval, pierres de foudre), des matières précieuses et brillantes (or, argent, ivoire).

Comment fonctionne le transitus ?

La propension à « voir » le saint et à pouvoir communiquer avec lui est expliquée différemment par les Lepchas et les Bhotias, selon qu'ils sont laïcs ou religieux, installés ou non sur les terres du monastère. Mais la communication avec les esprits, en revanche, se fait chez les uns et les autres par l'intermédiaire d'un « animal véhicule », le *gzung* ou *gzung beug*. Il peut s'agir d'un cochon, tel celui offert par les Lepchas en hommage au *chos rgyal* à Do lung, d'un lièvre (celui qui est entièrement découpé et dépouillé de ses poils) ou encore d'un yak. Lors du rituel du *gzung*, la viande de l'animal sacrifié est entièrement débitée et mélangée à des boulettes de riz séché. Les chamans lepchas (*bongthing*, *mun*, *padim*) offrent aussi aux esprits (*rum*) du gingembre, du poisson séché, des feuillages variés et des céréales, des poissons et

des petits oiseaux desséchés. Toutes ces parcelles d'offrandes sont réparties sur un plateau. Cette offrande, lors du *sKam zhed*, est dite « destinée au roi » car c'est vers le corps du roi que vont les vœux des Lepchas. *lHa btsun* n'a d'importance que pour les lamas lepchas (*yokmun*). Pour les chamans, ce qui importait avant tout étaient les circuits d'offrandes qui circulaient entre la capitale où résidait le roi, les montagnes et les villages lepchas.

Du temps du dernier *chos rgyal*, le père du *bongthing* Nong Thaso, à Tingvong (Haut Dzongu), se rendait ainsi à pied à Gangtok pour offrir la *puja* annuelle au roi. Il revenait avec un yak entier offert par le souverain. On sacrifiait le yak en le découpant entièrement et en le mélangeant à du riz séché. L'offrande était dédiée au mont Konchenbu et transitait par les espaces souterrains. L'année d'après, le *bongthing* retournait à Gangtok, il franchissait les portes de la ville et sur le rocher élevé situé en dessous du palais royal, offrait le bénéfice de l'offrande précédente à l'esprit du roi. Outre la médiation d'un mammifère, yak ou cochon, les Lepchas insistent beaucoup sur celle des insectes et des poissons.

La mythologie leпча permet de comprendre l'importance des poux, en tant que médiateurs de la conscience, et celle des poissons, éminemment liés à la génération et aux femmes. Dans une légende (*gsung*)¹⁶, on raconte comment le chasseur Thing Gwokmu voulut attraper une femme-poisson des lacs. Il ne put l'attraper que grâce au vêtement maternel dont sa mère elle-même lui fit cadeau pour en faire un filet. Lorsqu'il put attraper la femme-poisson des lacs, cette dernière secoua les poux de sa tête qui tombèrent dans le lac et devinrent des poissons. Ces poissons furent considérés désormais comme sacrés et sources de vie. Une autre histoire raconte l'origine de l'alcool et comment une vieille femme avait dissimulé de la levure dans ses cheveux. Le cafard voulut s'emparer de la levure. La vieille femme enferma le cafard sous une hotte renversée, mais ce dernier, qui pouvait voir à travers les mailles de bambou entrelacées du panier, hypnotisa les poux de la vieille femme, qui s'endormit; ainsi, il put lui voler sa levure.

Poux, levure et conscience vitale, étroitement mêlés, circulent à travers les eaux, les lieux obscurs et les espaces souterrains. Ils soulignent l'importance que les Lepchas accordent aux pouvoirs de vie et de reproduction de leurs sorciers, maîtres des espaces cachés, en face des saints bouddhistes, qui se déplacent dans les airs. Les grottes et les

¹⁶ Recueillie en langue népalaise à Hee Gyathang (Bas Dzongu), en août 2003.

lacs sont ainsi pour les Lepchas avant tout des lieux où l'on va pour se soigner, des lieux où la vie elle-même prend son origine.

Tous, Bhotias et Lepchas s'accordent sur l'idée que l'établissement d'un musée pour entreposer les trésors du monastère ne ferait que provoquer maladies et désastres. Les objets les plus investis de pouvoir sont les plus brillants, les pierres précieuses, les diamants, l'or. Les pierres et l'or ont un rapport étroit avec les images dont ils manifestent la puissance active : le joyau reluit, l'éclat de l'or rehausse les peintures et les fresques. En outre, l'action du saint tantriste régule le temps et fait briller le soleil. Un Tibétain (Khampa), qui s'est rendu trois fois au *sKam zhed*, affirme :

« *J'ai tout vu, tous les vêtements, des vêtements usés; il y encore les poux vivants dessus; j'ai vu les clochettes, tous les objets tirés des malles. Lorsqu'on a suspendu les vêtements sur un fil pour les faire sécher, la pluie qui tombait s'est arrêtée tout le temps du séchage. Ensuite, elle a recommencé à tomber.* »

Opposition des modèles de la nature

Si les Bhotias voient dans les montagnes un modèle hiérarchique social, les Lepchas y voient avant tout le lieu des origines et des fins dernières. Pour les premiers, la société est verticale; les offrandes au dieu *mDzod lnga* se font à travers un rituel qui reflète cette structure : la *puja* de *mDzod lnga*, décrite dans le *gnas gsol*¹⁷, commence par le *bsangs* aux dieux d'en haut, les évocations des noms des principaux *gzhi bdag* du Sikkim dont *mDzod lnga* et les offrandes aux gens supérieurs; elle continue par les dieux des montagnes du sud du Sikkim, puis par les dieux qui habitent avec l'homme (*'go ba'i lha lnga*), les *dgra lha*, et se termine par les offrandes (*gser skyems*) aux gens inférieurs.

Chez les Lepchas, la structure des offrandes est circulaire. Les dons venus d'en haut, de la personne du roi, circulent à travers tout le village, et reviennent au roi après être passés par les montagnes, en suivant les chemins qu'empruntent les âmes.

Tandis que pour les Lepchas les richesses sont attachées aux sous-sols (par exemple les racines de certains arbres contenant les empreintes des sorciers, les traces animales des êtres surnaturels habitant les lacs et les grottes), le déploiement des trésors de la nation est pour les Bhotia une partie intégrante de la persona des saints.

¹⁷ *History of Sikkim, op. cit.*

L'hagiographie de lHa btsun insiste sur le fait que les lamas bâtissent tous des monastères et des *mchod rten* : le premier aurait été sGrub sde dgon pa, bâti par lHa btsun, le deuxième le lHa khang dmar po, bâti par mNga bdag, le troisième le monastère de Kathog, et le roi aurait bâti le bKra shis steng kha. Les statues de lHa btsun se trouvent dans les chapelles des grands monastères de Pad ma g.yang rtse et de gSang snggas chos gling, et aux étages supérieurs dans les monastères du nord du Sikkim. Au contraire, pour les Lepchas, les images importantes sont celles qui se trouvent spontanément dans la nature; des statues du Guru Rinpoche se trouvent dans les principales grottes des lieux saints, comme à bDe chen phug par exemple, et sont objet de vénération. Aujourd'hui, les Lepchas se disent volontiers « animistes », afin de retrouver une identité non bouddhiste et non chrétienne. Cet animisme est volontiers décrit comme un amour inconditionnel de la nature. Les Lepchas soulignent l'expressivité propre de la nature à travers la forme des montagnes, qu'ils réfèrent à des éléments de l'univers quotidien; par exemple, à Pentong, le mont Longmyong est « une femme portant son enfant sur le dos » ou encore Ingbongbu, « montagne qui porte l'enfant ». Les cascades sont des métaphores des cheveux des femmes. Les mythes d'origine évoquent le chasseur qui, en se lavant, trouve dans sa main un cheveu de femme recueilli dans une cascade. Il suit le fil et parvient dans une grotte où lui apparaît le roi des serpents, père de la femme qu'il convoite. Il doit subjuguier le serpent pour se rendre maître de la femme de la cascade. Les montagnes, quant à elles, sont produites par la foudre, le tonnerre et les éclairs. Le tonnerre, à son tour, a un rapport direct avec le rire humain : on risque d'être tué par la foudre lorsque l'on rit devant certains animaux, à certains mois de l'année. De même, le tonnerre est le premier à avoir goûté aux boissons alcoolisées fabriquées par les hommes; la foudre peut-être subjuguée grâce à l'aspersion d'alcool dans une pièce. La montagne et les forces qui l'habitent sont en rapport direct avec la vie des hommes. Pour accéder aux montagnes, on doit emprunter des voies souterraines, des grottes et des lacs. Cheveux, cascades, serpents ressortent de l'univers des femmes; pics, tonnerre, alcool, de l'univers des hommes. Tandis que les Bhotias vénèrent les masques et les effigies, les Lepchas vénèrent les ombres, les abris sous roches, les eaux et les racines des arbres.

LES USAGES POLITIQUES DU CULTE

Les rêves du saint, les visions des pèlerins, l'*ostensio* des reliques, jouent donc un rôle d'opérateur logique en même temps qu'idéologique. Ils rapprochent des images différentes, des récits multiples, leur assignent une place dans la hiérarchie des objets de dévotion, et surtout, ils permettent de modifier constamment cette hiérarchie. C'est ainsi que les prétendants à la garde du saint et à la possession du domaine de Do lung, reconstituent une généalogie de leurs propres ancêtres à la mesure de la généalogie royale, en lui donnant un sens de fondation de pouvoir sur la communauté. Historiquement, la position des *chos rgyal* a toujours changé, de même que les thèmes de la dévotion, le nombre des images et les groupes qui en assurent la production. Dans l'histoire du Sikkim, les *dgon pa* et les statues sont tout autant des monuments érigés à la gloire du monarchisme et de ses fonctions politiques, que des jalons dans l'histoire collective des rêves. Étroitement associées au mythe de fondation de la royauté et à la centralisation opérée par l'expansion de la doctrine bouddhique rNying ma pa, leurs emplacements ont néanmoins sans cesse varié, de même que l'importance des ordres rNying ma pa chargés de diffuser les enseignements secrets de lHa btsun.

Dans l'Histoire du Sikkim des souverains¹⁸, la présentation de la biographie de lHa btsun insiste sur les pouvoirs miraculeux du saint et contribue à propager la sainteté du culte de la personne même des souverains, dépositaires du bénéfice du culte des dieux montagnes attachés aux lieux où médita lHa btsun.

« (...) fondateur du rDzogs chen au Sikkim, lHa btsun chen po nam mkha' 'jigs med (...) est né à Jarpa dans le sud du Tibet, dans le village de lHa yul gzhi rab. Son père est Chos skyong mgon po et sa mère Yid 'ong bu. Il est né l'année de l'oiseau de feu en 1597 AD. Il reçut les enseignements de bSod nams dbang po, Rig 'dzin 'ja tshon snying po (1585-1656) et de Padma legs grub.(...) Il répara six fois le monastère de bSam yas. Il reçut les révélations de textes cachés gTer gсар, Dag snang et dGongs gter. Dans l'oracle de Thang lha, son apparition est prédite : par la grâce de Chenrezig (sphyan ras gzigs) et de Indra, un

¹⁸ *History of Sikkim* (1908), *op. cit.*, p. 20. Va Chos rgyal sThu stobs mam ryal & rGyal mo Ye shes sgröl ma, lBras ljongs rgyal rabs, The Tsuklakhang Trust, Gangtok, Sikkim, 2003 p. 37 sq.

être céleste *naïtra*, nommé *Kun dga' snying po*, qui ouvrira les cols dans les montagnes du pays caché. Il partit de *Kong bu* et vint au *Sikkim*, accompagné de 35 disciples, proclamant que le moment était venu de pénétrer dans le pays caché. Il se rendit d'abord à la grotte de *Mag blo bde plug*, où il célébra une cérémonie de bénédiction, et s'en revint. Il eut une vision à *Rong mo lding*, l'année du singe de bois; l'année suivante il fut dirigé par le grand *gTer ston 'Ja tshon snying po* pour servir tous les êtres humains, le 25^e jour du 12^e mois, au monastère de *Bang ri bkra shis 'od 'bar*(...). Il entra au *Sikkim* le 13^e jour du 5^e mois de l'année du chien de feu et arriva au voisinage de *Shel mkhar rgyal rtsi*. Il eut une vision du *Sikkim* à travers les nuages. Il se vit traversant les pâturages et les villages du Tibet en rapide succession et à la fin, illuminé par ces visions, il offrit un mandala de remerciement; il vit alors un cygne blanc venant du *Sikkim* et il eut une longue discussion avec lui; l'oiseau, émané d'un être divin, lui apprit les noms des différents lieux du *Sikkim* et leur nature sacrée. Les anciens disent que c'est là que fut composé le *gNas gsol*, le guide des lieux saints du *Sikkim*. Tandis qu'il séjournait dans la grotte de *Nyams dga' tshal*, le premier lama de la secte *Ka thog* nommé *Ka thog pa Kun tu bzang po* arriva par le col de *rKang la nang ma* et le voisinage de *sPre gyab lag*; comme il ne trouvait pas de chemin, il se dirigea vers *rDzong ri*, où il vit les falaises de *rKam pa khab rag*, la chaîne qui s'étend à l'ouest des monts *Kabru* jusque vers la rivière *Ra nthong chu*. Il n'y avait pas de chemin par là non plus. Il revint sur ses pas à *Nyams dga' tshal*, où il rencontra *lHa btsun*. *Ka thog* dit à *lHa btsun* qu'ils devaient s'en retourner car il n'y avait pas de chemin (...). Mais *lHa btsun* lui répondit que le col du nord lui était réservé à lui, tandis que *Ka thog* devait ouvrir le col de l'ouest. *lHa btsun* passa par le *rKang la nang ma*, et grâce à ses pouvoirs magiques, il traversa droit sur les précipices, au dessus du mont *Kabru* et au dessus du *sPre gyab lag*, devant les yeux de ses disciples. Il ne revint pas pendant sept jours et ils conclurent qu'il avait péri dans les précipices. Ils commencèrent à faire son deuil et édifièrent un men dongs. Alors qu'ils l'avaient terminé et qu'ils s'en retournaient, ils entendirent résonner son *rkang gling*. Il revint trois semaines après, (...) de la même manière dont il était parti, et ses disciples crurent en lui. Un col fut ouvert miraculeusement à *rDzong ri* (...). Il arriva ensuite à *Yuk sum nor bu sgang* le 3^e jour du 10^e mois. Le second lama, *Ka thog Kun tu bzang po*, était le plus haut lama du monastère *rNying ma pa* de *Ka thog rDo rje gdin* (...). Sa venue a été également prédite par *gTer ston Ratna gling pa*. (...) Il vint à travers le *dBus* et le *gTsang* et explora les cols

nord et est conduisant au Sikkim (...). Il vint finalement par le col de Singalila. (...) Le troisième lama, nommé mNga' dbag sems dpa' phun tshogs rig 'dzin était d'ascendance royale, de la région de Gu ge. (...) Le 25^e jour du 3^e mois du cheval d'eau, il vint de gZHis ka rtse et subjugué les esprits locaux. Il parvint au Sikkim le 3^e jour du 8^e mois de cette année, à Yuk sum nor bu sgang. (...) Certains disent que le lama mNga' dbag vint du Népal, après avoir été le guru du roi gorkha et le prêtre domestique du roi magar. Mais en fait cet événement se produisit plus tard. lHa btsun chen po les réunit [et procéda au couronnement du roi Phun tshogs rnam rgyal]. »

Le roi du Sikkim fut donc consacré comme un çakravartin, un roi selon le dharma. L'identité politique du pays s'est constituée à partir de cette imposition d'un ordre spirituel enraciné dans les monuments, qui sont décrits dans les récits oraux comme des émanations directes des pouvoirs des saints et des sorciers locaux mis à leur service. Dans l'Histoire du Sikkim, bKra shis sdings est décrit comme le lieu central de propagation de la doctrine¹⁹ : un arc-en-ciel apparaît, et le roi et les lamas construisent le mChod rten mthong ba rang 'grol (qui libère par la seule vue). L'arrivée de lHa btsun est prédite dans le *dGongs 'dus*, ainsi que sa rencontre avec le sorcier Thi Kong Salang à Chu dkar spang gshongs, puis à Khrag 'thung rong et Phag mo rong, ainsi que Lha ris snying phug et Yang gsang phug, et enfin bDe chen phug. Des traces miraculeuses de Thi Kong Salang apparaissent aussi comme autant de témoignages historiques, des traces de pied à Khrag 'thung rong, et des bosquets de bambou qu'il planta.

La direction des domaines de Do lung ne daterait en fait que de la première décennie du 20^e siècle. Une famille fut chargée de la garde et de l'entretien du monastère, et a revendiqué les terres lepchas, traditionnellement inaliénables et propriété privée de la reine. Cette occupation a tendu à éliminer les Lepchas dans des régions plus reculées encore. Un mouvement général de reviviscence identitaire a touché à la fois toutes ces populations minoritaires du nord, ainsi que les anciens possesseurs de domaines qui subsistaient à travers une forme de commerce ritualisé, enraciné dans le culte de dieux du sol et des montagnes. L'image des saints bouddhistes demeure une référence essentielle à ce passé revalorisé, mais les modalités du culte ont changé sous les transformations internes des écoles bouddhistes et les rénovations incessantes des monastères. Les rites bouddhiques sont

¹⁹ Voir Saul Mullard, 2003, *op. cit.*

toujours axés autour du don et de l'échange des produits et des ressources locales, mais privilégient les donations extérieures, embrassant un univers international élargi aux riches entrepreneurs étrangers (Taïwan, Hongkong, Europe). La colonisation externe par l'Empire britannique, qui a modifié considérablement la répartition des terres et la juridiction, en introduisant de nouveaux colons indo-népalais, s'est doublée d'une colonisation interne par les nouveaux migrants, tibétains et indiens. La reviviscence du culte des reliques et les récits merveilleux qui l'entourent sont largement alimentés par un désir de contrôle politique de l'État sur les ressources nationales.

CONCLUSION

Dans cette analyse de la fonction anthropologique de l'image de lHa btsun, nous avons essayé de prendre en compte trois aspects du saint : la statue ou effigie matérielle, le corps-reliquaire et la personne céleste, pour rendre compte de toute la structure de référence autour de l'image : le sujet figuré (le support, les matériaux), sa mobilité, les lieux de son exposition, l'identité des possesseurs de l'image et les usages dont elle est l'objet sont autant d'éléments importants dans l'élaboration du mythe dont il fait l'objet.

Ce mythe s'élabore en premier lieu à partir de la translation du saint jusque vers son lieu d'élection propre. Ce mythe est entretenu par les récits de ses exploits merveilleux. L'ostension des reliques est inventée ensuite par tous ceux qui ont intérêt à maintenir l'intégration du royaume dans ses pratiques religieuses, ancrage pour le maintien d'un ordre social tournant autour du culte de la personne royale. Ce culte a des référents variés, voire même antagonistes, pour les Lepchas et les Bhotias. Ces populations attachent des valeurs différentes aux échanges de ressources et ont une vision différente de la nature. Si, pour les Bhotias, le déploiement des trésors de la nation est une partie intégrante de la *persona* des saints, pour les Lepchas, relégués par la conquête à une place politique inférieure, l'image sainte n'est qu'un élément de la nature, dans laquelle on vénère surtout les traces des anciens chamans, les espaces noirs et souterrains, l'épaisseur des forêts, là où les Bhotias vénèrent les lieux lumineux, métaphoriquement représentés par les miracles opérés par le saint. En témoignent les cultes aux montagnes des uns et des autres, qui passent respectivement par les airs et par les souterrains. Enfin, l'hagiographie du saint, retravaillée par ses héritiers présomptifs, a servi de garantie pour la reconstitution d'un royaume

entraîné de se désagréger, et pour la mainmise sur des ressources et des domaines dont le sens n'était plus lié à la relation avec un corps royal, mais à de l'argent, dominé par des forces coloniales extérieures. Cette décadence royale s'accompagne de visions apocalyptiques qui se déploient également sous forme de thèmes divinatoires, intégrés dans le mythe de l'Ha btsun.