

ÉCOLE DOCTORALE 519 Perspectives Européennes

[UMR 7367 DynamE]

THÈSE présentée par :

Lucie VIGNON

soutenue le : **19 novembre 2021**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Anthropologie sociale et culturelle

Processus et enjeux des transmissions et des pratiques du savoir médical tibétain au
Népal

THÈSE dirigée par :

M. MONNERIE Denis

Professeur émérite, université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. de GRAVE Jean-Marc

MCF, université Aix-Marseille

Mme LETIZIA Chiara

Professeure, Uqam, Canada

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. RAMBLE Charles

Professeur, EPHE

Mme MERCAN Aline

Docteure et anthropologue, université de Grenoble

M. SIHLE Nicolas

Chargé de recherche, CNRS

Résumé

Ce travail décrit et analyse les mutations dans la manière de transmettre et de pratiquer la médecine tibétaine (tib. *so ba rig pa*) au Népal, et contribue aux travaux anthropologiques sur les redéfinitions des modes de transmission de la médecine tibétaine, menés en Région autonome du Tibet, en Inde et au Népal. Mes recherches montrent que la variété des cadres de transmission favorise une diversification des rapports aux valeurs et à la pratique de la médecine tibétaine qui sont fonction, du moins en partie, du type de transmission.

A travers divers facteurs, dont les influences du gouvernement tibétain en exil et les reconfigurations opérées en Chine, un mode de transmission plus formalisé des principes et de la pratique médicale tibétaine au Népal s'est développé à partir des années 1990 qui diffère du canal traditionnel de transmission à « dimension non formelle » (Grave, 2012), au travers de lignées médicales (tib. *rgyud pa*), jusqu'alors prévalant au Népal. J'observe également un troisième type de transmission que je qualifie d'« hybride », dans lequel en plus d'un savoir transmis de père en fils, le praticien, ou *amchi* (tib. *em chi*), participe à un enseignement à « dimension formelle » (*ibid.*).

Ce travail a été élaboré à partir d'un terrain ethnographique dans le village himalayen de Dzar dans le Mustang du sud, au Népal, dans lequel j'ai observé les modes de transmission et pratiques d'une lignée d'*amchi*, père et fils aîné, et d'un troisième médecin pratiquant au monastère du village. J'ai, en parallèle, suivi l'un d'eux, le fils aîné de la lignée, en dehors de la localité, lors de ses pérégrinations médicales en France. D'autres *amchi* du Népal ont été interrogés, ainsi qu'un *amchi* réfugié tibétain de Katmandou, que j'ai pu suivre aussi en France, lorsqu'il a décidé de s'y installer.

Les données recueillies m'ont permis d'apporter un éclairage pour l'analyse des articulations entre les modes de transmission, en explorant notamment les mutations entre une transmission non formelle et une transmission formelle, entre deux générations d'une même lignée d'*amchi*. Outre la comparaison des pratiques actuelles de l'*amchi* senior, dont les activités thérapeutiques incluent la conduite de rituels, et de celles de son fils aîné, dirigées vers une pratique médicale tibétaine au village et en Occident, je mobilise une approche biographique fondée sur l'analyse du parcours de vie de chaque membre de la famille de ces deux *amchi*, associée à de l'observation participante, de manière à situer les pratiques médicales dans leur cadre social et spatio-temporel. Il est ainsi possible de mettre au jour la position liminale de l'*amchi* de la jeune génération – y compris à travers l'outil d'analyse qu'est la chaîne opératoire. Plus généralement, je rends compte des différents modes d'intégration professionnelle des *amchi* dans le Népal contemporain, selon le type de transmission et selon leur pratique.

Ces recherches mettent en évidence les mutations et les innovations dans les processus de transmission de la médecine tibétaine et les pratiques qui en découlent. Elles mettent en avant le développement de nouvelles activités des *amchi*, ainsi que la spécialisation sur la seule pratique médicale (i.e. une distanciation avec l'activité rituelle), mais aussi la redéfinition de l'éthique altruiste du praticien que peut entraîner l'apprentissage à dimension formelle, en contraste avec un apprentissage non formel, menant à une pratique intégrée dans le tissu social. Le travail proposé replace également les *amchi* de la lignée étudiée dans leur cadre familial et leurs interactions, ainsi que dans leur histoire passée, afin d'échapper à la vision d'un *amchi* isolé et autonome. Il interroge la position désormais liminale de certains *amchi*, et questionne les phénomènes d'hybridité qui résultent des rencontres entre *amchi* et patients occidentaux.

Mots-clés : Médecine tibétaine ; Népal ; *amchi* ; modes de transmissions ; pratiques ; liminalité ; spécialisation ; innovations

Abstract

This work describes and analyzes changes in the way Tibetan medicine (tib. *so ba rig pa*) is transmitted and practiced in Nepal. It contributes to anthropological studies on redefining the modes of transmission of Tibetan medicine in the Tibet Autonomous Region, India, and Nepal. My research shows that the variety of transmission frameworks favors a diversification of relationships towards the values and practice of Tibetan medicine, which rely, at least in part, on the type of transmission.

Through various factors, including influences from the Tibetan government in exile and reconfigurations in China, a more formalized mode of transmission of Tibetan medical principles and practice in Nepal has developed from the 1990s onwards, differing from the traditional channel of transmission with a "non-formal dimension" (Grave, 2012), i.e., through medical lineages (tib. *rgyud pa*) – the latter having previously prevailed in Nepal. I also observe a third type of transmission that I describe as "hybrid", in which in addition to knowledge passed down from father to son, the practitioner, or *amchi* (tib. *em chi*), participates in teaching with a "formal dimension" (*ibid.*).

This work is based on an ethnographic fieldwork in the Himalayan village of Dzar in Southern Mustang, Nepal, during which I observed the modes of transmission and practices of an *amchi* lineage – father and eldest son – and a third practitioner working in the village monastery. In parallel, I followed one of them, the eldest son of the lineage, outside the locality, during his medical practice travels in France. Other *amchis* from Nepal were interviewed, as well as a Tibetan refugee and *amchi* from Kathmandu, whom I was also able to follow in France, when he decided to settle there.

The data collected allows me to shed light on the articulations between the modes of transmission, by exploring the mutations from a non-formal to a formal transmission, between two generations of the same *amchi* lineage. In addition to the comparison of the current practices of the senior *amchi*, whose therapeutic activities include the conduct of rituals, with those of his eldest son, directed towards a Tibetan medical practice in the village and in the West, I mobilize a biographical approach based on the analysis of personal life narratives of each family member of these two *amchi*, associated with participant observation, in order to situate the medical practices in their social and spatio-temporal context. In this way, it is possible to reveal the liminal position of the younger *amchi* – including through the use of operational sequences ("chaîne opératoire") as an analytical tool. More generally, I account for the different modes of professional integration of *amchis* in contemporary Nepal, in relation with the type of transmission and the nature of their practices.

This research highlights the mutations and innovations in the processes of transmission of Tibetan medicine and the practices that result from it. It highlights the development of new activities of the *amchi*, as well as the specialization on the sole medical practice (i.e., a detachment with the ritual practice), but also the redefinition of the altruistic ethics of the practitioner that a formal learning can favorize, in contrast with a non-formal learning, leading to a practice integrated in the social web. This work also places the *amchis* of the studied lineage back into their family setting and in their interactions, as well as in their history, in order to escape the vision of an isolated and autonomous *amchi*. It questions the now liminal position of certain *amchis*, as well as the hybridization phenomena that result from the encounters between *amchis* and Western patients.

Key words: Tibetan medicine; Nepal; *amchi*; transmission modes; practices; liminality; specialization; innovations

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier l'Ecole Doctorale 519 de l'université de Strasbourg pour m'avoir octroyée un contrat doctoral, et l'Ecole Française d'Extrême-Orient (EFEO) pour ses deux bourses de terrain accordées, précieuses pour mes recherches au Népal.

J'adresse de tout cœur mes remerciements à Denis Monnerie, professeur émérite de l'université de Strasbourg, qui m'a encadrée tout au long de cette thèse, toujours avec bienveillance et honnêteté et en me partageant ses brillantes intuitions. Qu'il soit aussi remercié pour son soutien permanent, ses heures passées à me relire et ses encouragements, plus que salutaires en fin de rédaction.

Je remercie également Charles Ramble, directeur d'études de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE), pour m'avoir suivie et soutenue durant ce travail. J'exprime ma gratitude pour son aide précieuse et ses importants conseils et enseignements.

Mes remerciements s'adressent aussi à Agnès Clerc-Renaud, aujourd'hui professeure à l'université de Guyane, pour m'avoir appris la précision et la rigueur dans le travail ethnographique. Je la remercie également pour ses conseils toujours avisés, sa disponibilité et son suivi ponctuel mais efficace.

J'adresse tout particulièrement ma reconnaissance à Adrien Manlay, hydrogéologue au Bureau de recherches géologiques et minières (BRGM) des Hauts-de-France, pour les cartes géographiques qu'il s'est proposé de réaliser, toujours avec la minutie et l'application qui le caractérisent.

Je remercie les professeurs rencontrés tout au long du parcours, ainsi que les rapporteurs et les membres du jury pour leur présence et leur participation à cette soutenance.

Toute ma gratitude se dirige évidemment vers mes interlocuteurs du Népal et du village de Dzar, sans qui ce travail n'aurait pu aboutir. Je les remercie de m'avoir accueillie avec bienveillance et d'avoir tout fait pour que je me sente chez moi.

Mes remerciements vont aussi à Nathalie pour m'avoir soutenue et aidée à retrouver la motivation nécessaire à la finalisation de ce travail.

En dernier lieu, je tiens à remercier ma famille pour son soutien sans faille, mais aussi mes amis, collègues et colocataires pour avoir simplement été présents tout au long de ce parcours pour m'écouter, m'héberger lors de mes séjours à Paris et prendre soin de moi.

Note sur la traduction et la transcription

La transcription du tibétain écrit ne reflétant que peu la prononciation de la langue, je recours, dans le texte, à une orthographe phonétique simplifiée, très proche de celle proposée par la Bibliothèque tibéto-himalayenne (Tibetan-Himalayan Library, THL)¹. Les différences portent principalement sur la distinction entre consonnes aspirées et non aspirées.

La plupart des lettres utilisées se prononcent comme en français. Les exceptions sont les suivantes :

- *ch* se prononce *tch*
- *j* se prononce *dj*
- *sh* se prononce *ch*
- *ö* et *ü* se prononcent comme en allemand
- *u* se prononce *ou*
- *e* se prononce *é*
- *ng* se prononce comme l'anglais « king »

La translittération est indiquée entre parenthèse à la suite du terme transcrit, et est précédée de l'abréviation « tib. ». La translittération est établie selon le système courant, qualifié de « convention Wylie »². Néanmoins, lorsque la capitalisation d'un terme est nécessaire en français, elle sera portée en tibétain sur la consonne radicale et non sur la première lettre du terme comme le préconisait T. Wylie.

La transcription d'un terme en dialecte local, nommé *dzardzongke*, use également d'une orthographe phonétique simplifiée (la prononciation s'éloignant souvent de celle du tibétain standard) et est précédée par l'abréviation « dz. ».

Les termes sanskrits et népalais sont rendus sans leurs marques diacritiques et sont précédés des abréviations « skt. » et « nép. ».

Si mes interlocuteurs ont employé des termes anglais, ceux-ci sont précisés entre parenthèses et précédés de l'abréviation « eng. ».

J'emploie également l'abréviation « litt. », pour littéralement.

¹ Pour une description détaillée de cette norme, cf. N. Tournadre et D. Germano, « THL Simplified Phonetic Transcription of Standard Tibetan » (Tournadre et Germano, 2003).

² Système élaboré par T. Wylie en 1959. Il faut préciser, néanmoins, que le système de base est identique à celui utilisé par René de Nebesky-Wojkowitz (1956), la différence portant sur la capitalisation (Cantwell et Mayer, s. d., « Note on Transliteration », article en ligne).

Sommaire

RESUME	2
ABSTRACT	3
REMERCIEMENTS.....	4
NOTE SUR LA TRADUCTION ET LA TRANSCRIPTION	5
SOMMAIRE.....	6
LISTE DES ILLUSTRATIONS	11
INTRODUCTION	14
PARTIE I. LA MEDECINE TIBETAINE. HISTOIRE ET PRESENCE DANS LE MUSTANG CONTEMPORAIN, NEPAL	46
Chapitre 1 - Les développements historiques de la médecine tibétaine.....	47
1.1. LA PERIODE IMPERIALE : SYNCRETISME DE SAVOIRS MEDICAUX	47
1.2. LA PROPAGATION TARDIVE DU BOUDDHISME ET LES INFLUENCES INDIENNES SUR LA MEDECINE TIBETAINE	50
1.3. LE 12 ^{EME} SIECLE : YUTHOK LE NOUVEAU ET LE <i>GYÜSHI</i>	51
1.4. LE REGENT DU 5 ^{EME} DALAI-LAMA ET L'UNIFORMISATION DU SAVOIR MEDICAL TIBETAIN	52
1.5. L'ENTREE DANS LE 20 ^{EME} SIECLE : LES PREMIERS CONTACTS AVEC LA BIOMEDECINE	54
1.6. MILIEU DU 20 ^{EME} SIECLE : L'ARRIVEE CHINOISE ET LE DEVELOPPEMENT DE LA MEDECINE TIBETAINE HORS FRONTIERES	55
1.7. LA MEDECINE TIBETAINE EN CHINE DEPUIS LE MILIEU DU 20 ^{EME} SIECLE : SECULARISATION ET COMMERCIALISATION	58
1.8. LES <i>QUATRE TANTRA</i> OU <i>GYÜSHI</i> ET LE <i>BUMSHI</i>	62
1.9. SYNTHESE	66
Chapitre 2 - Le Népal et le district du Mustang ou <i>Lo</i> : carrefour d'influences	68
2.1. HISTOIRE DU MUSTANG ET DU BARAGAON	74
2.1.1. Lo et Serib	74
2.1.2. Le Royaume de Lo	77
2.1.3. Le Bas-Lo s'émancipe des souverains de Monthang.....	78
A) <i>Contexte de l'entretien avec meme Namkha</i>	79
A) <i>La chronique</i>	80

2.1.4. L'intégration au royaume de Jumla	84
2.1.5. L'annexion Gorka	84
2.1.6. Le règne Rana	85
2.2. LA RELIGION BÖN	87
2.2.1. Le bön pour les bönpo	87
2.2.2. Le bön pour les chercheurs occidentaux	89
2.2.3. Questionnements sur les origines du bön	91
2.2.4. Le bön et le bouddhisme	92
2.2.5. Les « Neuf Voies du Bön »	92
2.2.6. La présence du bön au Mustang	94
2.3. LE CONTEXTE DU MUSTANG ACTUEL	71
A) <i>Le Haut et le Bas-Mustang</i>	71
B) <i>Le Mustang dans l'administration nationale</i>	71
2.4. LA COMPOSITION DU MUSTANG	68
2.4.1. Baragaon	68
2.5. SYNTHÈSE	94

Chapitre 3 - Le contexte ethnographique de l'étude : le Bas-Mustang et le village de Dzar ... 96

3.1. LE VILLAGE DE JHARKOT OU DZAR	98
3.1.1. Les <i>amchi</i> du village	103
3.1.2. Les autres protagonistes importants	107
3.2. LE VILLAGE DE DZAR : CONTEXTE ECONOMIQUE, SOCIAL ET POLITIQUE	108
3.2.1. L'économie	108
A) <i>L'agriculture</i>	109
B) <i>Les migrations</i>	110
C) <i>Les autres activités</i>	111
3.2.2. Les relations sociales	111
3.2.3. L'organisation sociale au Baragaon	113
A) <i>La hiérarchie des statuts à Dzar : visions et pratiques villageoises</i>	113
B) <i>La hiérarchie des statuts au Baragaon</i>	124
C) <i>La hiérarchie des statuts au Tibet</i>	126
D) <i>La place des habitants du Baragaon dans la hiérarchie nationale de 1854 et les constitutions ultérieures</i>	127
E) <i>Note sur les bas-statuts du Baragaon</i>	128
F) <i>Caste ou strate : le positionnement des auteurs</i>	129
G) <i>La place de la famille d'amchi Yuthok dans les gyüpa de Dzar</i>	133
H) <i>La résidence : drongpa, mepta, khaldura et shalunga à Dzar</i>	134
I) <i>La transmission d'une drongpa au Baragaon</i>	137
J) <i>Les khaldura et mepta dans le reste du Baragaon</i>	138
K) <i>L'organisation politique à Dzar</i>	138
3.2.4. Les mariages	140

A) Les mariages préférentiels	140
B) Les différents types de mariage	142
C) La place de la femme	144
3.3. SYNTHESE	145
PARTIE II. TRANSMISSIONS ET PRATIQUES DE LA MEDECINE TIBETAINE DES	
AMCHI NEPALAIS	147
Chapitre 4 - Pratiques non formelles de la médecine tibétaine au Mustang	148
4.2. LES PRATIQUES THERAPEUTIQUES DE YUTHOK	148
4.2.1. Entre « rituel » et « médecine »	149
4.2.2. La pratique médicale de Yuthok	153
A) Description d'une consultation médicale par Yuthok	155
4.2.1. Les pratiques de ngakpa de Yuthok	157
A) « 'Couper' les mauvais esprits » ou tsam chö (tib. mtshams gcod)	158
B) L'exemple d'un rituel d'expulsion (tib. zlog)	160
C) Considérations sur le rituel en général	192
4.3. SYNTHESE	197
Chapitre 5 - Pratiques hybrides de la médecine tibétaine au Mustang et en France	200
5.1. LES PRATIQUES HYBRIDES DE LA MEDECINE TIBETAINE AU MUSTANG	200
5.1.1. L'hybridité culturelle	201
5.1.2. Les visions de l'Occident par les villageois	205
5.1.3. L'analyse de la chaîne opératoire de la fabrication d'encens médicinal	206
A) La description de la chaîne opératoire	208
B) Une production qui révèle la position liminale de Nyima	214
C) Une « identité médicale » familiale ? Réflexions sur le concept d'identité appliqué à Dzar	220
5.2. SYNTHESE	223
5.3. LES PRATIQUES HYBRIDES DE LA MEDECINE TIBETAINE EN FRANCE	225
5.3.1. Le séjour d'un médecin tibétain dans un monastère en France	226
A) Le monastère et ses adeptes	226
B) Le massage tibétain ou le traitement (tib. dpyad) par l'application externe (tib. byug pa)	228
C) Les consultations médicales auprès de patients occidentaux à Dzar et au monastère de Shenten	240
D) Le malentendu	248
E) Le processus dialogique	248
F) La traduction	249
G) L'appropriation	250
H) Entre malentendus, dialogiques, traductions, accommodations et appropriations	251
5.3.2. Innovations et réflexions d'amchi Nyima	254
A) Praxis personnelle : rapport original au monde qui l'environne	255
B) Vision de lui-même et de sa pratique	257

5.4. SYNTHÈSE	258
Chapitre 6 - Transmissions et pratiques formelles de la médecine tibétaine au Népal	260
6.1. L'ÉCOLE AMCHI DE DZAR : ORIGINES, DÉVELOPPEMENTS, ÉVOLUTIONS	261
6.1.1. Le fonctionnement de l'école de Dzar	263
6.1.2. Le parcours d'un ancien élève de l'école de Dzar	265
6.2. LE PARCOURS D'AMCHI NGAWANG DU MONASTÈRE DE DZAR	267
6.2.1. La pratique de Ngawang au monastère de Dzar	269
6.2.2. Les difficultés du métier d'amchi	270
6.3. LE PARCOURS D'AMCHI NAMGYAL, REFUGIÉ TIBÉTAIN : DE BODNATH À PARIS	271
6.4. LA RECHERCHE D'UNE RECONNAISSANCE ÉTATIQUE	275
6.4.1. L'Himalayan Amchi Association (HAA)	276
6.4.2. Les visions critiques de certains amchi sur l'HAA	279
6.4.3. Le Sowa Rigpa International College	281
6.5. ANALYSES ET SYNTHÈSE	282
Chapitre 7 - Analyse des évolutions des transmissions et des pratiques de la médecine tibétaine au Népal	291
7.1. LE RECUEIL DES RECITS DE VIE CROISÉS DE LA FAMILLE D'AMCHI NYIMA	293
7.1.1. Conversation collective avec <i>meme</i> Namkha, <i>ipi</i> Mentok et Dawa : vision des générations passées	295
7.1.2. <i>Amchi</i> Yuthok : récit de vie et mode de pensée	299
A) <i>Enfance et formations</i>	301
A) <i>Les lieux de résidence</i>	307
B) <i>Les textes médicaux connus de Yuthok</i>	312
C) <i>La pratique médicale et autres activités</i>	316
D) <i>La vision de son fils amchi Nyima</i>	319
E) <i>Vision des amchi du monastère de Dzar</i>	321
7.1.3. Le récit de vie de Namkha	324
A) <i>L'enfance</i>	325
B) <i>Le récit des trois décès</i>	326
C) <i>Les activités médicales</i>	330
D) <i>Caractère des parents</i>	333
7.1.4. Le récit de vie d'amchi Nyima	339
A) <i>La jeunesse et les premiers apprentissages</i>	339
B) <i>L'école de médecine de Dhorpatan</i>	341
C) <i>Les activités médicales</i>	345
D) <i>Une vision conservatrice</i>	346
7.1.5. Le récit de vie de Kunga	350
7.1.6. Le récit de vie de Dawa	354
A) <i>Les souvenirs</i>	355

B) <i>Les relations familiales</i>	356
C) <i>Amchi Nyima</i>	357
7.2. ANALYSE GENERALE DES RECITS DE VIE DES MEMBRES DE LA FAMILLE D'AMCHI NYIMA	358
7.2.1. La transmission des savoirs : éléments théoriques.....	359
A) <i>Les dimensions formelle et non formelle de la transmission</i>	359
B) <i>L'importance du contexte de transmission et le concept d'affordance</i>	363
C) <i>La dimension éthique de la transmission</i>	365
7.2.2. Les évolutions des perceptions des valeurs de compassion et de mérites : du don à la rémunération	368
A) <i>Les rétributions passées des services médicaux et rituels</i>	368
B) <i>L'hybridité organique : entre mérite et rémunération financière</i>	375
7.2.3. Les mutations du rôle social de l'amchi	381
A) <i>Définir le rôle social d'un amchi</i>	381
B) <i>Le processus de professionnalisation de la médecine amchi</i>	386
7.2.4. Une remise en question du rituel et des mauvais esprits ? La notion de <i>namtok</i> au village de Dzar	392
7.3. SYNTHESE	399
CONCLUSION	403
Références	419
GLOSSAIRE AVEC LA TRANSLITTERATION WYLIE DES TERMES TIBETAINS	435
ANNEXES	442

Liste des illustrations

Cartes

Carte 1 : Empire tibétain, fin du 8 ^{ème} siècle, début du 9 ^{ème} siècle.....	50
Carte 2 : Localisation du district du Mustang au Népal	69
Carte 3 : Carte du district du Mustang avec les enclaves du Haut-Lo, du Baragaon, du Panchgaon et de Thak	70
Carte 4 : Subdivisions du Népal avant 2015	72
Carte 5 : Provinces du Népal depuis 2015	73
Carte 6 : Subdivisions du Mustang en cinq municipalités rurales	74
Carte 7 : Tibet occidental	76
Carte 8 : Village de Dzar.....	101
Carte 9 : Carte de la région du Baragaon	102
Carte 10 : En rouge ● , l'emplacement de l'ancienne habitation de Yuthok, près du monastère Tsültrim	311
Carte 11 : Carte du Népal, soulignées en noir, les villes de Jomsom, Beni, Kusma et Baglung	335
Carte 12 : Carte du circuit des Annapurna, mentionnant les villages de Ghorepani, Tatopani et Thini	335
Carte 13 : Carte du district du Mustang, avec Takche (ou Tukuiche) de la région de Thak, ainsi que les villages de Marpha, Shang et Thini	336
Carte 14 : Carte du Népal, en rouge, Narikot.....	337
Carte 15 : Carte du Népal, avec Dhorpatan.....	341

Figures

Figure I : Deux femmes portant la coiffe en pierres de turquoise.....	116
Figure II : Une femme portant la coiffe en pierres de corail.....	116
Figure III : Récitation de mantras lors d'une cérémonie de funérailles (dz. <i>gyewa</i>). A droite les nobles <i>hrewo</i> , et à gauche les roturiers <i>phalwa</i>	119
Figure IV : Disposition des visiteurs dans le <i>nyertsang</i> lors d'un mariage.....	119
Figure V : Danses traditionnelles lors d'une fête de passage au vieil âge, avec, en veste beige, un homme noble, puis à sa droite, deux hommes <i>phalwa</i> , suivis de cinq femmes <i>phalwa</i> ...	120
Figure VI : Cueillette des <i>seyab</i>	155

Figure VII : Récitation de mantras	160
Figure VIII : Dzar. En partant du bas : le couteau, le <i>namkha</i> , les <i>gyangbu</i> et les <i>galwa</i>	173
Figure IX : Dzar. L'effigie à la tête de taureau en préparation	173
Figure X : Dzar. L'effigie principale terminée avec son rosaire et son <i>namkha</i> sur la tête et le serpent-lasso à l'avant, entouré des huit <i>mi nak</i> et des huit <i>gyangbu</i>	174
Figure XI : Lubrak. L'effigie avec le <i>namkha</i> sur la tête, le lasso noir et le rosaire autour du cou	174
Figure XII : Dzar. Les objets désirables (tib. <i>'dod yon</i>).....	175
Figure XIII : Lubrak. L'effigie principale qui n'est pas accompagnée des « objets désirables »	175
Figure XIV : Dzar. Le <i>dö</i> (tib. <i>mdos</i>) et les neuf groupes d'éléments disposés à l'avant de la table	176
Figure XV : Lubrak. Les neuf groupes d'éléments	176
Figure XVI : Dzar. La faucille et la hache	177
Figure XVII : Lubrak. Les outils, la fourche en plus	177
Figure XVIII : Lubrak. Trancher le <i>linga</i> pour illustrer la libération du <i>shepo</i>	180
Figure XIX : Dzar. Epée utilisée pour bloquer le chemin des esprits	184
Figure XX : Dzar. Morceaux de pâte avec les empreintes de la famille (tib. <i>gril 'tshan</i>)	185
Figure XXI : Dzar. Les deux hommes après avoir jeté le <i>dö</i> au sol.....	187
Figure XXII : Dzar. Les trois pierres empilées et les neuf traits d'épée pour empêcher le retour des esprits	187
Figure XXIII : Le texte du <i>shedok</i> de Dzar : titre	190
Figure XXIV : Le texte du <i>shedok</i> de Dzar : folio 2	190
Figure XXV. Yuthok en train d'élaborer la démonsse du <i>drelü</i> , le <i>namkha</i> placé sur sa tête ..	191
Figure XXVI. Offrande rouge pour les <i>tsen</i> à gauche – offrande blanche pour les <i>gyalpo</i> à droite.....	191
Figure XXVII : Elaboration des sphères d'encens à partir de la mixture de plantes	210
Figure XXVIII : Machine pour presser l'encens.....	211
Figure XXIX : Presser la mixture	211
Figure XXX : Pose des bâtons d'encens sur une planche en bois.....	212
Figure XXXI : Bâtons d'encens réunis par lots de 21	213
Figure XXXII : Emballage de l'encens	214
Figure XXXIII : Consultation d'un patient français avec Nyima à Dzar.....	248
Figure XXXIV : Fléau pour battre l'orge.....	300

Figure XXXV : Ruines de l'ancienne maison de la lignée de Yuthok, près du Tsültrim <i>gompa</i> , à Dzar	310
Figure XXXVI : Lieu où les membres de la famille allaient moudre le piment et les plantes médicinales.....	310
Figure XXXVII : L'Appendice aux Instructions (tib. <i>rGyud bzhi'i mjug don yongs su sdus pa yongs bshad rgyud bzhugs so</i>).....	313
Figure XXXVIII : Volume 4 des <i>Quatre Tantra</i> (tib. <i>bDud rtsi snying po yan lag brgyad pa bsang ba man ngag gi rgyud las dum bu bzhi pa phy'i pa'i rgyud ces bya ba bzhugs pa</i>) ...	315
Figure XXXIX : <i>Bagtang</i> Figure XL : <i>Loma</i>	329
Figure XLI : <i>Tsenkhang</i>	334

Schéma

Schéma 1 : Schéma du hall communautaire (dz. <i>nyertsang</i>) de Dzar.....	118
Schéma 2 : Schéma représentant les cousins parallèles et croisés	141
Schéma 3 : Le mari de la sœur du père appelé <i>awu</i> , et la femme du frère de la mère appelée <i>neyney</i>	142
Schéma 4 : Généalogie de la famille d' <i>amchi</i> Yuthok.....	295

Tableaux

Tableau 1 : Les cinq actions des trois <i>nyepa</i>	38
Tableau 2. Disposition des pouls chez l'homme.....	42
Tableau 3 : Les quatre volumes du <i>Gyüshi</i> et du <i>Bumshi</i>	66
Tableau 4 : Tableau récapitulatif des éléments rituels utilisés et leurs correspondances avec les éléments naturels	183
Tableau 5 : Textes médicaux principaux de Yuthok et de Nyima	363

Liste des annexes

Annexe 1. Edition critique et traduction du texte rituel <i>shedok</i> (tib. <i>gshed zlog</i>)	443
Annexe 2. Plantes médicinales du Bas-Mustang (3 500-3 800 mètres d'altitude)	466

Introduction

Alors que l'aube se lève sur le petit village himalayen de Jharkot (tib. Dzar), *amchi* Yuthok, debout sur le toit-terrasse de sa maison, les bras croisés dans son dos courbé, observe l'habituel paysage qui s'offre à lui. Il regarde, de sa vue affaiblie, la chaîne de montagnes au loin, les habitations enchevêtrées en terre crue et les quelques passants en contrebas qui sillonnent les étroites rues poussiéreuses, qu'il salue d'un *khala dro gu ?* (« où vas-tu? »). Aux alentours de sept heures, je monte les quelques marches qui mènent à la terrasse et un léger vent frais pince mon visage. A ma vue, le regard de Yuthok devient rieur. Je ris aussi car je sais qu'il va me faire la météo : *dering mugpa dug !* (« aujourd'hui il y a des nuages ! »). J'acquiesce, un sourire aux lèvres, puis nous restons un moment silencieux l'un près de l'autre. Peu après le petit déjeuner fait de deux pains ronds, d'omelette et de thé sucré, une femme d'un village voisin gravit les marches du rez-de-chaussée de la maison pour atteindre la cuisine du premier étage. La belle-fille de Yuthok, affairée, l'accueille poliment et lui propose du thé. La femme d'une quarantaine d'années accepte et explique avoir été malade la veille et pense être hantée par un esprit malveillant. Elle souhaite une intervention de Yuthok. Ce dernier, une fois prévenu, descend de la terrasse avec un livre de style tibétain, un rosaire et une poudre à fumigation. Assis en face de la femme, dans la cuisine, il brûle la poudre dans une petite casserole remplie de braises de façon à enfumer le visage de sa patiente. Alors que la femme tient la casserole sous son visage, Yuthok récite des mantras tout en la frappant de son livre, puis de son rosaire, sur le torse et la tête, pendant une dizaine de minutes. Une fois terminé, la patiente le remercie et lui donne 120 roupies avant de s'éclipser. La vie reprend son cours habituel, Yuthok retourne à ses occupations et la belle-fille à sa cuisine.

De telles pratiques de guérison font partie du quotidien de Yuthok, l'un des trois médecins tibétains, ou *amchi* (tib. *em chi ; sman pa*), du village de Dzar, situé dans le district du Mustang au nord-est du Népal. Il est, en revanche, le seul des trois *amchi* de Dzar à avoir appris la médecine tibétaine (tib. *gso ba rig pa ; bod sman*) et la conduite d'actes rituels uniquement avec son père, au sein d'une lignée médicale (tib. *sman pa rgyud pa*) familiale, dans un cadre de transmission à « dimension non formelle », c'est-à-dire intégré dans le reste de la vie sociale (Grave, 2012). La lignée, ou *gyüpa* (tib. *rgyud pa*), implique une continuité dans la succession des générations, qui assure notamment la transmission de certains types de « connaissances spécialisées », comme la médecine (Schrempf, 2007 : 96). Le second *amchi* du village n'est autre que son fils, Nyima, à qui il transmet une partie de son savoir médical, avant que ce dernier ne se décide à entreprendre un apprentissage de la médecine tibétaine

dans une école hors du village. Cette école proposait un cadre d'apprentissage à « dimension formelle », qui se caractérise par une coupure avec l'extérieur du lieu de transmission (Grave, 2012). Le troisième *amchi* de Dzar, Ngawang, vient d'une autre région du Népal et exerce au sein de la clinique du monastère du village établie en 1991 en même temps qu'une école primaire, aujourd'hui gérées par une organisation non gouvernementale (ONG) autrichienne. Son apprentissage de la médecine s'est déroulé dans une école à dimension formelle, sans qu'il n'eût au préalable de connaissances médicales. Les trois profils des *amchi* du village de Dzar ont attiré mon attention alors que je me questionnais, à la suite de mon premier terrain de master en 2012 effectué auprès d'*amchi* de Katmandou, sur les divers modes de transmissions et de pratiques de la médecine tibétaine au Népal. Mon hypothèse était que les pratiques médicales et rituelles de ces *amchi* allaient différer en fonction du mode de transmission qu'ils avaient reçu.

TRANSFORMATIONS CONTEMPORAINES DE LA MEDECINE TIBETAINE

Dans ce travail, le système médical tibétain est entendu comme un éventail de pratiques hétérogènes qui s'étendent des terres tibétaines aux régions himalayennes de l'Inde et du Népal jusqu'au Bhoutan, en Mongolie et en Russie, et qui partagent un même corpus de textes et un même cadre théorique de compréhension de la maladie et de la santé (Pordié et Blaikie, 2014 ; Craig et Gerke, 2016 : 107).

Dans le contexte actuel de globalisation, plusieurs auteurs notent que le rôle de l'Etat, des marchés, de la mobilité de la population et de l'arrivée de la « médecine occidentale », ou système biomédical³, viennent redéfinir les formes que peut prendre la médecine tibétaine, et notamment le mode traditionnel de transmission des savoirs dans des lignées médicales. Les transformations contemporaines de la médecine tibétaine ont fait l'objet de nombreuses recherches. Le médecin et anthropologue français Fernand Meyer a proposé d'importants travaux sur l'histoire et la théorie du système médical tibétain, tout en s'interrogeant sur ses évolutions actuelles (Meyer, 2002 [1982], 1992, 1998).

En Région autonome du Tibet (RAT), les travaux pionniers de Craig Janes fournissent un aperçu des développements de la médecine tibétaine dans l'Institut de médecine tibétaine et d'astrologie, ou Mentsikhang (tib. sMan rtsis khang), à Lhassa, dans le contexte de la Chine contemporaine, et de son rôle dans le système de santé des Tibétains (Janes, 1995, 1999, 2002). Ses travaux sont devenus une référence concernant les transformations de la médecine

³ La biomédecine ne doit pas être vue comme un système standardisé uniforme et universel. Elle est en effet sujette à de fortes variations régionales et locales (Dunn, 1976 : 136 ; Adams et Fei-Fei, 2008 : 106).

tibétaine au Mentsikhang, et par extension, lors des réformes socialistes en République populaire de Chine (RPC). Néanmoins, d'après Theresia Hofer, elles ne rendent pas compte des pratiques des médecins tibétains en dehors des instances gouvernementales. Pour cette raison, Hofer focalise son attention sur les *amchi* « à la marge », dans la région du Tsang en Région autonome du Tibet (RAT), afin de donner la priorité aux visions des personnes n'appartenant pas à l'élite⁴. Elle raconte les challenges des *amchi* ruraux partagés entre un cadre exigeant, imposé par les réformes du système de santé en RPC⁵, et des populations dans le besoin ne pouvant pas les rémunérer (Hofer, 2018).

Mona Schrempf, à travers ses recherches sur les lignées d'*amchi bönpö*⁶ de Nagchu (tib. Nag chu), au nord de la Région autonome du Tibet, donne aussi à voir les enjeux des praticiens, en particulier ceux qui choisissent d'exercer en dehors des institutions étatiques de santé. Elle pointe, comme Hofer, l'hétérogénéité des pratiques, en termes de traitements et d'expertise, entre les institutions médicales de Lhassa et les *amchi* ruraux. Ainsi, certains traitements considérés comme marginaux parmi les médecins de Lhassa sont ceux pour lesquels certains *amchi* ruraux sont devenus célèbres (Schrempf, 2007).

Mona Schrempf s'oriente également, en association avec Vincanne Adams et Sienna Craig, sur les transformations et la standardisation de la médecine tibétaine, ainsi que sur les contacts entre médecine tibétaine et « science médicale occidentale » (Schrempf *et al.*, 2011). Adams et Craig ont aussi conduit des études sur la place du biomédical au Mentsikhang de Lhassa et sur les recherches effectuées pour prouver l'efficacité des pilules tibétaines dans les standards biomédicaux (Adams, 2001, 2002, 2007 ; Adams et Fei-Fei, 2008 ; Craig, 2011, 2012). En parallèle, Martin Saxer observe la commercialisation de la médecine tibétaine à travers le développement d'une industrie pharmaceutique tibétaine depuis 1995 en RPC (Saxer, 2013).

A partir des années 1950, l'arrivée chinoise en terres tibétaines suscita la fuite du dalaï-lama en 1959 et la migration d'un important flux de réfugiés tibétains vers le Népal, l'Inde et les pays occidentaux. Ces événements ont amené la médecine tibétaine à se développer dans ces pays. La communauté en exil se restructura en Inde, à Dharamsala, au pied de l'Himalaya, au nord de Delhi, et le dalaï-lama demanda dès 1961 à établir un dispensaire de

⁴ Depuis les années 1980, la médecine tibétaine, pratiquée en Région autonome du Tibet et dans les autres régions culturellement tibétaines de la République populaire de Chine, est intégrée aux politiques et services de santé de l'Etat (Craig, 2007 : 135).

⁵ En 2003 fut implantée une assurance médicale rurale ne remboursant que les soins biomédicaux (Hofer, 2018 : 174).

⁶ La religion *bön* est une seconde religion présente au Tibet qui affirme être antérieure au bouddhisme (voir *infra*).

médecine traditionnelle, ainsi qu'une école qui se développa petit à petit, le Men-tsee-khang⁷, nommé d'après l'Institut de médecine et d'astrologie de Lhasa.

Les premières études ethnographiques sur la médecine tibétaine en exil ont été conduites par Geoffrey Samuel (1999, 2007) et Eric Jacobson (2007) dans les cliniques gérées par le Men-tsee-khang de Dharamsala, respectivement en Dalhousie et à Darjeeling et Gangtok. Puis, Audrey Prost a proposé des travaux sur les trajectoires thérapeutiques de la communauté en exil de Dharamsala (Prost, 2007), suivi par Stephan Kloos qui revient sur les pratiques médicales tibétaines en exil et sur l'histoire du Men-tsee-khang. L'Institut tibétain de médecine et d'astrologie constitue la façade de la médecine tibétaine en exil et véhicule un double discours rationnel et identitaire. En vue d'obtenir une légitimité pour son système médical face au modèle biomédical dominant, il n'a pas d'autres choix que d'adopter le discours scientifique et de prouver ses concepts dans les standards biomédicaux. En parallèle, il use d'un discours de préservation de la médecine tibétaine et véhicule un imaginaire spirituel afin de gagner la reconnaissance de la communauté internationale qui soutient la cause tibétaine (Kloos, 2005, 2008, 2011b, 2015, 2017). Le Men-tsee-khang fut aussi le sujet des travaux de Barbara Gerke qui travailla sur les problèmes de traductions résultant du contact entre médecine tibétaine et science occidentale au sein de l'Institut médical (Gerke, 2011). Elle étudia également les pratiques de longévité et le « corps subtil » en médecine tibétaine (Gerke, 2007, 2013).

Laurent Pordié s'est intéressé au système médical tibétain et à ses transformations au Ladakh, dans l'Himalayen indien (Pordié, 2002, 2003, 2007, 2008, 2013, 2016 ; Pordié et Kloos, 2021). Son travail s'est notamment orienté sur l'emploi du bouddhisme dans la pratique médicale des *amchi*. Plus qu'une véritable approche religieuse, l'auteur argumente que les *amchi* usent de certains éléments religieux au service de la médecine, à savoir dans une visée pragmatique de guérison. Pordié rend également compte des processus d'adaptation des *amchi* du Ladakh, auprès des patients occidentaux, qui reformulent leur vocabulaire médical et « accentuent » les aspects de la médecine fondés sur le bouddhisme pour satisfaire leur audience (Pordié, 2011). Également au Ladakh, Calum Blaikie a conduit des recherches sur le savoir et les pratiques pharmaceutiques (Blaikie, 2013, 2016).

Toujours dans l'Himalaya indien, les recherches de Florian Besch traitent de l'évolution des pratiques médicales tibétaines des *amchi* du Spiti. Il examine en particulier la

⁷ L'Institut tibétain d'astrologie et de médecine de Dharamsala est nommé Men-tsee-khang pour pouvoir le différencier du Mentsikhang de Lhasa. Les deux institutions sont en réalité considérées comme identiques par les Tibétains.

rupture entre le mode de vie passé des *amchi*, dont les pratiques étaient insérées dans le tissu social d'un village, et la nécessité contemporaine de subvenir à leurs besoins financiers à travers leur activité médicale (Besch, 2006, 2007).

RECHERCHES SUR LES PRATIQUES ET TRANSMISSIONS DE LA MEDECINE TIBETAINE AU NEPAL

Au Népal, Corneille Jest a proposé une monographie de la vallée de Tarap au Dolpo et a évoqué les pratiques médicales. Dans ce cadre, il répertoria également la flore locale (Jest, 1974, 1975). Des recherches concernant le système médical tibétain ont aussi été menées par Vincanne Adams auprès des populations sherpas du Khumbu (Adams, 1988, 1992). Elle s'est, en particulier, intéressée à la construction du « soi » dans ces populations, et suggéra une conception tripartite du « soi » comme social, physique et mental. La maladie est alors conçue comme résultante d'un conflit entre le soi individuel et le soi social, ou entre le mental et le corps physique. Elle considère que la conception du « soi » pré-bouddhique (ou chamanistique) était relationnelle et dialogique, définit à travers les autres et que l'arrivée du bouddhisme au Tibet vint redéfinir « l'imagerie du soi », en apportant la division de l'individu en corps/esprit (Adams, 1992 : 153-55). Il ne parvint pas, toutefois, à éliminer le « soi social » (Adams, 1992 : 165).

Plus récemment, Sienna Craig a étudié le processus de reconnaissance officielle de la médecine tibétaine au Népal et les actions menées dans ce sens par l'Himalayan Amchi Association (HAA) créée en 1998. La recherche d'une légitimation étatique du système médical tibétain résulte de l'installation à grande échelle au Népal du modèle biomédical dès les années 1960 et d'une reconnaissance par l'Etat népalais, à travers le Health Service Act, de la biomédecine, de l'ayurveda et de l'homéopathie comme des systèmes médicaux officiels en 1996 (Craig, 2012 : 15). La médecine tibétaine resta en marge, jusque récemment, de ce processus de légitimation. Malgré la reconnaissance de certaines « médecines traditionnelles », l'Etat népalais continue de considérer ces systèmes de santé comme des « compléments à la biomédecine » et non comme des « systèmes valides » et autonomes (Craig, 2008 : 67). Pigg ajoute qu'au Népal, la logique des pratiques de développement « positionne la 'médecine moderne' comme l'éventuelle remplaçante des autres systèmes médicaux existants » (Pigg, 1996 : 162). La recherche de légitimité de la médecine *amchi* au Népal s'est accompagnée de l'émergence, dans les années 1990, de nouvelles écoles de médecine tibétaine supportées par des ONG et des donateurs privés. Le bouleversement politique des années 1950-51, qui renversa l'oligarchie Rana, mena en effet l'Etat à se légitimer à travers un projet de modernisation du Népal (Pigg, 1996 : 172). Pour accomplir la

mission de développement du pays, les politiques nationales népalaises suscitèrent et dépendirent de l'aide internationale. L'idée de développement (nép. *bikas* ; tib. *yar rgyas*) devint une « obsession nationale » s'insérant dans « l'imagination sociale en même temps que ses formes institutionnelles façonnaient la société elle-même ». Les politiques népalaises d'après 1950 mirent en place des routes, des écoles et des hôpitaux, laissèrent entrer les touristes et proposèrent de nouvelles marchandises (Pigg, 1996 : 172). Les ONG internationales, porteuses des valeurs occidentales de rationalisation et de spécialisation, aidèrent à l'ouverture d'écoles non officielles de médecine tibétaine. Ces dernières œuvrèrent en parallèle d'autres modes de transmission du savoir médical tibétain, à savoir dans le cadre d'une lignée familiale d'*amchi* ou dans une transmission de maître à disciple. L'apprentissage de la médecine tibétaine dans des écoles n'était pas en soi un phénomène nouveau dans l'éducation tibétaine puisque Lhasa avait déjà établi le collège médical monastique du Chakpori (tib. lCags po ri) dès le 17^{ème} siècle et l'école du Mentsikhang en 1916⁸. Les deux institutions furent rétablies en Inde par la communauté en exil⁹. Le Népal ne connaissait pas, en revanche, d'écoles médicales tibétaines de cette envergure et la transmission du savoir médical au travers de lignées constituait le principal canal d'éducation des *amchi* népalais. Plusieurs facteurs socio-économiques vinrent ensuite influencer sur l'éducation et les pratiques médicales tibétaines, tels que le « développement d'une économie monétaire », accompagné des « phénomènes d'émigration des villages des hautes-montagnes », « l'introduction de la biomédecine par l'Etat et les ONG », mais aussi « les discours sur la 'science' et le 'développement' » (Craig, 2007 : 131).

La mise en place de récentes écoles *amchi* au Népal a suscité la curiosité de certains chercheurs. C'est le cas de Colin Millard qui focalisa ses recherches sur les processus d'apprentissage d'une école *bön* de médecine tibétaine du Népal établie en 1990 dans la vallée de Dhorpatan (Millard, 2002, 2005). C'est également ce qui amena Sienna Craig à s'intéresser à la professionnalisation des *amchi* au Népal et au développement d'une école inculquant les bases de la médecine tibétaine à Lo Monthang au Mustang, ainsi qu'au début de reconnaissance officielle qu'elle reçut (Craig, 2007, 2008, 2012).

L'APPELLATION « MEDECINE TIBETAINE »

Dans le cadre de la demande d'officialisation du système médical tibétain, Craig souligne la nécessité pour les *amchi* de ne pas user du vocable tendancieux de « médecine tibé-

⁸ La médecine était en parallèle transmise en dehors d'un contrôle officiel, par des individus ayant des niveaux de connaissances inégaux.

⁹ Le Chakpori vit le jour en 1992 à Darjeeling, et le Men-tsee-khang en 1961 à Dharamsala.

taine ». Il pourrait laisser entendre que le gouvernement, qui souhaite conserver de bonnes relations avec la Chine, promeut la culture tibétaine. C’est pourquoi le terme de « médecine *amchi* » est employé par les praticiens (Craig, 2008 : 68-69). Plus récemment, la désignation de *sowa rikpa*¹⁰ (tib. *so ba rig pa*) ou « science des soins », a été préférée parmi les *amchi* népalais, ainsi que dans un contexte plus global (Craig et Gerke, 2016). *Rikpa* émerge du sanskrit *cikitsavidya*. Il « désigne initialement toutes sortes de médecines, ou ‘sciences de soins’, connues du monde tibétain, quel que soit leur lieu d’origine » (Craig et Gerke, 2016 : 87). *Cikitsavidya* ou *sowa rikpa*, entendu dans ce sens large, était l’une des « cinq sciences majeures » de la classification des dix sciences majeures et mineures mise en place par Astanga au 4^{ème} siècle et transmise dans les universités monastiques indiennes (Craig et Gerke, 2016 : 94). La classification fut développée au Tibet lors des deux phases d’expansion du bouddhisme, entre le 8^{ème} et le 9^{ème} siècle, puis du 10^{ème} au 14^{ème} siècle¹¹.

Sowa rikpa est employé dans le texte médical tibétain principal, les « Quatre Tantra », ou *Gyüshi* (tib. *rGyud bzhi*), dans le sens étendu de « science des soins ». Avant le 21^{ème} siècle, Fjeld et Hofer soulignent que le besoin d’identifier les divers domaines de pratique, de connaissance et d’expérience de *sowa rikpa* comme typiquement tibétain, était moindre (Fjeld et Hofer, 2010 : 177 cité dans Craig et Gerke, 2016 : 89). Pour désigner le système médical, les termes de *sowa rikpa* ou simplement de *men* (tib. *sman*), « médecine », étaient employés¹². Dans les *Quatre Tantra*, l’appellation de « médecine tibétaine » (tib. *bod sman*) n’a d’ailleurs pas d’occurrences, et seul le terme pour « Tibet » (tib. *bod*) apparaît dans le chapitre final (Craig et Gerke, 2016 : 98). L’association spécifique de *sowa rikpa* avec « médecine tibétaine » s’est élaborée au 20^{ème} siècle, lorsque les Tibétains ont développé des « sensibilités nationalistes », et l’idée d’une « propriété culturelle ». Ce changement s’est fait ressentir au 20^{ème} et au 21^{ème} siècle après l’annexion des régions tibétaines par la Chine et des politiques de contrôle de la RPC envers la « médecine ethnique minoritaire » (Craig et Gerke, 2016 : 100). L’emploi de *sowa rikpa* s’est également développé dans un contexte plus global et devint une expression idiomatique qui sonne « authentique » dans les contextes occidentaux

¹⁰ Souvent orthographié *sowa rigpa*.

¹¹ Les cinq sciences majeures sont le bouddhisme (tib. *nang rig pa*), la logique et l’épistémologie (tib. *gtan tshigs rig pa*), la grammaire (tib. *sgra rig pa*), la médecine (tib. *gso ba’i rig pa*) et les arts et l’artisanat (tib. *bzo rig pa*). Elles sont complétées par les cinq sciences mineures, à savoir la poésie (tib. *snyan ngag*), la métrique (tib. *sdeb sbyor*), la lexicographie (tib. *mngon brjod*), le théâtre (tib. *zlos gar*) et l’astrologie (tib. *rtsis*) (Dreyfus, 2003 : 94-95).

¹² Ralph Croizier note que les Chinois désignaient également, jusqu’à la fin du 19^{ème} siècle, leur propre système médical à travers le terme de « médecine ». L’appellation « médecine chinoise » fut ensuite utilisée pour la distinguer de la médecine occidentale (Croizier, 1976 : 341).

(Craig et Gerke, 2016 : 90). Et, depuis le début du 21^{ème} siècle, *sowa rikpa* est « devenu un label enchevêtré dans la commercialisation, la pharmaceuticalisation et la globalisation de l'industrie médicale 'tibétaine' » (Czaja, 2019 : 308). C'est également ce terme qui a été préféré à celui de « médecine tibétaine » lorsque l'Inde a reconnu officiellement les pratiques *amchi* en 2010.

La question de l'appellation du système de soins tibétain reste ouverte, à la fois pour les praticiens mais aussi pour la communauté scientifique. Pour les chercheurs comme pour certains *amchi*, *sowa rikpa*, qui ne comporte pas l'étiquette « tibétain », est vu comme un terme unificateur de l'hétérogénéité des pratiques *amchi*, qui s'étendent au-delà des terres tibétaines. De plus, l'appellation de « médecine tibétaine » entraîne des conséquences politiques pour les populations himalayennes qui ne sont pas tibétaines, telles les Népalis (Craig et Gerke, 2016 : 102). En effet, l'association de leur médecine au « Tibet » n'est pas envisageable pour obtenir une reconnaissance de l'Etat népalais qui ne souhaite pas promouvoir la culture tibétaine. Néanmoins, la communauté tibétaine en exil, pour laquelle il est primordial de s'identifier à la culture tibétaine, voit de manière défavorable la perte du vocable de « tibétain » pour désigner son système médical (Craig et Gerke, 2016 : 102).

Olaf Czaja souligne la difficulté de trouver un terme consensuel pour nommer le système médical dit « tibétain » (Czaja, 2019 : 308). Dans le présent travail, en raison de l'origine tibétaine du texte des *Quatre Tantra* qui fait autorité parmi les *amchi* (cf. Chapitre 1), je fais le choix de faire principalement usage de « médecine tibétaine » (et parfois de *sowa rikpa*). J'invite le lecteur à garder à l'esprit que ce terme recouvre, dans le présent travail, les pratiques médicales des *amchi* qui exercent sur les terres tibétaines et dans les régions himalayennes.

AUTRES RECHERCHES SUR LES TRANSMISSIONS ET PRATIQUES DE LA MEDECINE TIBETAINE

Les recherches mentionnées concernant l'apprentissage de la médecine tibétaine s'inscrivent dans un mouvement plus large d'études sur les types de transmissions de la médecine tibétaine en Inde et en Région autonome du Tibet. Mona Schrempf s'intéressa en particulier aux *amchi* seniors *bönpo* de la région de Nagchu ayant reçu une transmission du savoir médical tibétain au sein d'une lignée médicale : de père en fils, de maître à disciple ou d'oncle à neveu. Elle s'interrogea sur ce qui constitue leur légitimité dans la RAT contemporaine, et notamment à l'importance que revêt l'appartenance à une lignée médicale dans la légitimité de l'*amchi* (Schrempf, 2007). Theresia Hofer s'attacha à étudier les évolutions des modes de transmission dans la région tibétaine de Ngamring (tib. Ngam ring),

retracant les parcours d'*amchi* dont l'apprentissage eut lieu dans un cadre de père en fils ou de maître à disciple, et de ceux ayant bénéficié d'une transmission dans une des écoles de médecine tibétaine de la région. Elle explique les difficultés pour les *amchi* sortis d'une école établie en 1990, qui resta privée malgré le soutien initial du Shigatse Health Bureau, de se faire une place en tant que médecin en milieu rural, en dehors des instances gouvernementales. Les patients pouvaient rarement les rémunérer et les *amchi* finirent par prescrire des médicaments biomédicaux, remboursés par l'assurance (Hofer, 2012, 2018).

En dehors de la RAT, Aline Mercan pointe que des écoles laïques de médecine tibétaine ont également été mises en place, notamment dans le Qinghaï. Les diplômes obtenus par les étudiants de ces écoles sont reconnus par les autorités qui mettent en avant la possibilité pour des jeunes de milieu modeste d'avoir accès à des études médicales ce qui n'était pas possible pendant la période « féodale ». Toutefois, d'après Aline Mercan, l'enseignement de ces écoles est relativement « pauvre » : le savoir des professeurs est limité, ils ne connaissent pas bien les plantes, ne savent pas préparer de médicaments, etc. Et, de manière générale, l'enseignement de la médecine tibétaine en Chine est décrit comme une « herboristerie simplifiée dépouillée de ses aspects religieux et culturels » (Mercan, 2006 : 32).

En Inde, en plus des études évoquées sur le Men-tsee-khang, Laurent Pordié et Calum Blaikie mettent en exergue trois types d'apprentissage différenciés de la médecine tibétaine au Ladakh : un apprentissage de maître à disciple, une éducation formelle dans l'Institut central d'études bouddhiques et, dans l'école *Durampa*¹³ (tib. *bsdus rams ba*), une transmission qu'ils considèrent comme hybride, car elle comprend un apprentissage théorique en classe et des compétences pratiques proches d'un type de transmission de maître à disciple (Pordié et Blaikie, 2014).

L'adoption de formes d'éducation « occidentale » par les praticiens et les institutions non-biomédicales est un trait commun dans l'histoire des systèmes médicaux dits « traditionnels » (Craig, 2007 : 132). C'est le cas des trajectoires de la médecine traditionnelle chinoise (Leslie, 1976 ; Unschuld, 1985 ; Farquhar, 1994 ; Hsu, 1999) et de l'ayurveda (Langford, 2002) par exemple.

¹³ Le niveau des praticiens en médecine tibétaine est basé sur le nombre d'années d'étude. *Durampa* correspond à trois années d'étude.

Mes recherches entrent dans la veine de questionnements sur l'apprentissage de la médecine tibétaine. Je pose l'hypothèse que la variété des cadres de transmission entraîne l'acquisition de valeurs diversifiées et implique que la manière ultérieure de pratiquer la médecine tibétaine sera fonction, du moins en partie, du type de transmission. Cette dernière ne peut, en effet, être perçue que comme « processus dynamique, entraînant tout à la fois la re-création du processus technique et celle du groupe social concerné » (Chevallier et Chiva, 1991 : 8). Cette assertion est soutenue par les travaux de Jean-Marc de Grave qui observe sur son terrain javanais que les « modes formatifs et relationnels occidentaux », qui se sont immiscés depuis la période coloniale dans les modes de transmissions locaux (Grave, 2012 : 193), agissent à la fois sur les transmissions et sur les pratiques. Bien sûr, il ne s'agit pas de penser que les receveurs restent dans une position passive, mais plutôt de considérer qu'ils ont une « capacité d'interprétation et d'adaptation » (Sahlins, 1999 cité dans Grave, 2012 : 193). Le contexte de transmission, source d'innovations, joue alors un rôle primordial dans l'acquisition et la pratique d'un savoir (Bril, 2002 ; Chevallier et Chiva, 1991 ; Sigaut, 1991 ; Bruner, 1996 ; Naji, 2009 ; Adell-Gombert, 2011 ; Grave, 2012).

Transmissions, apprentissages, innovations

D'une manière générale, l'éducation est « un véhicule à travers lequel la culture change et perdure » (Craig, 2007 : 128). Selon Hobsbawm et Ranger, la « tradition », et dans notre cas la transmission, n'est pas une reproduction conforme au passé mais un processus dynamique capable d'incorporer des éléments nouveaux dans des interstices sans pour autant provoquer de déstabilisation de la population. Les innovations s'insèrent ainsi dans des interstices créés par la volonté de reproduire le passé dans le présent en sélectionnant une infinité d'éléments dont on se souvient ou dont on est capable de se souvenir :

« Parmi ces éléments, il y aura toujours des interstices, c'est-à-dire des choses qui ne font pas partie du système de l'histoire consciente dans laquelle les hommes incorporent, d'une manière ou d'une autre, ce qu'ils considèrent comme important dans leur société. L'innovation peut se produire dans ces interstices, puisqu'elle n'affecte pas automatiquement le système, et donc ne se heurte pas automatiquement à la barrière du 'ça n'est pas comme ça qu'on a toujours fait' » (Hobsbawm et Ranger, 2012 : 12).

Les innovations s'insèrent à la fois dans le contexte de transmission, et dans la communication du savoir, car le locuteur, par son explication, réinterprète son propre savoir et l'interlocuteur le reconstruit pour lui-même (Naji, 2009). Les innovations ne viennent pas

invalider le savoir transmis, car elles ne touchent pas directement à son « critère de validité » (Barth, 2002). Elles peuvent toutefois amener à des déperditions, ou à des minorisations, de certains aspects du savoir. Les innovations se logent dans les savoirs « autres » transmis par « contagion » ou « imprégnation » lors du processus d'apprentissage : « il y a toujours quelque chose 'qui passe avec' ou 'en plus' de ce qui est attendu » (Adell-Gombert, 2011 : 288-89). Les phénomènes de contagion dans un apprentissage impliquent que la transmission, dont le terme évoque le transfert conscient et volontaire d'un savoir, est en partie involontaire (Adell-Gombert, 2011 : 252).

Marie Treps, dans son analyse linguistique des divers emplois des notions de « transmission » et de « transmettre », indique également que « du sens le plus général au plus technique (...), il s'agit bien de 'faire passer' ». Pour elles, ces deux termes ne peuvent être considérés comme polysémiques, mais ils présentent toutefois une « combinatoire sémique riche » (Treps, 2000 : 363). Une des définitions, donnée par le *Trésor de la langue française*, est la suivante : « 'faire passer à quelqu'un une qualité, un caractère, une connaissance' ». Marie Treps y relève plusieurs critères sémiques, notamment le caractère actif du destinataire et du destinataire, qui prend part à la transmission et « s'y investit, intellectuellement et spirituellement » (Treps, 2000 : 365). C'est également la verticalité qui prévaut : « même si le destinataire n'est pas un descendant, il est généralement plus jeune ». Elle ajoute que la transmission est individuelle même s'il y a plusieurs destinataires ; car le destinataire établit une relation avec chaque personne à qui il s'adresse. De même, celui qui transmet n'est pas dépossédé de son savoir mais peut recevoir en retour « quelque chose qui serait de l'ordre de la reconnaissance » (Treps, 2000 : 366). Ces critères évoquent le caractère volontaire et conscient d'une transmission de connaissances. Il n'en est pas moins vrai que la transmission peut aussi se penser de manière involontaire, notamment dans son acception biologique ou pathologique : « 'faire passer (un germe pathogène) d'un organisme à un autre' » (*Le Grand Robert de la langue française*). Elle se fait alors par contagion, de manière « involontaire » et « passive » pour le donneur comme pour le receveur (Treps, 2000 : 363-64). Dans ce travail, j'emploierai le terme de « transmission », en gardant en tête sa double acception : *volontaire, active* et *involontaire, passive*, ainsi que sa capacité de régénération.

Par ailleurs, j'emploie au cours de ce travail le terme d'« apprentissage ». Il peut se définir, dans la suite des travaux de Vigotsky, comme « un processus au moyen duquel ceux qui apprennent avancent dans leur compréhension des procédures grâce à une participation au travail « guidée » par des partenaires plus expérimentés, permettant une résolution partagée des problèmes » (Ingold, 2018 : 764). La notion d'apprentissage est souvent usitée pour

évoquer un « apprentissage » d'actes techniques « en contexte », en contraste à un « enseignement » et à une transmission des savoirs en cadre scolaire « hors contexte » (Delbos et Jorion, 1984). Cependant, d'après François Sigaut, cette dichotomie n'est pas tenable. L'apprentissage n'exclut pas le mode scolaire de transmission, et l'école fonctionnerait beaucoup plus qu'on ne croit sur le mode de l'apprentissage :

« Transmettre un savoir, c'est placer quelqu'un dans les conditions les meilleures pour qu'il puisse acquérir lui-même ce savoir, à l'aide de ses propres ressources sensorielles et mentales. (...). C'est pourquoi, à mon sens, il y a bien transmission de savoir dans l'apprentissage. C'en est même peut-être la forme la plus directe et la plus haute » (Sigaut, 1991 : 42).

Tim Ingold considère que « les cadres d'apprentissage ne sont pas distincts de ceux de la vie ordinaire » et que le fait d'apprendre ne peut se séparer de l'action, comme l'acquisition du savoir ne peut se dissocier de son application. Cela vaut « indépendamment de la façon dont l'enseignement et la formation sont institutionnalisés dans une société ». L'enfant est alors toujours un apprenti, même dans une salle de classe (Ingold, 2018 : 765).

Dans une même perspective, je considère que le cadre scolaire propose lui aussi un « contexte » à partir duquel se forment le savoir et la pratique de l'apprenant. Un *apprentissage* a alors lieu dans un cadre scolaire ou, si on préfère, dans une institution à « dimension formelle ». Il est certain que cette dernière tend à séparer l'étudiant du reste de la vie sociale, mais elle n'en fournit pas moins un *contexte* d'apprentissage : « la classe, ses occupants et ses accessoires sont une partie intégrante de l'univers social » de l'apprenant (Ingold, 2018 : 765). La transmission du savoir et l'apprentissage fonctionnent ensemble et j'emploie le terme d'apprentissage pour désigner les savoirs et les pratiques appris dans une transmission soit non formelle, soit formelle.

Dans la mesure où l'environnement de l'apprenti joue un rôle décisif dans l'acquisition d'un savoir, je cherche à comprendre à quel point le ou les cadres de transmission dont a bénéficié un *amchi* peuvent, toutes proportions gardées, définir ou contribuer à définir, la manière dont il va penser sa pratique médicale et les valeurs qui l'accompagnent. Il s'agit aussi de saisir la façon dont le cadre de transmission peut l'amener à focaliser son attention sur tel ou tel aspect de la pratique ou à redéfinir son approche du religieux, ainsi qu'à orienter sa trajectoire et son intégration professionnelle dans le Népal contemporain – une profession étant entendue comme une activité qui n'est pas exercée de façon gratuite mais de façon rémunérée et à titre principal (Bourdoncle, 2000 : 119, cf. Chapitre 7).

L'apprenant n'est pas considéré comme le réceptacle passif d'un savoir, mais plutôt comme un participant actif au processus d'apprentissage, car il agit sur le contexte de transmission (Ingold, 2018 : 765). Selon Antonio Gramsci¹⁴, l'individu est en effet porteur de « *praxis* » (Hoare et Sperber, 2013 : 70), dans le sens où il « entretient un rapport original au monde qui l'environne, constitué par sa pratique et sa pensée au quotidien » (Hoare et Sperber, 2013 : 24). Il est ainsi tout autant influencé par son environnement qu'agent actif de cet environnement.

J'ai choisi d'inscrire ce travail dans les catégories définies par Jean-Marc de Grave, et son collectif (2012), d'éducation, ou de processus d'apprentissage, « formel » et « non formel », qui sont plus innovantes et plus flexibles que celles de « formel » et d'« informel », car les deux dimensions ne sont pas imperméables l'une à l'autre et peuvent fonctionner ensemble. L'auteur propose de parler de « dimensions formelle et non formelle » de l'éducation ou du processus d'apprentissage. Pour lui, le terme de « formel » désigne « une volonté de rationaliser un enseignement en vue de systématiser sa transmission ». Il précise que dans une transmission à dimension formelle « un gain d'efficacité est visé qui conduit à focaliser l'attention sur un objet d'étude ou de pratique, ou bien sur une façon de procéder, ou les deux ». L'auteur ajoute que cela s'accompagne « d'une coupure relationnelle marquée avec l'extérieur du cadre de transmission » (Grave, 2012 : 31). Le non formel, selon Jean-Marc de Grave, renvoie aux éléments liés à la vie sociale tels que le vécu relationnel, le rapport au temps, au lieu et au contenu d'apprentissage, ainsi qu'à l'« éthique sociale », (Grave, 2012 : 35). Il implique une continuité entre le cadre de transmission et la vie sociale, ainsi qu'entre l'apprentissage et les activités quotidiennes.

J'emploie la notion de « dimension formelle » pour désigner les écoles de médecine tibétaine ouvertes au Népal dans les années 1990, et celle de « dimension non formelle » en référence aux transmissions qui ont lieu dans le cadre d'une lignée d'*amchi* de père en fils ou de maître à disciple. Lorsqu'un médecin a bénéficié d'un apprentissage dans les deux cadres de transmission, j'use du terme « hybride ». Il faut néanmoins garder à l'esprit le caractère perméable des dimensions non formelle et formelle. On distingue donc :

- 1) Des cadres de transmission à dimension formelle, qui contiennent des éléments de la dimension non formelle
- 2) Des cadres de transmission à dimension non formelle, qui contiennent des éléments de la dimension formelle

¹⁴ Dans les Cahiers de prisons, publiés pour la première fois entre 1948 et 1951.

- 3) Des *amchi* dont le parcours oscille entre ces deux cadres et dont on peut qualifier la transmission d'hybride.

Par extension, j'use des termes de « formel », « non formel » et « hybride » pour parler des pratiques subséquentes des *amchi* basées sur le type d'apprentissage reçu.

Le présent travail doctoral propose une approche innovante des transmissions, pratiques et mutations de la médecine tibétaine au Népal et s'écarte de quatre manières des travaux anthropologiques sur les évolutions de la médecine tibétaine et de ses processus de transmission.

1 – La focale est mise sur les pratiques de deux *amchi* de deux générations d'une même lignée médicale familiale vivant sous le même toit au village de Dzar au Bas-Mustang. L'intérêt de cette focalisation est de pouvoir décrire, analyser en détail, et mettre en comparaison les transmissions et les pratiques entre ces deux générations d'*amchi* appartenant, je le répète, à une lignée commune. Ceci permet de montrer, en fonction de sa position dans la lignée et de son mode de transmission, quelles activités absorbent l'attention de l'*amchi* (du moins au moment de ma recherche), comment il considère sa pratique médicale et rituelle ou encore d'où il tire sa légitimité. Les transmissions et pratiques de ces deux *amchi* sont également mises en perspective avec celles d'*amchi* n'appartenant pas à des lignées médicales. Le récit oral des deux *amchi*, et de ceux des membres de la maisonnée, concernant les transmissions et pratiques passées et contemporaines, et celles de leurs ancêtres, permet de retracer, dans une certaine mesure, les évolutions, au cours de l'histoire, des transmissions, des pratiques médicales et rituelles et des représentations des *amchi* au Mustang.

2 – La prise en compte dans l'analyse des autres membres de la maisonnée est aussi une façon innovante de considérer les pratiques de l'*amchi*, en ne laissant pas dans l'ombre l'environnement direct qu'il façonne autant qu'il est agi par lui. Cette analyse permet de sortir de la vision de l'*amchi* comme entité autonome et de le réinsérer dans ses relations, ses interactions, ses défis et ses conflits familiaux, rarement évoqués dans les travaux universitaires.

3 – Un autre apport de ce travail concerne l'intégration de la dimension rituelle dans la thérapeutique tibétaine, par exemple à travers la description détaillée d'un rituel de repoussement effectué par Yuthok et la traduction de son texte. Les dimensions médicale et rituelle sont souvent (mais pas toujours) étudiées séparément par les chercheurs, ce qui renforce la distinction ethnocentrée entre ces deux sphères. Il ne s'agit pas de considérer que pratiques rituelle et médicale se confondent, nous verrons qu'il n'en est rien, mais plutôt de ne pas entrer dans une vision dichotomique artificielle de la médecine tibétaine.

4 – En plus des pratiques *amchi* au village de Dzar, je propose de suivre les cheminements d'un *amchi* contemporain, *amchi* Nyima, depuis son village, en particulier jusqu'à un monastère *bönpo* en France où il pratique chaque année, surtout le massage tibétain. Cette prise en compte des données de l'ethnographie « multi-située » permet de rendre compte de son insertion dans un contexte plus global et des nouveaux enjeux que cela suscite, en termes de pratiques, d'innovations, de représentations et de confrontations avec des patients occidentaux. Je décris, de surcroît, la pratique du massage et propose une comparaison entre le texte des *Quatre Tantra* et son équivalent *bönpo*, le *Bumshi* (tib. 'Bum bzhi), en ce qui concerne les « applications externes ».

En définitive, ce travail expose les évolutions dans les manières de transmettre, de pratiquer et de considérer le savoir médical tibétain par les *amchi* du Népal, et ce à travers la prise en compte de dimensions multiples : médicale, rituelle, socio-économique et globale.

ETUDES SUR LE MUSTANG, NEPAL

Les recherches de ce travail se sont déroulées, pour une grande partie, dans la région du Bas-Mustang, ou Baragaon. Sidney Schuler proposa des travaux anthropologiques sur la région dès les années 1970-80 (Schuler, 1981, 1987). Elle s'est interrogée sur la place des femmes, leur accès à la propriété et leurs conditions économiques et sociales en cas de célibat. Depuis les années 1980, l'anthropologue et philologue Charles Ramble publie de nombreux travaux sur la région. Il s'est intéressé en particulier à la religion *bön*, aux pratiques rituelles et religieuses, ainsi qu'à l'histoire sociale du Mustang (Ramble, 1984, 1987, 1993, 1998, 2010 ; Ramble et Drandul, 2008 ; Ramble, 2008 ; Ramble et Drandul, 2016, 2019). Nicolas Sihlé a effectué ses recherches de doctorat sur les rituels et les spécialistes religieux d'un village de prêtres du Baragaon (Sihlé, 2001, 2009, 2013). Et, la linguiste Monika Kretschmar a travaillé, pour sa part, sur le dialecte de la région en recueillant et en traduisant des chroniques orales du village de Dzar (Kretschmar, 1995). D'autres chercheurs ont étudié l'histoire ou encore l'architecture du Mustang, avec lesquels Charles Ramble a parfois collaboré (Regmi, 1970 ; Jackson, 1978 ; Ramble et Vinding, 1987 ; Schuh, 1990, 1994, 1995 ; Harrison et Ramble, 1998 ; Dhungel, 2002 ; Vitali, 2012).

Concernant la médecine tibétaine au Mustang, Nicolas Sihlé a rédigé un mémoire de Master sur la vie et les pratiques d'un *amchi* et *ngakpa* (tib. *sngags pa*, « spécialiste religieux non monastique ») du Bas-Mustang, *tsampa* Ngawang (Sihlé, 1996). Sienna Craig a également travaillé auprès de ce dernier, puis a effectué des recherches à Lo Monthang avec deux frères *amchi*, Tenzin Bista et Gyatso Bista (Craig, 2008, 2012, 2013). Colin Millard, lors

d'un court séjour à Dzar, a pu observer deux rituels effectués par *amchi* Yuthok (Millard, 2015).

METHODOLOGIE

Pour mener ces recherches, j'ai opté pour une approche ethnographique à visée comparative. La méthodologie de l'ethnographie employée associe des entretiens non directifs et semi-directifs, ainsi que des techniques d'observation directe et participante qui impliquent le recueil des pratiques sociales se déployant sur le terrain. Il s'agit d'analyser de manière détaillée les scènes de la vie sociale. L'accent a été particulièrement mis sur la « saisie du sens » que les acteurs donnent à leur pratique, observée dans leurs propos, leurs comportements et leurs sentiments (Arborio et Fournier, 2010 : 47-49).

Je me fonde sur une série de terrains ethnographiques. Une recherche dans la localité de Bodnath à Katmandou, fut menée de juin à septembre 2012 pour le mémoire de Master 2¹⁵, puis, dans le cadre du doctorat, j'ai effectué plusieurs séjours de recherches. En 2015, je me suis d'abord rendue à Darjeeling, dans l'état du Bengale-Occidental en Inde, pour y visiter l'école de médecine tibétaine du Chakpori, avant de me rendre deux mois et demi, pour un terrain exploratoire, dans le district du Mustang, au Népal – lieu principal du déroulement de l'étude. A la suite de ce séjour, le village de Dzar, dans lequel exerçaient trois *amchi* ayant reçu des transmissions du savoir médical tibétain différenciées, m'a semblé être l'endroit idéal pour mener un terrain de plus longue haleine dans le cadre de la problématique que je viens d'exposer. J'y suis donc retourné d'avril à septembre 2016, afin de m'installer dans la famille d'*amchi* Yuthok et de son fils *amchi* Nyima. Lors de mon séjour en 2015, j'avais déjà réalisé auprès de Yuthok quelques entretiens formels. En 2016, Nyima, entre deux voyages aux Etats-Unis et en France, ne fit qu'un bref passage de deux semaines à Dzar. Je me suis alors focalisée sur les pratiques de Yuthok et sur l'apprentissage du dialecte local (dz. *dzardzongke*), afin de pouvoir réaliser des entretiens avec lui et les membres de sa famille. Comme il m'a été possible de suivre Yuthok dans certains de ses rituels et de photographier plusieurs textes de sa collection, j'ai décidé d'entamer un travail philologique, avec l'aide de Charles Ramble. Le présent travail comporte une édition critique et une traduction complète d'un texte rituel à partir de deux versions de celui-ci.

¹⁵ J'ai également, dans le cadre du mémoire de Master 2, fait quelques séjours en Suisse pour y observer les pratiques de la médecine tibétaine.

En avril 2017, j’ai eu l’occasion de me rendre, avec une équipe de recherche¹⁶, dans la région soumise à de nombreuses restrictions du Haut-Mustang. Ce séjour avait pour objectif d’offrir un point de comparaison entre les *amchi* de Dzar et ceux d’autres villages de cette région. J’ai également pu à cette occasion passer encore un peu de temps à Dzar et à Katmandou, auprès des quelques membres de la famille de Nyima y séjournant pour l’hiver. Un dernier terrain au Népal eut lieu d’octobre à décembre 2017, toujours dans le village de Dzar pour continuer l’apprentissage du dialecte local, poursuivre mes observations et entretiens auprès des médecins – *amchi* Nyima et Yuthok étaient tous deux présents – et des villageois.

De surcroît, j’ai mené deux terrains en France, au monastère *bön* de Shenten Dargye Ling, où *amchi* Nyima se rend chaque été pour pratiquer et suivre des enseignements de Tenzin Namdak Rinpoche¹⁷ (tib. Bstan 'dzin nam dag Rin po che). J’ai, à ces occasions, observé sa pratique et joué le rôle d’interprète lors de ses consultations.

En parallèle, j’ai continué à suivre le parcours d’*amchi* Namgyal, rencontré lors de mon terrain en 2012. D’abord à Bodnath, il déménagea en France en 2016 où j’ai pu le retrouver à plusieurs reprises et l’assister dans quelques-unes de ses consultations auprès de patients français.

Afin de laisser le lecteur considérer de manière plus concrète la méthodologie employée, je retrace ci-après le détail de la construction de ma relation avec *amchi* Yuthok et avec *amchi* Nyima, mes deux interlocuteurs principaux.

Amchi Yuthok

La relation que j’ai développée avec Yuthok, l’*amchi* âgé de 74 ans¹⁸ du village de Dzar s’est établie à travers un long chemin, relativement ardu mais fructueux du point de vue de l’ajustement méthodologique et du recueil ethnographique. La méthode de départ employée, impliquant la tenue d’entretiens formels avec mon interlocuteur, s’est en effet avérée peu pertinente dans le cadre de la réalité du terrain. Lors de mon premier séjour dans le village (juin-août 2015), je suis allée à la rencontre de la famille d’*amchi* dont j’avais entendu parler dans les villages alentours. Après avoir fait face aux premières rencontres d’introduction, je suis parvenue à me faire accepter pour venir, à plusieurs reprises, poser quelques questions, avec l’aide du second fils du médecin, Dawa, pour la traduction du dialecte local vers l’anglais.

¹⁶ Pour le projet fondé par « The National Science Centre » (Pologne) et intitulé : « Manuscripts from the Mard-zong Caves in Mustang, Nepal: Interpretation, Paper Analysis and Dating », mené par Agnieszka Helman-Ważny et Charles Ramble.

¹⁷ Rinpoche est une épithète honorifique pour désigner un lama reconnu comme la réincarnation d’un grand maître.

¹⁸ L’année de référence des âges mentionnés dans ce travail est 2016.

Lors de ce premier terrain, ma connaissance du dialecte était en effet trop incomplète pour imaginer conduire seule un entretien. Ces rencontres ont eu lieu quatre fois, aux alentours de huit heures du matin, dans la cuisine familiale. Dawa interpellait son père qui restait habituellement sur la terrasse, afin qu'il descende discuter. Une fois installés, il m'a été possible d'enregistrer la discussion. L'entretien prenait alors une allure formelle, avec des interrogations concernant la transmission non formelle d'un savoir médical. Je posais mes questions qui étaient traduites par Dawa à son père et qui en retour m'expliquait ses réponses. Le problème de ce dispositif consistait principalement en la présence de l'interprète qui, pour combler les réponses succinctes de son père et faire valoir sa propre connaissance, entamait de longs monologues sur les questions posées, l'entretien se transformant en une discussion entre Dawa et moi. D'une nature humble et discrète, Yuthok ne trouvait que peu de choses à répondre à mes questions concernant sa pratique, son enfance ou sa vie en général. Ses difficultés à répondre lui valurent une tentative de son fils de prendre l'ascendant en lui ordonnant de mieux construire sa pensée, de parler correctement ou de développer plus amplement. Cette situation particulière me fit me sentir mal à l'aise tout en me révélant des indices significatifs sur les relations familiales. Après une heure ou deux de discussion, le père, fatigué de ne pas comprendre ce qui se disait en anglais et estimant qu'on n'avait plus besoin de lui, s'échappait discrètement pour retourner sur la terrasse. Ces premiers « ratés » méthodologiques ont néanmoins constitué des expériences instructives, révélatrices d'informations ethnographiques et furent à la base d'une réflexion sur certains points de méthode. A la suite de ces événements, frustrée par ces entretiens, lors de mon second terrain au village de Dzar pour une plus longue période (avril à septembre 2016) et après en avoir discuté avec mes professeurs, j'ai repensé la relation afin de procéder d'une autre manière, moins formelle mais plus pertinente car mieux adaptée au cadre et aux acteurs des entretiens et des interactions ethnographiques de façon générale.

L'entretien formel ne permettant pas d'avoir accès à Yuthok et à sa personnalité, il était certain qu'il fallait plutôt miser sur un type d'entretien non formel, surtout au début, afin d'établir un lien de confiance. Afin de mener un entretien non formel encore fallait-il avoir accès à Yuthok de manière régulière sans être obligée de passer par la prise d'un rendez-vous, et avant tout en étant capable de s'exprimer en dialecte local. Mon objectif était donc de m'installer dans la famille pour bénéficier d'un environnement linguistique favorable pour l'apprentissage et avoir la possibilité de rester avec Yuthok. Peu après mon arrivée au village, je suis allée à la rencontre de la famille qui me reconnut et m'accueillit gentiment. Je leur ai alors demandé s'il était possible de rester chez eux plusieurs mois. Ils acceptèrent la demande

et je ne tardai pas à m'installer et à commencer mon apprentissage linguistique avec Dawa, mais aussi avec un autre villageois, Palgen, qui décida d'être mon « professeur » de dialecte. Ce dernier, ayant travaillé des années au Japon, connaissait, disait-il, la difficulté d'être étranger et d'apprendre une nouvelle langue. Il était donc toujours prêt à aider les touristes et visiteurs de Dzar. Parallèlement à l'apprentissage du dialecte auprès des villageois, j'essayais de passer des moments réguliers avec Yuthok afin d'établir un lien de confiance.

Mes premières intuitions à propos de la personnalité de Yuthok concernaient sa difficulté à élaborer un discours linéaire hors contexte, mais sa capacité à construire un discours autour d'un objet précis ou d'une situation concrète. Parler du passé était possible mais principalement à partir d'objets appartenant au passé et plutôt sur des éléments précis. Au cours de mon séjour, cette expérience se confirma, Yuthok sortant presque spontanément des objets anciens pour me les montrer et s'exprimer autour d'eux.

Au départ, nouer un lien avec Yuthok fut ardu dans le sens où il était une personne solitaire et humble qui se mettait peu en avant et avait pour habitude d'effectuer ses activités seul, sans informer le reste de la famille de ses allers et venues. Mes premières approches s'effectuèrent le matin, avant le petit déjeuner qui avait lieu vers huit heures. D'une manière générale, il restait sur la terrasse pour coudre, se reposer ou vaquer à d'autres petites occupations.

A partir de mi-mai, j'ai remarqué qu'il commençait à aller cueillir des plantes aux alentours du village, et je souhaitais l'accompagner. Yuthok étant solitaire et moi principalement prise en charge par Kunga, la femme de Nyima, il m'était parfois difficile de me soustraire des obligations ou occupations qu'elle me confiait pour accompagner Yuthok dans ses activités. Je suis néanmoins parvenue à me joindre à lui de nombreuses fois lors de ses sorties cueillettes. Il m'inclut gentiment dans le travail en me donnant les sacs à porter, en me laissant cueillir les fleurs, en me parlant et en me faisant chanter. Je remarquai lors de ces sorties qu'il s'exprimait spontanément sur le passé ou le présent, les réseaux de parenté, la médecine tibétaine, ou encore son fils *amchi*. Il était parfois difficile de comprendre tout ce qu'il disait, d'autant qu'il ne parlait pas fort et pas très distinctement. Par le biais de ces moments de cueillette et de partage, Yuthok comprit mon intérêt pour la médecine et nos liens se sont renforcés. La famille accepta que je l'accompagne régulièrement.

La cueillette des plantes cessa mi-juin pour laisser la place aux travaux agricoles qui mobilisèrent toute la famille. Ma participation me permit de resserrer les liens avec la famille et Yuthok. En même temps, notre relation « médicale » se renforça et je parvins à me joindre à lui lors de l'un de ses rituels, au cours duquel il me donna le nom de chaque objet utilisé. Il dit

en riant que j'étais son assistante. Lors des consultations médicales, je devins également son assistante. Sa vue étant basse, je l'aidais à remplir les sachets de poudres médicales pour les donner aux patients.

Fin juillet, les moissons terminées, le calme revint, et Yuthok était fatigué mais plus disponible. Je profitai de cette période de repos pour passer du temps avec lui et je parvins à conduire un entretien un peu plus formel et enregistré concernant son enfance et sa pratique médicale passée. Néanmoins, cette fois, l'entretien eut lieu sur son territoire : la terrasse. Pendant l'entretien, Yuthok n'était toujours pas un grand orateur mais était enthousiaste et m'ouvrit son monde. Il me sortit de lui-même l'ancien matériel médical, mais aussi des textes médicaux et rituels et s'exprima à leur propos.

Mes connaissances concernant la vie passée de Yuthok ont pu s'établir en passant beaucoup de temps à ses côtés, lors de discussions non formelles, parfois formelles, souvent discontinues, courtes ou longues, mais aussi par des moments de silence, nécessaires à la bonne conduite d'une recherche ethnographique. En effet, passer du temps de manière silencieuse avec quelqu'un contribue à renforcer un lien de confiance, aspect primordial du travail d'ethnologue. Dans la même perspective, « prendre le temps » de la rencontre et de la compréhension de la relation, ne pas être pressé, ne pas courir après les informations et accepter de ne pas savoir, font partie intégrante de ce travail, malgré les valeurs de productivité et d'efficacité de plus en plus présentes – et pressantes – dans notre discipline.

La manière dont il m'a fallu procéder pour mener à bien ces recherches sur la vie de Yuthok était déjà une porte d'entrée sur ses représentations. La quasi-impossibilité d'effectuer un entretien linéaire, ainsi que la nécessité d'être en contexte et de passer par des éléments concrets ou des détails pour accrocher sa pensée sont le signe de l'importante intégration de sa pratique et de son apprentissage dans le reste de la vie sociale.

Les liens noués avec l'entourage de Yuthok et nos nombreuses discussions m'ont également permis de mieux comprendre ce dernier et de compléter son histoire. Son frère, Namkha, très loquace, m'a ainsi renseigné sur le contexte de leur jeunesse.

Amchi Nyima

Amchi Nyima, le fils aîné d'*amchi* Yuthok, n'était pas présent au village lors de mon premier terrain, mais je l'ai rencontré à Katmandou avant mon départ, puis je l'ai ensuite retrouvé à plusieurs reprises. D'abord, lors de mon second terrain à Dzar où je vivais dans sa famille. Il est resté au village une dizaine de jours entre deux voyages de plusieurs mois aux Etats-Unis et en France. Puis, lorsque je suis rentrée en septembre 2016 de ce terrain, il était alors en France, et participait à un festival sur l'Himalaya, organisé à Strasbourg, lors duquel

j'ai fait office d'interprète. Notre relation s'est développée lors de sa présence à Dzar, au mois de juin 2016, alors que j'y étais depuis déjà presque deux mois, m'exprimant en langue locale – autant que faire se peut – et bien intégrée à sa famille avec qui j'avais commencé à nouer un lien de confiance. Il m'a ainsi relativement bien acceptée en tant qu'observatrice, voire participante, de sa pratique, et m'a accordé un entretien formel. Je n'étais pas la première ethnologue qu'il avait rencontré et j'avais la sensation – peut-être fausse – qu'il était parfois un peu gêné par ma présence. Il parla aussi avec moi, souvent de façon informelle, de son travail et de ses voyages et l'ambiance générale était bonne et détendue, faite de plaisanteries. Lors de nos rencontres en France, nos liens se sont resserrés car, dans cette situation, il avait besoin de moi en tant qu'interprète de ses consultations et de ses conférences sur la médecine tibétaine. Cet échange est venu combler l'asymétrie de la relation découlant de la position de l'ethnologue-demandeur. Lorsque j'observais sa pratique en France, dans le monastère *bön* Shenten Dargye Ling, il était alors fier de dire aux autres Occidentaux présents que j'avais passé du temps dans son village et que je parlais sa langue. Lors de mon dernier terrain (oct-déc. 2017), il était de retour au village et il m'a été possible de passer plus de temps à ses côtés. Il était alors bien plus ouvert et porté à la discussion. J'ai également adopté avec lui, comme avec son père, un format d'entretiens non formels, favorisant l'échange autour de ses pratiques.

BREVE PRESENTATION DES FONDEMENTS THEORIQUES DE LA MEDECINE TIBETAINE

Afin que le lecteur non spécialiste dispose d'éléments de comparaison, je propose de donner quelques éléments concernant le modèle biomédical, largement fondés sur les travaux de l'anthropologue François Laplantine, avant d'exposer la perspective médicale tibétaine.

Le système biomédical

Le modèle biomédical se construit sur l'idée d'un « déterminisme physique et chimique » de la maladie. La pathologie est une « pathologie moléculaire » qui considère que « les désordres repérés à l'examen clinique » proviennent d'une « modification de l'organisation des molécules qui forment la matière vivante » (Laplantine, 1992 : 267). L'objectif principal de la pensée médicale est de parvenir à trouver la cause d'une maladie. De cette identification de la cause les médecins retirent toute leur force et leur légitimation scientifique et sociale. Ce besoin d'identifier une cause concrète à la maladie oblige à opérer une distinction entre les maladies organiques, observables, et les troubles fonctionnels, non observables, et donc à faire une différence entre les « vrais malades », c'est-à-dire ayant des lésions observables, et les « pseudo-malades » qui présentent des symptômes sans lésions

observables, donc ne permettant pas de les définir comme malades. Le modèle biomédical a également comme caractéristique principale de s'appuyer sur des données quantitatives : « c'est incontestablement le quantitatif, c'est-à-dire l'administration de la preuve par la mesure (...), qui dans notre société est utilisé comme critère référentiel du vrai et du faux, de l'objectif et du subjectif ». Un diagnostic par « médiation instrumentale » est ainsi prioritaire par rapport à un diagnostic qui tiendrait compte du discours du malade et s'appuierait sur l'observation directe (Laplantine, 1992 : 267-71). Laplantine ajoute que « dans notre culture médicale, les causes de la maladie sont massivement reportées à une agression exogène et, subsidiairement, à des facteurs endogènes ». Les malades décrivent leur maladie comme « quelque chose d'« étranger » étant venu un jour perturber leur santé initiale ». Malgré le développement du domaine de recherche de la génétique et même si le « cadre de référence exogène connaît aujourd'hui (...) un net recul », la plupart des médecins procèdent à une « extériorisation préférentiellement spatiale et secondairement temporelle » de la maladie (Laplantine, 1992 : 279-80).

Le modèle médical tibétain

La théorie médicale tibétaine considère que l'être humain est relié à l'univers, et que le « microcosme du corps » doit être en harmonie avec le « macrocosme de l'univers ». Les cinq éléments – le feu, la terre, l'eau, l'air et l'espace – font le lien entre l'homme et l'univers. Les éléments, en plus de faire partie du macrocosme de l'univers, constituent le corps humain. Ils sont présents de manière « subtile » et naissent de l'esprit de vacuité. Les éléments « subtils » vont donner naissance aux cinq éléments physiques : « la chair et les os sont la terre, le sang et la lymphe sont l'eau, la chaleur corporelle est le feu, les fonctions nerveuses et motrices sont l'air et la conscience est l'espace » (Clifford, 2008 : 123-24).

La théorie humorale se situe au centre de la médecine et affirme qu'il circule dans notre corps trois *nyepa* (tib. *nyes pa*), ou « humeurs », nommées *pneuma* ou *lung* (tib. *rlung*), bile ou *tripa* (tib. *mkhris pa*) et phlegme ou *beken* (tib. *bad kan*) qui sont elles aussi constituées des cinq éléments. Ces « humeurs » régissent des fonctions anatomiques autant que des fonctions psychologiques. La déficience ou la surpuissance d'une ou de plusieurs « humeurs » vient créer l'entité pathologique.

La traduction du terme de *nyepa* par « humeur » en français, et « humor » en anglais, n'est pas réellement appropriée. Gyatso explique que le terme *nyepa* fut rendu pour la première fois par « humeur » dans la traduction du résumé des *Quatre Tantra*, ou *Gyüshi*, proposée par Csoma de Koros (1835). La raison pour laquelle il choisit cette traduction reste incertaine. Toutefois, il est possible que l'auteur n'ait pas eu accès à la totalité de la signifi-

tion du terme *nyepa* au moment de la traduction. Le terme « humeur » fut ensuite fréquemment utilisé par les chercheurs au 19^{ème} et 20^{ème} siècle. Cet usage répété du vocable « humeur » l'a ainsi transformé en « traduction standard » (Gyatso, 2003 : 109-110). La traduction de Koros s'est basée sur une ressemblance entre deux mots de deux cultures différentes. En effet, « humeur », dérivé du latin *humor*, signifiant « fluide » ou « humidité », est lié à la médecine occidentale médiévale, et désigne, comme *nyepa*, trois composants du corps qui ont le potentiel de causer la maladie (Gyatso, 2003 : 110-112).

Nyepa, pour sa part, signifie en langage vernaculaire « faute », « défaut », « punition » et « mauvais » (Gyatso, 2003 : 113 ; Gerke, 2011 : 129-30). Dans le contexte médical, *nyepa* est un terme collectif qui renvoie à ses trois référents : le pneuma, la bile et le phlegme. D'après Gyatso, les diverses significations médicales de *nyepa* sont les suivantes : « 1) la maladie, 2) la cause de la maladie, 3) la force ou l'énergie accompagnant les fonctions physiologiques, 4) un composant du corps physique et subtil ». La signification de « maladie » ne se retrouve toutefois pas dans le terme « humeur » (Gyatso, 2003 : 111). Le *Gyüshi* indique en effet que « les *nyepa* constituent des causes [potentielles] de maladie quand elles sont dans un état d'équilibre. Mais lorsqu'elles sont perturbées et en déséquilibre, elles sont les entités caractéristiques des maladies » (Gyatso, 2003 : 113). Ainsi, l'idée, souvent répandue, que les *nyepa* sont les causes de la maladie seulement lorsqu'elles sont en déséquilibre n'est pas correcte. Les *nyepa* sont également de potentielles causes de la maladie quand elles sont en équilibre (Gyatso, 2003 : 113).

Pour mieux appréhender les fonctions de ces trois *nyepa*, je propose d'en donner une brève description.

Les trois *nyepa* de la médecine tibétaine

La *nyepa* vent ou pneuma (tib. *rlung*) correspond aux éléments air et espace. Elle siège dans la partie inférieure du corps. Sur le plan subtil, le vent correspond au souffle qui circule dans le corps, il est le véhicule de la conscience et fait le lien entre le corps et l'esprit. Sur le plan physique, le *lung* est la *nyepa* qui permet toute forme de mouvements pour le corps et commande de nombreuses fonctions comme la respiration, l'activité musculaire, la parole, etc. Son lien à l'esprit fait qu'il est lié aux maladies mentales. Le pneuma, est la *nyepa* la plus importante car elle confère son énergie aux deux autres et les commande.

La *nyepa* bile (tib. *mkhris pa*) est associée à l'élément feu. Elle siège entre le cœur et l'abdomen. Sur le plan subtil, elle permet la conversion de l'énergie solaire en énergie physique et encourage des facultés mentales comme le courage et l'intelligence. Sur le plan physique, elle agit surtout lors du processus de digestion et des transformations métaboliques.

La *nyepa* phlegme (tib. *bad kan*) est associée à la terre et à l'eau. Elle siège dans la partie supérieure du corps. Dans son côté subtil, le phlegme transforme l'énergie de la terre en matière. De manière physiologique, elle correspond à tout ce qui est liquide dans le corps. Elle permet par exemple le maintien et l'accumulation du mucus dans le corps, elle peut aussi jouer un rôle dans le système lymphatique et les maladies infectieuses.

En contraste avec le modèle biomédical, les causes de la maladie sont en priorité endogènes – ce sont les causes premières : *gyu* (tib. *rgyu*). Toutefois, la maladie ne se déclare qu'à la suite de la rencontre avec des causes exogènes – ce sont les causes déclenchantes : *kyen* (tib. *rkyen*) (Meyer, 2002 : 136-37).

Les trois *nyepa* sont le résultat physique d'une cause plus profonde et spirituelle que l'on retrouve dans chaque être humain et qui est le fondement même de toute maladie. Cette cause profonde est l'ignorance (tib. *ma rig pa*), c'est-à-dire la confusion mentale de chaque être humain qui croit en l'existence d'un Moi permanent. Cette croyance produit une incompréhension de tous les phénomènes de la réalité et entraîne l'homme, attaché au monde des sens, à renaître indéfiniment. Cet état d'illusion se traduit par les trois poisons qui sont : le *désir* (tib. *'dod chags*) de satisfaire sa soif d'existence, l'*aversion* (tib. *zhe sdang*) envers tous les obstacles s'opposant à ce désir, et l'*aveuglement* (tib. *gti mug*) qui correspond en une croyance à l'ego. Les trois poisons correspondent aux causes primaires lointaines et donnent naissance aux trois *nyepa*, les causes primaires proches : le pneuma, la bile et le phlegme. La théorie des *nyepa* et des poisons implique que chaque être humain a en lui le potentiel de la maladie. Elle ne se révèle, en revanche, qu'en présence de circonstances externes, les causes déclenchantes, tels que le mauvais temps ou une mauvaise alimentation. Alors que le système biomédical voit la maladie comme une entité pathologique isolée, le modèle médical tibétain de la maladie a une « orientation processuelle ». La maladie est comprise, non pas comme un dysfonctionnement du système humoral, qui peut changer au fur et à mesure du traitement, mais comme une entité pathologique durable (Millard, 2008 : 207).

Chaque *nyepa* se divise et accomplit cinq actions :

Pneuma	Bile	Phlegme
« pneuma qui soutient la vie » (tib. <i>srog 'dzin</i>) - siège au sommet de la tête - permet d'avaler la nourriture, de réguler la respira-	« bile digestive » (tib. <i>'ju bed</i>) - siège entre les intestins et l'estomac - permet la digestion, sépare	« phlegme qui supporte » (tib. <i>rten byed</i>) - siège dans la poitrine - permet de garder le corps stable, met en mouvement

tion, de cracher, d'expulser, de renifler, d'avoir l'esprit et les organes sensoriels affutés et de contrôler l'esprit	les nutriments des déchets, produit la chaleur du corps, et gère les quatre autres formes de bile	les fluides du corps, gère les quatre autres formes de phlegme
« pneuma qui pénètre tout » (tib. <i>khyab byed</i>) - siège dans le cœur et se répand dans tout l'organisme - permet les mouvements corporels, de contracter et décontracter les muscles, d'ouvrir et bloquer les orifices du corps	« bile qui change l'éclat » (tib. <i>mdangs sgyur</i>) - siège dans le foie - donne leur couleur aux parties du corps	« phlegme qui décompose » (tib. <i>myag byed</i>) - siège dans l'appareil digestif supérieur - décompose la nourriture en fines particules
« pneuma conjoint du feu » (tib. <i>me mnyam</i>) - siège dans l'abdomen - intervient dans la digestion, sépare les nutriments des déchets	« bile qui accomplit » (tib. <i>sgrub byed</i>) - siège dans le cœur - révèle le courage, la fierté, l'intelligence, l'accomplissement des désirs, la colère, l'attachement, permet d'avoir un esprit stable	« phlegme qui ressent » (tib. <i>myong byed</i>) - siège dans la langue - permet d'être conscient du goût
« pneuma ascendant » (tib. <i>gyen rgyu</i>) - siège dans la poitrine - permet de parler, remonter l'énergie, d'être zélé, d'avoir un bon teint, d'affuter la mémoire	« bile qui adapte visuellement » (tib. <i>mthong byed</i>) - siège dans les yeux - permet de voir la forme des objets, les couleurs...	« phlegme qui satisfait » (tib. <i>tshim byed</i>) - siège dans la tête - produit le sentiment de satisfaction sensorielle
« pneuma qui évacue » (tib. <i>thur sel</i>) - siège dans le centre génital - permet de relâcher ou de retenir le sperme, l'urine, les règles, les fèces et le fœtus	« bile qui éclaire le teint » (tib. <i>mdog gsal</i>) - siège dans la peau - donne sa couleur à la peau	« phlegme qui connecte » (tib. <i>'byor byed</i>) - siège dans toutes les articulations - rassemble les articulations et permet de mouvoir les articulations

Tableau 1 : Les cinq actions des trois nyepa (Vignon, 2017)

En plus des *nyepa*, il existe sept constituants du corps (tib. *lus zungs bdun*) qui sont des substances essentielles car elles entretiennent les fonctions de l'organisme : les essences nutritionnelles (tib. *dangs ma*) ; le sang (tib. *khrag*) ; la graisse (tib. *tshil*) ; la chair (tib. *sha*) ; les os (tib. *rus*) ; la moelle (tib. *rkang*) ; la semence, ou « fluide créateur » (tib. *khu ba*).

Les essences nutritionnelles proviennent de la nourriture ingérée ; le sang provient de la quintessence des essences nutritionnelles ; la chair provient de la quintessence du sang ; la graisse provient de la quintessence de la chair ; les os proviennent de la quintessence de la graisse ; la

moelle provient de la quintessence des os ; la semence provient de la quintessence de la moelle. La quintessence de la semence va jusqu'au cœur. Le processus prend six jours au total.

Trois déchets corporels (tib. *dri ma gsum*) résultent de ces sept constituants : les fèces (tib. *bshang*) ; l'urine (tib. *gcin*) ; la sueur (tib. *rngul*).

La notion de « subtil » en médecine tibétaine

J'ai plusieurs fois fait usage de la notion de « subtil », en contraste avec « physiologique ». Les termes tibétains pour « subtils » sont *trawa* ou *tramo* (tib. *'phra ba*, *'phra'ba*, *phra ba*, *phra mo*) indiquant quelque chose de « subtil, de minutieux ou de mince, qui est de petite taille et difficile à voir à l'œil nu » (Gerke, 2013 : 86). Selon Barbara Gerke, il existe une distinction entre « subtil » (tib. *phra ba*) et « très subtil » (tib. *shin tu phra ba*), ainsi qu'entre « subtil » et « matériel », « tangible » (tib. *rags pa*). Les textes médicaux parlent de certains aspects subtils du corps en relation à « l'esprit (tib. *sems*), au trois *nyepa*, à l'embryologie (tib. *chags pa'i tshul*) et à l'anatomie (tib. *gnas lugs*) des canaux » (Gerke, 2013 : 86). Dans le texte des *Quatre Tantra*, l'emploi de *trawa* est très lié à l'« humeur » pneuma, *lung*. Subtil (tib. *'phra*) est l'une des six qualités de *lung* et renvoie à la capacité de *lung* de se déplacer partout, « non pas parce qu'il est de petite taille mais parce qu'il est subtil de nature ». Les noms donnés aux cinq types de pneuma renvoient également à la subtilité de *lung* et à sa mobilité, tels que le « pneuma qui pénètre tout » (tib. *khyab byed*) ou le très subtil « pneuma qui soutient la vie » (tib. *srog 'dzin*) (Gerke, 2013 : 87-88).

Les canaux ou tsa (tib. *rtsa*)¹⁹

Selon Gerke, la notion de « corps subtil », souvent utilisée par les chercheurs, reste, en contraste avec la subtilité de *lung*, largement indéfinie dans le contexte médical et sa compréhension est liée aux concepts du corps du bouddhisme tibétain tantrique. Les idées de canaux d'un corps tantrique arrivèrent d'Inde jusqu'au Tibet à travers le bouddhisme tantrique, surtout à travers le Tantra Kalacakra, « la roue du temps », au 11^{ème} siècle. Dans les traditions tantriques indiennes, « les canaux sont appelés *nadis* et, dans leur forme subtile, sont compris comme des chemins internes permettant la circulation du pneuma mobile » (Gerke, 2013 : 85).

Le *Gyūshi* distingue quatre types de canaux principaux donnant forme à des canaux secondaires :

¹⁹ *Tsa* (tib. *tsa*) signifie indifféremment les vaisseaux sanguins, les nerfs, certains tendons et les bronches. Le pouls se dit également *tsa* (Blondeau *et al.*, 2001 : 415).

- 1) Les trois « canaux de genèse » (tib. *chag pa'i rtsa*), essentiels en médecine tibétaine. D'après Meyer (2002 : 119-20), ces canaux se forment pendant l'embryogénèse à partir de l'ombilic et sont :
- Le canal de droite qui part du foie et remonte jusqu'à la 10^{ème} vertèbre (milieu du corps). Il donne forme au vaisseau-vital noir (tib. *srog rtsa nag po*). Il constitue l'origine des vaisseaux sanguins (Meyer, 2002 : 130). Ce canal fait circuler le sang et la chaleur associés à la bile. Le poison « aversion » va siéger dans le milieu du corps car la bile naît de l'aversion.
 - Le canal de gauche remonte du nombril jusqu'au sinciput en passant par les chakras du cœur, de la gorge et du sinciput. Il donne forme au cerveau. Ce canal fait circuler l'eau dans le corps et est associé au phlegme. Le poison « aveuglement » va siéger dans le cerveau car le phlegme naît de l'aveuglement.
 - Le canal central qui s'étend de la tête aux organes génitaux. Il va donner forme aux organes génitaux. C'est dans ce canal que circule le pneuma. Le poison « désir » va siéger dans les organes génitaux car le pneuma naît du désir.

A partir de ces trois canaux naissent les canaux du pneuma, les canaux de la bile et les canaux du phlegme. Ainsi, le canal médian va donner naissance aux canaux du pneuma ; le canal de droite va faire naître les canaux de la bile ; et le canal de gauche va donner les canaux du phlegme.

Les trois canaux de genèse ont été corrélés aux trois canaux tantriques (Meyer, 2002 : 117-119) :

- Le canal de droite (tib. *ro ma*) qui circule dans la tête et le corps. Il est « chaud » et « féminin » : il correspond au soleil et au sang menstruel. Il est associé à la *nyepa* bile et à l'aversion.
- Le canal de gauche (tib. *rkyang ma*) qui accompagne le souffle (la respiration). Il est « froid » et « masculin » : il correspond à la lune et au sperme. Il est associé à la *nyepa* phlegme et à l'aveuglement.
- Le canal médian (tib. *dbu ma*) qui est dit extracorporel ou errant et traverse les cinq chakras de manière ascendante (se termine dans le cerveau). Il représente la conscience, l'absolu, la sagesse. Il va unir les deux principes antagonistes des deux autres canaux (chaud-froid, masculin-féminin). Il correspond à la *nyepa* pneuma et au désir.

Les deux canaux périphériques rejoignent le canal médian au niveau du cœur.

- 2) Les canaux d'existence (tib. *srid pa'i rtsa*) sont situés dans « le cerveau, le cœur, le nombril et les parties génitales et sont responsables des expériences sensorielles, de la mémoire et de la clarté d'esprit, de la croissance corporelle et de la continuité d'une lignée familiale » (Gerke, 2013 : 84).
- 3) Les canaux de liaison (tib. *'drel ba'i rtsa*) sont « noirs (sang) et blancs (eau) et proviennent des deux principaux canaux droit et gauche » (Gerke, 2013 : 84).
- 4) Les canaux de vie (tib. *tshe yi rtsa*) n'ont pas de réalité anatomique et constituent des voies de cheminement de la vie dans le corps. Ils sont de trois sortes : le premier se répand entièrement dans la tête et dans le corps ; le second accompagne la respiration ; et le troisième, à l'image de l'âme (tib. *bla*)²⁰, erre dans le corps (Meyer, 2002 : 123 ; Gerke, 2013 : 84).

Le diagnostic

La démarche diagnostique doit permettre de retrouver les causes déclenchantes, qui orientent vers la compréhension du type de déséquilibre incriminé. Elle passe par trois étapes, appelée *ta rek dri* (tib. *blta, reg pa, dri ba*) : « inspecter, palper et interroger ». L'inspection concerne la langue et les urines, la palpation passe par la prise du pouls et l'interrogatoire porte sur la nature des problèmes, leurs localisations, les circonstances où ils apparaissent, etc. (Meyer, 2002 : 149).

La prise du pouls est la méthode la plus utilisée par les *amchi* et parfois la seule employée. Le pouls se prend au niveau de l'artère radiale²¹. Pour prendre le pouls le médecin utilise trois doigts : l'annulaire (tib. *chag*), l'index (tib. *tshon*) et le médus (tib. *kan*) qui vont être placés en ligne droite, le long de l'artère radiale. Le médecin examine le poignet droit du malade avec sa main gauche et le poignet gauche du malade avec sa main droite. Si le patient est un homme, l'*amchi* commence par examiner le pouls gauche, s'il s'agit d'une femme, il examine d'abord le pouls droit. Chaque doigt renseigne l'*amchi* sur deux organes.

		Poignet droit	Poignet gauche
I. Index du médecin	Rebord supérieur	Poumon (à gauche chez la femme)	Cœur (à droite chez la femme)
	Rebord inférieur	Colon	Grêle
II. Médus	Rebord supérieur	Foie	Rate estomac
	Rebord inférieur	Bile	

²⁰ Pour plus de détails sur la notion d'« âme » (tib. *bla*), cf. *infra*.

²¹ L'artère radiale court le long de la face latérale de l'avant-bras puis entre dans le poignet et la main.

III. Annulaire	Rebord supérieur	Rein droit	Rein gauche
	Rebord inférieur	Vessie	Organe <i>bsam-se'u</i> ²²

Tableau 2. Disposition des poulx chez l'homme (Meyer, 2002 : 155)

Le diagnostic peut aussi s'effectuer à travers l'examen des urines. L'*amchi* observe alors la couleur de l'urine, les vapeurs, le dépôt, les bulles et l'odeur.

Les traitements

Pour guérir un malade, le médecin va faire en sorte de stimuler la *nyepa* qui pose le problème, en étant soit trop présente, soit trop faible. La thérapeutique tibétaine procède par une administration des contraires. Elle agit à travers quatre types d'antagonistes : le mode de vie, la diététique, les médicaments – des mélanges complexes de plusieurs ingrédients d'origine végétale, animale et minérale – et les gestes thérapeutiques externes comme la saignée ou la moxibustion²³. Il s'agit d'opposer aux « humeurs » en excès les qualités qui leurs sont contraires (Meyer, 2002 : 138-39).

Le concept d'« âme » ou la (tib. bla) dans la médecine tibétaine

Un des composants du corps en médecine tibétaine est désigné par le terme de *la*, souvent traduit par « âme ». La traduction de *la* par « âme » n'est pas vraiment satisfaisante, car le terme d'« âme » est lié à « la pensée religieuse occidentale et ne reflète pas les nombreux sens que *la* a dans les contextes bouddhique et non-bouddhique en Himalaya » (Gerke, 2007 : 193). *La* est une notion « indigène » et le bouddhisme ne reconnaît pas l'existence d'une telle entité chez les êtres vivants. Il n'est toutefois jamais parvenu à supprimer la notion de *la* (Karmay, 1998 : 311). Gerke propose la traduction d'« essence de vie subtile » tout en précisant que *la* est en réalité plus « complexe », notamment car elle a des « manifestations extérieures et intérieures » (Gerke, 2007 : 193). Il y a en effet des représentations géographiques de *la*. Stein explique que *la* macrocosmique réside dans certains emplacements du paysage (une montagne, un lac ou un arbre) comme continuité d'un individu, d'un groupe ou d'un pays (Stein, 1993 : 271 cité dans Gerke, 2007 : 197). De plus, les croyances et pratiques de *la* diffèrent en fonction des diverses enclaves de l'Himalaya. Dans le cadre de la théorie médicale tibétaine, *la* influence la vitalité du corps et est visible à travers le comportement ou l'éclat d'une personne (Gerke, 2007 : 193). La perte de *la* mène à « la mélancholie, la dépression et l'indifférence ». L'essence de vie subtile est « vulnérable » car elle peut être perdue en

²² Organe réceptacle du « suc », le dernier des sept tissus corporels, situé dans la région lombaire (Meyer, 2002 : 156).

²³ La moxibustion consiste à faire brûler de petits cônes (ou *moxa*) faits de feuilles sèches de *trawa* (tib. *spra ba*) sur l'un des 71 points de moxibustion décrit dans la topographie (Meyer, 2002 : 187-88). *Trawa* correspond à la plante *Gerbera* (Meyer, 2002 : 187) ou *Leontopodium sp.* (Gyatso et Hakim, 2010 : 279).

cas de choc traumatique (Gerke, 2007 : 193). Dans ce dernier cas, elle doit être ramener au travers un rituel (Karmay, 1998 : 314).

La est essentielle pour le fonctionnement approprié du corps (Millard, 2007 : 268). Elle est mobile et est liée à la durée de vie (tib. *tshe*) et aux forces de vie (tib. *srog*). Elle a trente emplacements dans le corps (tib. *bla gnas*) et a un mouvement de circulation spécifique : « en lune croissante, *la* voyage à travers le côté droit du corps chez l'homme et le côté gauche chez la femme, à la pleine lune, elle atteint la tête et, pour un temps court, pénètre le corps entier. En lune décroissante, *la* voyage à travers le côté gauche du corps chez l'homme et à travers le côté droit chez la femme jusqu'à ce qu'elle rejoigne la première articulation du gros orteil pendant la nouvelle lune » (Gerke, 2007 : 195-96).

Les *Quatre Tantra* consacre la section treize du chapitre un du *Tantra final* à l'examen du pouls *la* qui s'effectue au niveau de l'artère ulnaire des deux poignets. Il permet le diagnostic de la qualité et de la force de *la*, mais aussi de prédire la durée de vie de la personne ou de savoir si *la* a été perdu. En cas de force vitale basse, *la* peut aussi quitter le corps la nuit par l'annulaire et être volé par un démon. Les thérapies externes ne doivent pas être appliquées les jours où *la* est censée se trouver dans la partie du corps correspondante (Gerke, 2007 : 196-97).

La est généralement pensée comme une composante du corps participant à une triade. Karmay explique qu'elle est l'élément principal des trois principes physiologiques avec la respiration (tib. *dbug*) et la force vitale (tib. *srog*), mais aussi des trois principes intellectuels, avec la pensée (tib. *yid*) et l'esprit (tib. *sems*) (Karmay, 1998 : 311 ; Gerke, 2007 : 195). Colin Millard explique que lors de ses recherches à l'école de Dhorpatan au Népal, le professeur lui présenta *la* comme provenant de la conscience (tib. *rnam shes*) : « la conscience est comme la mère et *la* est comme le fils »²⁴. *La* est le support du corps et doit être pensé avec deux autres aspects de l'esprit : *sem* (tib. *sems*) et *yi* (tib. *yid*). *Sem* signifie l'esprit qui consiste en un « mouvement constant de pensées » ; « *yi* est une couche plus profonde dans laquelle les pensées circulent ». Il donne la métaphore suivante : « *yi* est un village, et *sem* les personnes errant à l'intérieur ». Et « *la* fournit l'énergie pour que tout cela puisse avoir lieu » (Millard, 2007 : 268).

²⁴ Pour Gerke le contrôle de *la* par la conscience *namshe* n'est pas forcément valide puisque certaines croyances locales considèrent *namshe* comme un synonyme de *la* (Gerke, 2007 : 201).

Le présent travail est divisé en deux parties, l'une constituée de trois chapitres, l'autre de quatre. La première partie expose les aspects contextuels de la recherche. Je reviens d'abord sur l'histoire de la médecine tibétaine, ainsi que sur l'histoire du Mustang avec pour objectif de contextualiser largement ma recherche et aussi de mettre en relief les principales divergences entre divers auteurs, ce qui permet de ne pas donner au lecteur dans une fausse impression d'uniformité historique et régionale. Je poursuis en décrivant le contexte ethnographique de l'étude, nécessaire à une bonne compréhension des chapitres suivants. La seconde partie commence par exposer les pratiques non formelles d'*amchi* Yuthok, en particulier son activité de *ngakpa*, spécialiste de rituels non monastique. Ce chapitre est l'occasion de décrire et d'analyser en détail un des rituels pratiqués par Yuthok et d'offrir une réflexion sur l'efficacité rituelle. Le chapitre suivant revient sur les pratiques « hybrides » du fils de Yuthok, *amchi* Nyima, notamment sur la mise en place d'une récente activité de production d'encens au village de Dzar. Je continue en suivant Nyima dans sa pratique médicale en France, dans un monastère où il exerce surtout le massage tibétain. Ce détour par la France me permet de revenir sur la pratique du massage en médecine tibétaine et le chapitre du *Gyüshi* concernant les « applications externes », afin de pouvoir le comparer avec celui du *Bumshi*, l'équivalent *bönpo* des *Quatre Tantra*, très similaire à ce dernier. Je décris également les consultations de Nyima avec des patients occidentaux pour rendre compte de ce qui s'y joue dans l'interaction médecin-patient et faire ressortir des phénomènes d'hybridité et de malentendus qui peuvent s'y développer.

Ces deux chapitres concernant les divergences de pratiques entre deux *amchi* d'une même lignée médicale nous éclairent à la fois sur les évolutions de la médecine tibétaine au Népal et sur les trajectoires adoptées par les *amchi* selon le mode de transmission dont ils ont bénéficié. Le chapitre suivant expose, dans une même logique, des parcours d'*amchi* ayant reçu une transmission dans une des écoles à dimension formelle de médecine tibétaine du Népal. Il permet d'apporter une base de comparaison avec les *amchi* appartenant à une lignée médicale et de rendre compte des progrès effectués en termes de reconnaissance officielle de la médecine *amchi* au Népal.

Le dernier chapitre revient sur l'histoire et sur l'environnement familiaux de Nyima et de son père Yuthok, afin de comprendre les logiques de transmissions et les pratiques médicales qui les concernent. L'objectif est d'analyser en détail les évolutions des transmissions et des pratiques de la médecine tibétaine qui ont eu lieu en une génération, en replaçant les *amchi* au

sein de leur contexte familial et national et en prenant en considération leur *praxis* personnelle.

Partie I. Médecine tibétaine. Histoire, fondements généraux et sa présence au Mustang, Népal

Chapitre 1 – Les développements historiques de la médecine tibétaine

Chapitre 2 – Le Népal et le district du Mustang ou *Lo* : carrefour d’influences

Chapitre 3 – Le contexte ethnographique de l’étude : le Bas-Mustang et le village de Dzar

Partie I.

**La médecine tibétaine. Histoire et présence dans
le Mustang contemporain, Népal**

Chapitre 1 - Les développements historiques de la médecine tibétaine

La littérature tibétaine comporte de nombreux travaux sur l'histoire de la médecine tibétaine. D'après Fernand Meyer, elle est retracée dans certains chapitres de « textes tibétains d'histoire générale ou les encyclopédies à partir du 14^e siècle environ, mais également dans des ouvrages d'historiographie spécifiquement médicale, dont les premiers prototypes semblent être apparues vers le 13^{ème} siècle, et dont la forme la plus achevée est le *khok buk* » (tib. *khog 'bugs*)²⁵ du régent (tib. *sde srid*) du 5^{ème} dalaï-lama, Sangye Gyamtso (tib. Sangs rgyas rgya mtsho), rédigé à la fin du 17^{ème} siècle (Meyer, 1998 : 109). Certaines sources historiographiques de la religion tibétaine *bön* mentionnent l'existence d'une tradition médicale au Tibet au moment de l'établissement de la religion *bön* par Shenrab Miwo (tib. gShen rab mi bo) (Meyer, 1992 : 3, 1998 : 109). La biographie du maître bouddhiste Yuthok l'Ancien, pour sa part, attribue les origines de la médecine à deux praticiens venus d'Inde à l'époque du roi tibétain Lhathothori (Meyer, 1998 : 109-110), le 28^{ème} monarque de la vallée de Yarlung, au 4^{ème} siècle (Kapstein, 2015 : 45). Toutefois, ces légendes ont été contredites par des sources plus fiables qui attribuent la naissance d'une médecine tibétaine au règne du roi Songtsen Gampo (tib. Srong btsan sgam po), au 7^{ème} siècle. Avant cette période, les Tibétains n'auraient disposés que de certaines « pratiques thérapeutiques populaires, quelques règles alimentaires et une pharmacopée rudimentaire » (Meyer, 1992 : 3).

Dans la littérature secondaire concernant l'histoire de la médecine tibétaine, l'hétérogénéité des informations peut surprendre. Ce manque d'uniformité provient des sources primaires, les textes historiques tibétains sur *sowa rikpa* présentant des discordances en fonction des auteurs. Je retrace dans cette section les grandes lignes de cette histoire de la période impériale jusqu'au 20^{ème} siècle avec l'arrivée chinoise et le développement de la médecine tibétaine hors frontières, ainsi que sa sécularisation en Chine. Ce faisant, je mentionne les principales divergences existant selon les auteurs. Je termine en livrant des éléments concernant le texte médical tibétain principal des *Quatre Tantra*, le *Gyüshi*.

1.1. La période impériale : syncrétisme de savoirs médicaux

Le savoir médical tibétain s'est développé lors de la période impériale entre le 7^{ème} et le 9^{ème} siècle après Jésus-Christ. Le Tibet était « une puissance militaire conquérante » ouverte aux influences culturelles des régions avoisinantes : la Chine, l'Inde, le Népal, l'Iran et

²⁵ *Khog 'bugs* est un genre littéraire tibétain développé à partir du 13^{ème} siècle et traitant spécifiquement de l'histoire de la médecine tibétaine (Millard, 2002 : 19).

les villes d'Asie centrale situées le long de la route de la soie où le Tibet avait une présence militaire importante (Meyer, 1998 : 110 ; Millard, 2002 : 17).

Sous le règne de Songtsen Gampo, ayant régné durant la première moitié du 7^{ème} siècle (circa 605-650²⁶), trois médecins étrangers furent invités à la cour afin de produire des traductions de leurs traditions médicales respectives : Bharadvadza, d'Inde ; Hen-wen Han-de, de Chine et Galenos, de Khrom (Stein, 1962 : 39-40 ; Rechung, 1973 : 15 ; Beckwith, 1979 : 300). D'après Frances Garrett, Khrom ou Phrom est une dérivation phonétique de « Rome » qui pourrait « référer à l'Empire byzantin ou romain d'Orient qui dura plus de 1 000 ans et fut absorbé au milieu du 15^{ème} siècle par l'Empire ottoman ». Au 9^{ème} siècle, cependant, « ses frontières n'allaient pas plus loin que la rive est de la mer Noire ». Ainsi il est difficile de connaître la location précise de la région de Khrom. De surcroît, ajoute Garrett, « Khrom est parfois confondu, dans les histoires tibétaines, avec la région de Tazig (tib. Stag gzig) qui réfère à l'actuel Tadjikistan » (Garrett, 2007 : 368). Pour Christopher Beckwith, l'emploi constant du nom de Rome, en lien avec Tazig, indique avec certitude qu'il s'agit de la désignation de l'Empire romain d'Orient ou de l'Empire Byzantin. D'après l'auteur, les trois noms de médecins invités à la cour de Songtsen Gampo sont utilisés dans les histoires des savants tibétains et renvoient à des médecins auxquels sont attribués les travaux médicaux les plus anciens et célèbres de leur civilisation respective. En effet, Bharadvadza est le nom du fondateur de la médecine indienne ; Hen-wen Han-de est une transcription de Hsuan yuan Huang-ti, l'empereur chinois associé à la création de la médecine en Chine ; Galenos, ou Galien, est le plus célèbre médecin grec du Moyen-âge européen et musulman ayant vécu pendant le 2^{ème} siècle. Les trois médecins présents à la cour tibétaine n'étaient ainsi pas ces trois célèbres savants mais des médecins représentant ces trois traditions. D'après les écrits du régent Sangye Gyamtso, datant du 17^{ème} siècle, les deux médecins indien et chinois ont été renvoyés chez eux après leur travail et Galien fut gardé comme médecin du roi (Beckwith, 1979 : 300-01). Galien aurait eu trois enfants dont deux qu'il aurait envoyé dans des régions tibétaines différentes afin de propager la tradition médicale : l'aîné, au nord, dans le district du Tsang (tib. gTsang) et le second vers le sud, à Yorpo (tib. gYor po). Le cadet serait resté avec son père, à Lhassa, afin d'y perpétuer le savoir médical (Rechung, 1973 : 15). Le choix du médecin grec comme médecin royal indique que sa tradition médicale était, à cette période, plus estimée – pour les rois tibétains comme pour les empereurs chinois – que celle indienne ou chinoise et révèle les forts contacts qui ont existé entre l'Empire tibétain et le monde ira-

²⁶ Les dates de règnes mentionnées sont celles retenues par Kapstein (2015).

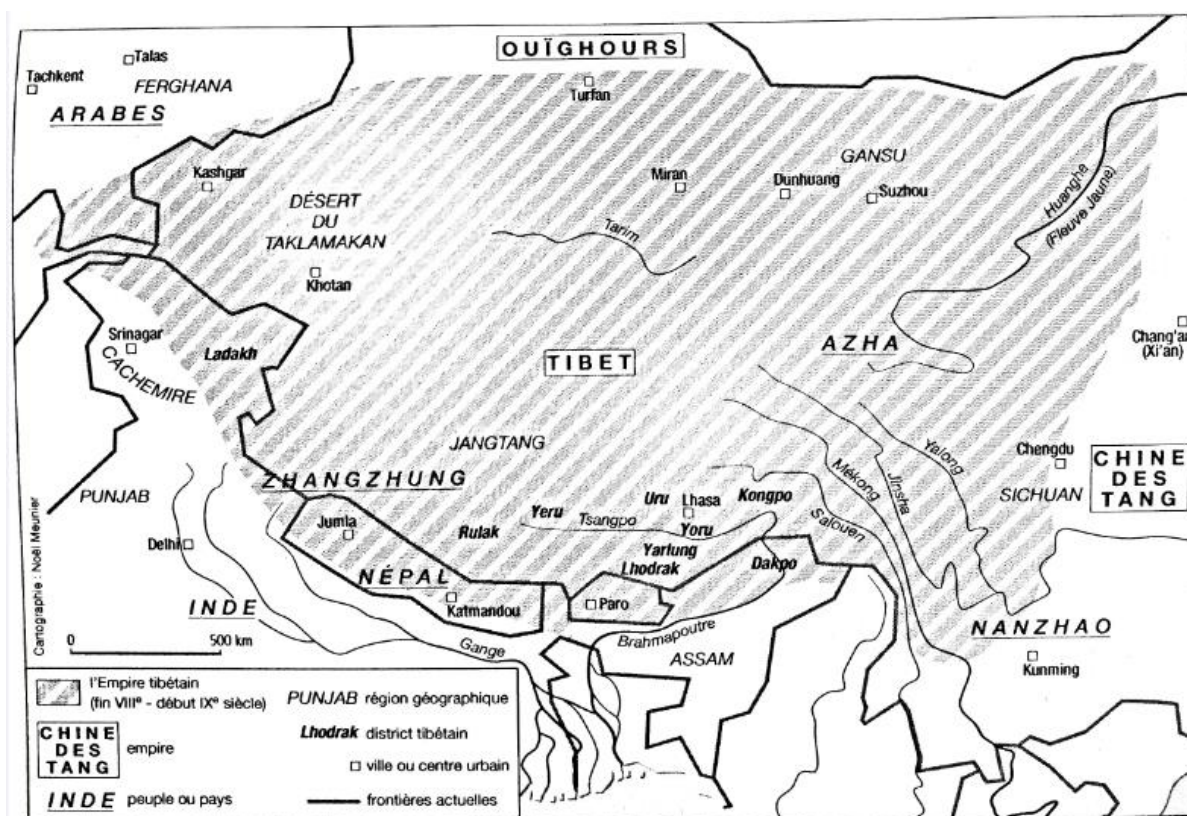
nien (Beckwith, 1979 : 301 ; Garrett, 2007 : 374). Les contacts avec les traditions médicales étrangères étaient alors importants et c'est aussi à cette époque que, Wengcheng, la femme chinoise de Songtsen Gampo, apporta au Tibet un texte médical chinois qui fut traduit en tibétain, le *Menche chenmo* (tib. *sMan dpyad chen mo*), la « Grande pratique médicale » (Rechung, 1973 : 15 ; Beckwith, 1979 : 309 ; Millard, 2002 : 17).

Par la suite, d'autres médecins grecs ont été invités à la cour tibétaine. Pour succéder à Galien, le médecin Biji Tsanpasilaha fut invité de Rome par le roi Tride Tsuktsen (tib. Khri lde gtsug brtsan) ou Me'agtsom (tib. Mes 'ag tshoms) (712-55) (Rechung, 1973 : 16). Biji écrivit de nombreux ouvrages de médecine (Beckwith, 1979 : 302). L'existence d'un certain Biji Tsanpasilaha ayant traduit des textes médicaux sous le règne de Tride Tsuktsen est également confirmée par une autre histoire plus ancienne, celle de Khapa De'u (tib. mKhas pa lde'u), au 13^{ème} siècle (Martin, 2007 : 317). D'après un historien tibétain du 16^{ème} siècle, Zurkhar Lodo Gyalpo (tib. Zur mkhar blo gros rgyal po), sous le règne du roi Trisong Detsen (tib. Khri srong lde btsan) (742-circa 797) qui a succédé à Tride Tsuktsen, le médecin Dhar-maradza vint d'Inde, le médecin Ha shang ma haa kyin da vint de Chine et tous deux se joignirent à Biji Tsanpasilaha de l'Empire byzantin afin de continuer la traduction de leurs propres systèmes médicaux et de composer de nouveaux textes médicaux avec leurs connaissances respectives. Ces trois médecins sont considérés, par l'historien tibétain Brangti Palden Tshoche (tib. Brang ti dpal ldan 'tsho byed) du 14^{ème} siècle, comme étant ceux venus sous le règne de Songtsen Gampo (Garrett, 2007 : 374-75).

Le dernier médecin grec désigné dans les sources historiques tibétaines, dit être venu pendant la période impériale, est Halasanti. Il est « inclus dans la liste des 'neuf médecins personnels du roi' invités de l'étranger par le roi Trisong Detsen » (Beckwith, 1979 : 305). En effet, Trisong Detsen déclara que pour compléter les travaux sur la médecine tibétaine, d'autres médecins des régions avoisinantes devaient venir à la cour. Ainsi, neuf médecins arrivèrent d'Inde, de Chine, de Tazig, de Drugu, de Dolpo et du Népal. Ces érudits eurent une importante activité de traduction et il leur a été demandé de rester à la cour mais tous rentrèrent dans leurs contrées respectives. A la fin de sa vie, le roi malade les rappela mais seul le médecin chinois revint auprès de lui (Garrett, 2007 : 375).

D'après Frances Garrett, « la rencontre de groupes internationaux de savants médicaux au Tibet est attestée par presque toutes les histoires médicales tibétaines, et ces collaborations formèrent les débuts de la tradition littéraire médicale au Tibet » (Garrett, 2007 : 369). Toute cette activité médicale est associée à la période impériale bien qu'il semble que les médecins cités vécurent lors de siècles ultérieurs (Garrett, 2007 : 382 ; Martin, 2007 : 318).

Le dernier empereur, Trisong Detsen, désigna trois étudiants de son médecin grec comme ses médecins personnels. Puis, il désigna, à leur place, Yuthok l'Ancien (708-833) à la fin du 8^{ème} siècle (Beckwith, 1979 : 297). Ce dernier aurait visité l'Inde et étudié avec le pandit du Cachemir Candranandana (Kilty, 2010 : 8). Sa biographie relate qu'il est l'auteur de nombreux travaux sur la médecine, mais aucun de ces travaux n'aurait survécu (Gerke, 2001 : 29). D'après Emmerick, sa compétence en médecine chinoise fait de lui l'auteur potentiel des éléments médicaux chinois trouvés dans le texte médical principal de la tradition bouddhique, le *Gyüshi* ou *Quatre Tantra* (Emmerick, 1977 cité dans Millard, 2002 : 18).



Carte 1 : Empire tibétain, fin du 8^{ème} siècle, début du 9^{ème} siècle (avec les frontières actuelles) (Kapstein, 2015)

1.2. La propagation tardive du bouddhisme et les influences indiennes sur la médecine tibétaine

La chute de la dynastie tibétaine en 842 entraîna une « période d'anarchie » durant un siècle et demi : le Tibet est « désagréé en territoires féodaux tenus par des lignages nobles dont certains allaient également prendre la tête d'écoles religieuses ». C'est ainsi que l'école des Sakyapa prit le pouvoir politique sur le Tibet sous protectorat mongol (1244-1368). Toutefois, le pays ne sera réellement « réunifié » que sous l'école Gelukpa et la présence des dalaï-lamas, à partir du milieu du 17^e siècle (Meyer, 1998 : 112), bien que leur « suprématie » ne fut en réalité que « rarement assurée » (Kapstein, 2015 : 207). A partir de la période de la pro-

pagation tardive (tib. *phyi dar*) du bouddhisme au milieu du 10^{ème} siècle, l'influence sur la médecine tibétaine semble être principalement indienne (Beckwith, 1979 : 297) avec notamment des traductions de textes médicaux sanskrits. Le plus grand traducteur de cette période étant Rinchen Zhangpo (tib. Rin chen bzan po) (Rechung, 1973 : 18). Au 11^e siècle, de nombreux textes ayurvédiques sont traduits et inclus dans le Tanjur²⁷ bouddhique tibétain (Cordier, 1903 ; Dash, 1975 ; Fenner, 1996 ; Millard, 2002). En plus de l'influence de la médecine ayurvédique, d'autres théories indiennes comme « les traditions tantriques et alchimiques » inspirèrent la médecine tibétaine. C'est le cas du Tantra de Kalacakra, « la roue du temps », traduit en 1027, qui eut une forte influence sur l'astrologie et la médecine tibétaine, notamment en ce qui concerne « les représentations liées aux canaux corporels » (Meyer, 1998 : 114).

1.3. Le 12^{ème} siècle : Yuthok le Nouveau et le Gyüshi

Une figure importante du 12^e siècle, est celle de Yuthok Yönten Gönpö le Nouveau (1112-1203), le descendant de Yuthok Yönten Gönpö l'Ancien. Les deux Yuthok sont liés à la transmission du *Gyüshi* ou *Quatre Tantra*. Ce célèbre texte médical, souvent considéré d'origine indienne²⁸, aurait été apporté au Tibet pendant le règne de Trisong Detsen. C'est le traducteur Vairocana, « le premier moine bouddhiste au Tibet et un des disciples du maître tantrique Padmasambhava connu pour avoir introduit le bouddhisme Mahayana au Tibet », qui aurait transmis le *Gyüshi* à Yuthok l'Ancien (Gerke, 2001 : 30). Vairocana l'aurait lui-même obtenu du Pandit Candranandana (Gerke, 2001 : 30 ; Dash, 1975 : 99). Le texte, considéré comme ne pouvant être compris par la population à cette période, aurait été caché par Padmasambhava dans le monastère de Samye²⁹ (tib. bSam yas) avant d'être redécouvert au 11^{ème} siècle. Bien que la plupart des publications considèrent que Drapa Ngönshe (tib. Grwa pa mngon shes), une incarnation de Vairocana d'après les écrits du régent Sangye Gyamtso, fut celui qui découvrit le texte en 1038³⁰, des controverses existent concernant l'identité du découvreur (tib. *gter ston*). D'autres histoires indiquent qu'il s'agirait de Yuthok le Nouveau lui-même (Karmay, 1989 : 20 cité dans Gerke, 2001 : 31). Dans le cas où Drapa Ngönshe serait le découvreur, il est dit qu'il l'enseigna à son disciple Upa Dartrag (tib. dBus pa dar grags), avant d'être transmis à travers son lignage jusqu'à Yuthok le Nouveau (Rechung,

²⁷ Les canons des religions bouddhiste et *bön* sont divisés en deux collections de textes : le *Kanjur*, qui contient les paroles (tib. *ka*) du Bouddha, et une collection de commentaires appelée *Tanjur* (Millard, 2002 : 18).

²⁸ Concernant les discussions sur l'origine du *Gyüshi*, cf. *infra*.

²⁹ Samye est le premier monastère bouddhique construit au Tibet sous le règne du roi Trisong Detsen, au 8^{ème} siècle (Rechung, 1973 : 16).

³⁰ D'autres sources mentionnent l'an 1098 comme année de découverte (Gerke, 2001 : 31 ; Millard, 2002 : 19).

1973 : 20). Dans son histoire, le régent Sangye Gyamtso (Kilty, 2010 : 192) précise qu'Upa Dartrag le transmet à son tour à Tönchen Könchok Kyap (tib. sTon chen dkon mchog skyabs), qui le transmet à Yuthok. Il est considéré que ce dernier aurait enrichi le traité en l'adaptant aux conditions tibétaines (Meyer, 1992 : 3). Il cacha sa nouvelle édition écrite à la main et celle-ci fut redécouverte en 1542 par le médecin Zurkha Lodo Gyalpo³¹ qui le publia (Gerke, 2001 : 35-36). Yuthok le Nouveau créa également sa propre tradition médicale appelée Yuthok Nyingthig (tib. g.Yu thog snying thig) au Tibet central dont la caractéristique principale fut de compiler « une littérature médicale indigène en puisant dans les diverses influences entrées au Tibet, ainsi que dans la tradition *bön* » (Gerke, 2001 : 30). Le texte *Cha lag bco rgyad* (« Les 18 réalisations »)³², concernant le *Gyüshi* et considéré comme un des textes principaux sur la médecine tibétaine entre le 12^{ème} et le 16^{ème} siècle³³, résulta de cette école de Yuthok le Nouveau (Rechung, 1973 : 20 ; Gerke, 2001 : 30).

Après le 14^e siècle, deux grandes écoles de médecine tibétaine se formèrent, fondées sur ce que le second Yuthok avait commencé, et qui perdurèrent jusqu'au 17^e siècle : Chang et Zur, du nom de leur fondateur Jangpa (tib. bYang pa) et Zurkarpa (tib. Zur mkar pa) (Clifford, 2008 : 87 ; Fenner, 1996 : 460 ; Meyer, 1998 : 116). Chang et Zur renvoient aux différentes régions géographiques où se seraient propagés les lignages : *chang* renvoie au plateau nord et *zur* aux vallées du sud (Hofer, 2007 : 373). Pour Meyer, ces écoles ne différaient que sur certains éléments comme la localisation de quelques canaux par exemple, et reflétaient probablement une « adaptation à des environnements écologiques et épidémiologiques différents » (Meyer, 1998 : 115). Le *Gyüshi* devint le texte principal de chacun de ces lignages et chaque fondateur écrivit un commentaire important sur ce texte (Rechung, 1973 : 21 ; Fenner, 1996 : 460).

1.4. Le régent du 5^{ème} dalaï-lama et l'uniformisation du savoir médical tibétain

Au 17^{ème} siècle, le 5^{ème} dalaï-lama promut les sciences médicales en demandant de « nouvelles éditions de textes médicaux et la révision des anciennes ». De plus, « de nouvelles traductions furent élaborées pendant son règne » (Czaja, 2007 : 346-347). A la fin du 17^{ème} siècle, le régent du 5^{ème} dalaï-lama, le Desi Sangye Gyamtso, étudiant avec des représentants

³¹ Zurkha Lodo Gyalpo fut l'un des principaux représentants de la lignée de médecine tibétaine Zurkarpa (cf. *infra*) (Hofer, 2007 : 374).

³² Il s'agit d'une compilation de 18 textes médicaux indépendants concernant de nombreux sujets de la médecine tibétaine (Gerke, 2001 : 36).

³³ L'intérêt pour ce texte déclina à la suite de la critique du régent Sangye Gyamtso dans son célèbre commentaire du *Gyüshi*, l'*Aigue-marine*, soulignant l'inutilité de plusieurs des textes du *Cha lag bco rgyad* pour la compréhension du *Gyüshi* (Gerke, 2001 : 46-47).

des deux écoles Chang et Zur, unifia les deux traditions. L'unification de ces deux courants, généralement attribuée au seul travail du régent, est toutefois à nuancer d'après Theresia Hofer qui indique que les deux écoles établirent dès le 16^{ème} siècle de nombreux échanges, qui s'accrochèrent au 17^{ème} siècle lors de la création par le Régent du premier collège médical au Tibet, le Chakpori, à Lhassa (Hofer, 2007 : 400). Au sein de ce collège, dont l'organisation était similaire aux collèges monastiques *gelukpa* – école prédominante depuis la présence des dalaï-lamas au pouvoir – les élèves devaient mémoriser le texte des *Quatre Tantra*, ainsi que les commentaires du régent. Puis, ils pratiquaient avec le maître pendant ses consultations (Meyer, 1998 : 117). Les médecins entraînés au Chakpori furent envoyés dans tous les districts du Tibet ce qui favorisa l'influence du *Gyüshi* sur la médecine tibétaine (Fenner, 1996 : 460), et marqua les débuts d'une sorte de « santé publique » au Tibet (Rechung, 1973 : 22 ; Clifford, 2008 : 89). Toutefois, comme le remarque Alex McKay, pour la période du 19^{ème} siècle, le Tibet ne bénéficiait pas d'un système de santé publique similaire à ce que les Européens pouvaient connaître (McKay, 2007 : 10). Notons qu'à côté de cet enseignement institutionnalisé, la médecine tibétaine était toujours transmise par des voies non officielles, à savoir « par des praticiens individuels, dans des lignées familiales ou non, à des niveaux de savoirs et de pratiques nécessairement très inégaux » (Meyer, 1998 : 118-120). Theresia Hofer suggère également que les pratiques des autres écoles, comme celle de Chang, ne se sont pas arrêtées au 17^{ème} siècle après l'unification du régent, les efforts du gouvernement tibétain pour « centraliser et standardiser la médecine tibétaine n'auraient été qu'un succès partiel ». Ainsi, certaines traditions familiales ont perpétué, en parallèle, les savoirs des lignages de Chang et Zur, ce qu'a pu observer Hofer lors de son enquête ethnographique concernant la tradition Chang au village de Lunding (tib. Lhun sdings), situé dans le comté de Ngamring (tib. Ngam ring) à l'ouest de la Région autonome du Tibet (Hofer, 2007 : 400).

Le Desi Sangye Gyamtso a également « entrepris de réexaminer les textes médicaux (...), de consulter une grande diversité de sources susceptibles d'avoir des implications médicales et de confronter les opinions des savants contemporains » afin d'aboutir à une nouvelle version du *Gyüshi* et à l'écriture d'un commentaire important : le *Vaidurya ngönpo* (tib. *Baidurya sngon po*) ou l'« Aigue-marine » (Meyer, 1998 : 116-117). Un de ses professeurs fut un des principaux élèves du dalaï-lama, Terdag Lingpa (tib. Gter bdag gling pa). C'est celui-ci qui l'aurait introduit au texte les « Cent notes pratiques » (tib. *Nyams yig brgyas rtsa*) concernant les méthodes de traitement, « l'une des principales sources pour la composition de l'Aigue-marine » (Czaja, 2007 : 353). Comme le souligne Olaf Czaja, pour le régent, l'écriture de ce commentaire fut « une tâche titanesque qui lui demanda de réviser les précé-

dents commentaires, ainsi que de comparer les différentes lectures du *Gyüshi* » (Czaja, 2007 : 357)³⁴. Il faut également prendre en considération l'apport des médecins de son temps pour l'élaboration de cet important travail (Czaja, 2007 : 362). Il supervisa en complément une série de 79 peintures sur toile³⁵ (tib. *thang ka*) afin d'illustrer le contenu du texte. Dans sa lecture de ces tangkas, Janet Gyatso note les nombreux détails imaginés et ajoutés aux peintures lors de leur création, détails qui ne sont pas mentionnés dans le texte (Gyatso, 2015 : 25-26). Ces derniers, ajoute Gyatso, sont en rapport avec la vie quotidienne (se laver les cheveux, manger, cuisiner, etc.), et nous donnent accès à la vie quotidienne des gens ordinaires à cette période, à la différence de la majorité des peintures religieuses bouddhiques (Gyatso, 2015 : 27). L'ensemble de ces peintures et les traductions en anglais de leurs inscriptions sont aujourd'hui accessibles dans l'important travail de Yuri Parfionovitch, Fernand Meyer et Dorje Gyurme (1992). L'œuvre de Sangye Gyamtso devint une « référence indépassable » et les auteurs ultérieurs ajoutèrent peu à son travail (Meyer, 1998 : 118). Le fait que Sangye Gyamtso ne soit pas médecin lui-même lui permit d'adopter « un point de vue critique sur chaque aspect de la connaissance médicale apprise de ses professeurs », ainsi que de « ne pas favoriser une école plutôt qu'une autre, et notamment le lignage Zur pa, plutôt que le lignage Chang pa », d'autant que le 5^{ème} dalaï-lama penchait vers la tradition Zur pa (Czaja, 2007 : 350). Au contraire, il prit le meilleur des deux traditions afin de les unifier et il lissa les différences afin d'obtenir un système cohérent permettant de comprendre le *Gyüshi* (Czaja, 2007 : 352 et 363). Néanmoins, dans son histoire médicale appelée *Sorig men gi khogbu* (tib. *gSo rig sman gyi khog 'bugs*) il dit regretter ne pas avoir eu d'expérience pratique de la médecine (Czaja, 2007 : 350).

1.5. L'entrée dans le 20^{ème} siècle : les premiers contacts avec la biomédecine

A la fin du 19^{ème} siècle, le Chakpori déclina et le début du 20^{ème} siècle vit « l'introduction formelle de la biomédecine » avec l'établissement en 1904 de la « première institution biomédicale », à savoir l'hôpital britannique à Gyantse (McKay, 2007 : 15)³⁶. La volonté des Indes britanniques d'établir des relations diplomatiques et commerciales avec les Tibétains a en effet entraîné une mission armée qui força les Tibétains à accepter l'influence britannique et une présence permanente fut mise en place après le départ des forces armées, à

³⁴ Pour une liste des sources utilisées par le régent pour composer l'*Aigue-marine*, ainsi que pour plus de détails concernant le contexte socio-historique de sa composition, cf. Czaja,(2007).

³⁵ La réalisation des peintures commença en 1687. La série initiale comprenait 60 peintures à laquelle d'autres furent ajoutées durant une décennie pour atteindre les 79 (Gyatso, 2015 : 40).

³⁶ Deux autres petites cliniques ont été établies à Yatung, dans la vallée de Chumbi, et à Gartok, à l'ouest du Tibet ; et un dispensaire a été construit à Phari, au nord de la vallée de Chumbi (McKay, 2007 : 19).

partir de septembre 1904. Un des moyens d'établir de bonnes relations avec les Tibétains était d'user de la biomédecine – efficace contre certaines maladies (comme la variole ou les maladies vénériennes) en proposant des soins gratuits (McKay, 2007 : 13-14). « Bien que la biomédecine resta un système considéré comme étranger », de nombreux Tibétains « fréquentèrent les quelques hôpitaux britanniques » présents au Tibet (McKay, 2007 : 22).

En 1910, le 13^{ème} dalaï-lama partit en exil en Inde à la suite de l'arrivée des troupes mandchoues au Tibet et en 1911, la révolution républicaine éclata en Chine ce qui entraîna la chute de l'empire mandchou des Qing. Les garnisons mandchoues à Lhassa se rendirent et les Chinois furent expulsés du Tibet. En 1912, la république chinoise fut proclamée et en 1913, le treizième dalaï-lama revint à Lhassa et déclara l'indépendance du Tibet. L'exil du dalaï-lama l'a amené à être en contact avec les valeurs modernes et notamment le système de santé public en développement en Inde (McKay, 2007 : 19-20). C'est ainsi qu'après son retour, il ouvrit un hôpital public de médecine tibétaine indigène, à Lhassa en 1916, le Mentsikhang (tib. sMan rtsis khang) ou « Institut de médecine et d'astrologie », dirigé par son médecin personnel Khyenrab Norbu (tib. mKhyen rab nor bu) (Meyer, 1998 : 120 ; McKay, 2007 : 20). Ce dernier a, entre autres, établi un travail de synthèse des « formulaires de préparations médicamenteuses », aujourd'hui la « référence standard » de la pratique médicale³⁷ (Meyer, 1998 : 120). La création du Mentsikhang était également le résultat de « la tentative du 13^{ème} dalaï-lama de détourner le pouvoir des grands monastères au profit du gouvernement central tibétain » (Goldstein et Beall, 1989 cité dans Saxer, 2013 : 23).

1.6. Milieu du 20^{ème} siècle : l'arrivée chinoise et le développement de la médecine tibétaine hors frontières

Le milieu du 20^{ème} siècle fut marqué par l'arrivée chinoise au Tibet en 1950-51 et la fuite du 14^{ème} dalaï-lama en Inde en 1959, suivi par environ 90 000 réfugiés (Meyer, 1992 : 2). À la suite de ces événements, la médecine tibétaine s'est répandue dans de nouvelles contrées : l'Inde, le Népal et plus loin encore, notamment en Occident. Les traitements médicaux pour la communauté en exil ont d'abord été fournis par le système de santé publique biomédical indien, ainsi que par les organisations humanitaires occidentales (McKay, 2007 : 24). La communauté en exil se restructura à Dharamsala, au pied de l'Himalaya, au nord de Delhi et le dalaï-lama demanda dès 1961 à établir un dispensaire de médecine traditionnelle, ainsi qu'une école qui se développa petit à petit, le Men-tsee-khang, nommé d'après l'Institut de

³⁷ Pour un aperçu de sa biographie et une discussion de son travail, cf. Tsering (2015).

médecine de Lhassa. A ses débuts, seulement un médecin et un astrologue y travaillaient et le premier groupe de trois étudiants fut diplômé en 1966 (Millard, 2002 : 23). En 1965, le centre commença à faire payer les consultations et les médicaments, ce qu'il ne faisait pas jusqu'à présent et ce qui lui a permis d'investir dans du matériel, de payer le personnel, etc. Il recruta également ses étudiants dans les écoles tibétaines et non plus seulement dans les monastères, ce qui fut une différence majeure avec la médecine tibétaine institutionnalisée passée. Il a également été permis aux femmes d'être étudiantes (Kloos, 2008 : 19-20). En 1967, un centre d'astrologie est intégré à l'institution (Meyer, 1992 : 2) et au fil des années, le nombre de professeurs et d'étudiants augmenta : en 1997, 155 étudiants sont diplômés en médecine et 28 en astrologie (Millard, 2002 : 23). Le Men-tsee-khang reçut un accueil favorable et des cliniques de médecine tibétaine sont construites dans la plupart des villes principales d'Inde (McKay, 2007 : 24). En 1980, un département de recherches et de développement est ajouté au Men-tsee-khang.

Aujourd'hui, pour entrer au Men-tsee-khang, les étudiants doivent avoir suivi une scolarité en Inde, jusqu'à la classe 12, puis passer un examen d'entrée en tibétain et en anglais (Millard, 2002 : 23). Pour les postulants ne venant pas d'Inde, il ne leur est pas nécessaire d'avoir suivi une scolarité en Inde, jusqu'à la classe 12. Quatre places sont en effet réservées aux étudiants venant du Tibet ou d'autres régions himalayennes (Millard, 2002 : 23). Le programme dure six ans et comporte des cours de biomédecine, tels que la biologie, l'anatomie ou la physiologie, et un an de pratique dans une des antennes du Men-tsee-khang (Millard, 2002 : 23-24).

En 1992, un autre institut vit le jour à Darjeeling, l'« Institut médical tibétain Chakpori », fondé par Trogawa Rinpoche. Une clinique et une pharmacie supplémentaires ont également été implantées à Siliguri. Cet institut est dépendant du Men-tsee-khang en ce qui concerne son organisation officielle (emploi du temps, examens, etc.) et les deux professeurs sont diplômés du Men-tsee-khang de Dharamsala (Kloos, 2008 : 31 ; Millard, 2002 : 24). Il propose un cursus de cinq années d'enseignement et une année de stage de pratique. La caractéristique du collège de Chakpori est qu'il met l'accent sur la pratique religieuse, dans la même logique que le Chakpori de Lhassa (Kloos, 2008 : 31 ; Millard, 2002 : 24). Le directeur actuel, Thinley Trogawa, est le neveu de Trogawa Rinpoche. Il prit sa suite, après sa mort, en 2005. Agé d'une trentaine d'années, de stature fine avec de courts cheveux noirs et un regard franc, il me confia, en entretien³⁸, ne pas avoir, pour sa part, étudié au Chakpori de Darjeeling

³⁸ Cet entretien a été mené (en anglais) lors d'un terrain à Darjeeling du 16 juin au 3 juillet 2015.

mais de manière personnelle et traditionnelle avec Trogawa Rinpoche, de 1993 à 2004. Il était également son assistant et traducteur lors de ses voyages en Europe, en Inde ou au Népal. Il précisa que bien qu'il vînt d'une école dirigée par un prêtre Jésuite, qui mène généralement les étudiants à se diriger vers un cursus d'études normales afin d'obtenir un travail en lien avec la « modernité », lui, a choisi d'étudier la médecine tibétaine avec son oncle car il ressentait une « inclination » pour ce domaine. Il considère son choix comme une exception car peu choisissent, selon lui, de s'orienter vers un aussi « vieil art ». Il a ainsi obtenu un enseignement théorique de la part de son maître, mais a également eu la chance de beaucoup pratiquer à ses côtés. Il précisa qu'aujourd'hui au Chakpori, ils essaient de donner cet enseignement pratique aux étudiants mais qu'il est évidemment plus difficile d'amener quinze apprenants examiner un patient, qu'un seul disciple. Il en est de même pour l'enseignement du *Gyüshi* qui ne lui était pas enseigné de manière linéaire mais en passant d'un extrait à un autre, d'un texte à un autre. Méthode qu'il n'est pas possible d'utiliser au collège où l'enseignement doit être standardisé et où le *Gyüshi* est appris de façon linéaire. En effet, dit-il, le professeur ne peut pas s'adapter facilement au niveau de chaque élève, comme peut le faire un professeur s'il n'a qu'un seul élève.

Une autre institution fut également créée à Sarnath en 1993 : la faculté de médecine de l'Institut central des hautes études tibétaines (Central Institute of Higher Tibetan Studies). Cet institut est sous l'autorité du département indien d'éducation supérieure, et non sous le gouvernement en exil tibétain, ce qui signifie qu'il peut fonctionner en complète autonomie du Men-tsee-khang en plus de bénéficier de nombreux financements de la part du gouvernement indien (Kloos, 2008 : 32).

D'après Thinley Trogawa, la reconnaissance officielle de la médecine tibétaine par le gouvernement indien, datant de 2010, permet de donner plus de visibilité à la médecine tibétaine, mais il reste un obstacle important pour que la médecine tibétaine puisse avoir une réelle portée, à savoir le manque de « ressources humaines » (eng. *manpower*). Pour lui, le nombre de médecins tibétains en Inde est dérisoire par rapport à la population totale : 300 médecins maximum au Men-tsee-khang, 50 diplômés du Chakpori (en 2015), quelques médecins au Ladakh et les *amchi* des villages, au total peut-être 1 000 ou 1 500 médecins pour une population de plus d'un milliard d'habitants. Il ajoute qu'il est nécessaire de mettre l'accent sur l'éducation afin d'avoir plus de médecins et faire une vraie différence dans le domaine médical.

1.7. La médecine tibétaine en Chine depuis le milieu du 20^{ème} siècle : sécularisation et commercialisation

Au Tibet même, sous le contrôle chinois, la médecine fut très affectée. Pendant la révolte de 1959, le Chakpori est détruit et le Mentsikhang est placé sous les autorités municipales de Lhasa (Meyer, 1992 : 2). Pendant les années 1960 et début des années 1970, le gouvernement chinois eut une position ambiguë envers la médecine tibétaine en oscillant entre la volonté de créer « une nouvelle base institutionnelle pour la médecine tibétaine », et une « totale hostilité » (Saxer, 2013 : 28). Ainsi, « une école technique secondaire de médecine tibétaine est établie à Lhasa au début des années 1960 », mais dans le même temps les politiques envers le Tibet central sont devenues « plus restrictives » et en 1965, un an avant le début de la révolution culturelle, la Région autonome du Tibet (RAT) est établie³⁹ (Saxer, 2013 : 28).

La révolution culturelle (1966-1976) porta atteinte au système médical tibétain en détruisant presque tous les grands centres de médecine, les chinois la considérant comme de la « superstition » et non une vraie science (Meyer, 1998 : 149). A la suite de la révolution culturelle et de la mort de Mao Zedong en 1976, Deng Xiaoping, son successeur, prit le pouvoir en 1978 et annonça une politique de libéralisation, signifiant notamment plus d'autonomie religieuse et culturelle pour les Tibétains : ils portèrent à nouveau les vêtements traditionnels et de nombreuses coutumes virent un renouveau, telles que « les pratiques de mariage et les institutions sociales traditionnelles » (Saxer, 2013 : 33). La nouvelle politique impliqua également un soutien politique et financier de la médecine tibétaine par le gouvernement (Janes, 1995 : 21). On assista à un renouveau de la pratique de la médecine tibétaine et son efficacité amena les Chinois à la tolérer (Meyer, 1998 : 149). Dans les années 1980, des formations à la médecine tibétaine sont ouvertes à Lhasa, Tsetang, Shigatse et Chamdo, et un département de médecine tibétaine est mis en place à la « Tibet University » de Lhasa. Le Mentsikhang, lui, se voit accorder dix fois plus de subventions de l'Etat et être placé sous l'autorité du gouvernement de la Région autonome du Tibet (Saxer, 2013 : 34). L'école est aussi promue comme université (Meyer, 1992 : 2). De surcroît, une nouvelle usine de production de pilules tibétaines est mise en place afin de répondre à la « demande croissante de médicaments de la part de l'hôpital » (Saxer, 2013 : 35). D'après Vincennes

³⁹ L'établissement de la RAT mit fin à l'Accord en 17 points qui prévalait jusqu'ici au Tibet central et accordait la liberté religieuse, le maintien du dalaï-lama et de l'existence du système politico-économique traditionnel – constitué d'un cabinet (tib. *bka' shag*) de quatre ministres (tib. *bka' blon*) – ainsi que l'assurance que de nouvelles réformes ne seraient pas mises en place jusqu'à ce que les Tibétains en fassent la demande (Goldstein et Beall, 1989 ; Saxer, 2013 : 25 et 28).

Adams, le Mentsikhang de Lhassa a établi un processus d'intégration de la médecine tibétaine et de la biomédecine. Toutefois, pour elle, c'est une intégration qui se fait au profit de la biomédecine plutôt que de la médecine tibétaine dont certains éléments apparaissent « abstraits » en comparaison au système biomédical (Adams, 2007 : 30). Les médecins doivent ainsi accepter de multiples manières de considérer le corps et font en sorte de trouver des équivalences entre les éléments théoriques tibétains et la physiologie moderne. La bureaucratie médicale exerce également une forte influence sur la médecine et sur la façon dont se passent les consultations. Ainsi une contrainte de temps est posée dans la relation patient-médecin, et la consultation ne permet pas d'aborder le patient comme un individu et d'observer son monde émotionnel, social et environnemental (Janes, 1995 : 27-28).

“The diseases themselves are seen increasingly as standard, concrete categories to which can be affixed standard treatments (medicines) regardless of individual variability” (Janes, 1995 : 27).

Selon Vincanne Adams, l'interaction avec la biomédecine apporte nécessairement des transformations du système médical tibétain, mais d'autres éléments s'ajoutent à ce phénomène : la « dépolitisation » et la « sécularisation », ainsi que la « commercialisation » de la médecine. En effet, Adams explique qu'à partir des années 1950, c'est la politisation qui était requise de la part des professionnels de santé, à savoir que leur pratique ne devait pas déroger aux objectifs politiques du gouvernement. Toutefois, aujourd'hui, l'emphasis est mise sur la dépolitisation, ce qui signifie que le travail et le discours de quelqu'un doit être apolitique. En effet, être politique aujourd'hui signifie cacher son désaccord avec le régime actuel. En conséquence, être d'accord avec le gouvernement signifie être apolitique. En matière de médecine tibétaine, cela signifie qu'il faut montrer qu'elle n'est pas religieuse et qu'elle est apolitique, comme l'est la biomédecine parce qu'elle est « scientifique ». Il s'agit en effet de séculariser la médecine tibétaine à travers un langage scientifique, en supprimant les « « croyances folkloriques » ou les « concepts clairement bouddhiques de la pratique et des écrits médicaux » par exemple (Adams, 2007 : 31-33).

La commercialisation, elle, découle des réformes de libéralisation en cours depuis les années 1980 qui entraînent « une valorisation sur les seuls aspects de la médecine tibétaine qui peuvent apporter des profits financiers » (Adams, 2007 : 38). De plus, précise Craig Janes, la médecine tibétaine, comme les médecines « indigènes » en général, s'accorde parfaitement aux logiques du marché mondial. En effet, elle ne nécessite que peu de moyens technologiques et n'utilise que du matériel local pour produire ses médicaments ce qui fait d'elle « une ressource économique profitable et viable » telle que recherchée par le marché

global (Janes, 2002 : 272-273). Les années 1980 virent l'établissement d'hôpitaux de médecine tibétaine et de centre de productions de médicaments à travers le Tibet et en 1992 un hôpital tibétain fut construit à Beijing. Les plus grands hôpitaux installèrent des centres de production mécanisés afin de pouvoir répondre à la demande croissante en médicaments. Ces centres de productions peuvent être vus, d'après Martin Saxer, comme la première étape vers « une production industrielle des médicaments tibétains » (Saxer, 2013 : 35).

Une véritable industrie pharmaceutique tibétaine commença à se développer d'abord entre 1995 et 2001 à travers la compilation d'une pharmacopée standardisée de médecine tibétaine ; l'introduction d'un système d'enregistrement des médicaments ; et l'établissement de plusieurs firmes de médecine tibétaine orientée vers le profit et produisant pour un marché plus important (Saxer, 2013 : 35). Cette volonté de mettre en place des entreprises lucratives a été favorisée par un tournant dans la politique économique chinoise annoncé lors du 14^{ème} Congrès du Parti communiste en 1992 : le projet d'établissement d'une « 'économie de marché socialiste' » encourageant l'« entreprenariat privé » (Saxer, 2013 : 36). La mise en place d'une économie de marché a eu de fortes conséquences sur les hôpitaux publics de médecine tibétaine, dont les subventions de l'Etat diminuèrent de 50 pourcent durant les années 1990, qui étaient encouragés à générer des profits, ainsi qu'à utiliser ces profits pour compléter leurs revenus (Janes, 2002 : 271 ; Saxer, 2013 : 37). Des institutions gouvernementales, telles que l'hôpital biomédical « People's hospital » et le « Tibetan Medical Hospital », ouvrirent des magasins de médicaments privés, ainsi que des restaurants à Lhassa (Janes, 2002 : 271). Au Mentsikhang, chaque département a dû accroître le montant des soins et certains envisagent également de proposer différents niveaux d'hébergement (Adams, 2007 : 41). Ces transformations entraînèrent une forte disparité dans l'accès aux soins : les médecins les plus expérimentés et les meilleurs médicaments étant en ville afin de générer du profit, les populations rurales ont un accès limité aux services de santé (Janes, 2002 : 271).

Une seconde étape de cette industrialisation pharmaceutique fut la promulgation, en 2001, de la nouvelle loi concernant l'administration des médicaments (*Drug Administration Law*) stipulant la mise en place d'un nouveau système national d'enregistrement des médicaments, et indiquant l'introduction de Bonnes pratiques de fabrication (BPF)⁴⁰ qui impliquent des réglementations concernant différents aspects de la production (le personnel, les infrastructures, les équipements, le matériel, l'hygiène, etc.) (Saxer, 2013 : 44). En 2004,

⁴⁰ En anglais, *Good Manufacturing Practice* (GMP).

toutes les firmes devaient détenir la certification BPF ce qui signifiait, pour les entreprises de médecine tibétaine, construire de nouveaux sites de production, moins de 10 ans après leur établissement initial (Saxer, 2013 : 35 et 44-45). Le passage à la certification BPF a amené une réorientation importante de l'industrie : les nouvelles usines construites devaient générer du profit et s'agrandir (Saxer, 2013 : 48). Cette nouvelle orientation affecta les relations entre les entreprises pharmaceutiques à visée lucrative et les institutions médicales dont elles dépendaient à l'origine. En effet, durant la première étape de l'industrialisation, les firmes rattachées aux hôpitaux, devaient produire des médicaments à la fois pour les hôpitaux et pour le marché. La production pour l'hôpital fut de plus en plus considérée comme un obstacle au profit et les médecins se plaignirent de la perte de qualité des médicaments – les médicaments préparés par les pharmacies hospitalières étant exemptés de la certification BPF (Saxer, 2013 : 48-49). Ainsi, l'administration des médicaments tibétains a subi une importante transformation en séparant la prescription de la production des pilules.

Un aspect intéressant de cette commercialisation est qu'elle court-circuite la sécularisation dans le sens où les médicaments tibétains ayant bénéficié de la bénédiction de grands lamas⁴¹, se vendent mieux à travers la Chine car les consommateurs les perçoivent comme plus efficaces (Adams, 2007 : 38). Martin Saxer, poussant l'analyse, mentionne que les entreprises pharmaceutiques tibétaines se donnent à voir à travers un double discours, à la fois comme modernes, scientifiques, conformément au BPF, et loyales envers l'Etat, mais aussi, de manière contradictoire, comme tibétaines, mystiques et en harmonie avec la nature. C'est ce côté « enchanté » que présente la médecine tibétaine qui attirent les Chinois lorsqu'ils sont à la recherche d'un « antidote » à leurs maladies du « monde moderne et désenchanté » auquel ils appartiennent (Saxer, 2013 : 165-66). Martin Saxer fait l'hypothèse que dans la manière de se présenter, la médecine tibétaine en Chine use de ces deux stratégies opposées mais liées l'une à l'autre, à savoir l'enchantement et le désenchantement, dans le sens wébérien du terme :

“As much as an enchanted Tibetan medicine looks towards scientific disenchantment to consolidate its position, a disenchanting Tibetan medicine industry uses strategies to re-enchant its products” (Saxer, 2013 : 167).

Un aspect de ce « désenchantement » est, le remarque justement Adams, la production en masse de pilules tibétaines, qui entraîne notamment des pratiques de production venant compromettre la puissance des médicaments : la surexploitation de certaines plantes, ou

⁴¹ Par exemple, le rituel *mendrup* (tib. *sman* « médecine » ; *sgrub* « accomplir ») est pratiqué dans certaines firmes et dote les médicaments d'un pouvoir spirituel. L'objectif du rituel est de faire sortir la quintessence des plantes qui bénéficient ainsi d'une plus grande efficacité (Saxer, 2013 : 167).

encore le fait de « bouillir et chauffer tous les ingrédients plutôt que de les moudre et de les mixer à froid afin de conserver leurs propriétés thermiques élémentaires » (Adams, 2007 : 38-39).

Pour résumer, il est possible de diviser en six grandes périodes le développement de la médecine tibétaine (Blezer, 2007 : 430-431) :

- 1 – 7^{ème}-9^{ème} siècles : traduction et assimilation de la littérature médicale au Tibet. Période marquée par de nombreux contacts avec des traditions médicales étrangères.
- 2 – 10^{ème}-12^{ème} siècles : formation des premiers textes médicaux proprement tibétains, et notamment la compilation et transmission du *Gyüshi* et du *Bumshi*. Période de la seconde diffusion du bouddhisme au Tibet.
- 3 – 14^{ème}-17^{ème} siècles : émergence des principaux commentaires et écoles d'interprétation de la médecine tibétaine.
- 4 – 17^{ème}-18^{ème} siècles : codification et canonisation de la tradition médicale tibétaine par le 5^{ème} dalaï-lama et son régent⁴², et établissement de l'école Chakpori.
- 5 – 20^{ème} siècle : rencontre avec la modernité et exil de la médecine tibétaine hors du Tibet.
- 6 – Depuis 1960, renouveau et réinvention de la médecine tibétaine, au regard des contacts avec la biomédecine.

1.8. Les Quatre Tantra ou Gyüshi et le Bumshi

Le texte intitulé « Tantra des instructions secrètes des huit branches, l'essence de l'élixir de l'immortalité » (tib. *bDud rtsi snying po yan lag brgyad pa bsang ba man ngag gi rgyud*), est plus connu sous le titre de *Quatre Tantra* ou *Gyüshi*. Ce texte et ses commentaires se sont trouvés au centre de la littérature médicale tibétaine dès le 11^{ème}-12^{ème} siècle, date à laquelle le *Gyüshi* a certainement été composé. Il commença à faire autorité à partir des 15^{ème}-16^{ème} siècles et devint indiscutable aux 17^{ème}-18^{ème} siècles. Malgré cette position centrale, Blezer & al. argumentent, l'histoire sociale et textuelle du *Gyüshi* restent très méconnues : « It appears as a complex, composite and syncretic text that in an intellectually daring synthesis incorporates medical knowledge from diverging medical systems » (Blezer, 2007 : 432). Ses origines sont en effet controversées, en particulier chez les érudits tibétains dont certains proclament que le texte peut être retracé jusqu'à l'époque du Bouddha alors que d'autres considè-

⁴² D'après Czaja, une « orthodoxie littéraire médicale » se développa sur les bases de *l'Aigue-marine* du régent Sangye Gyamtso au 17^{ème} siècle, et après sa mort. Il est toutefois possible que cette orthodoxie ait déjà pris racines avant le 17^{ème} siècle, voire qu'elle fut déjà formulée avant lui (Czaja, 2007 : 361-362).

rent qu'il s'agit d'une création tibétaine tardive⁴³ (Karmay, 1989 cité dans Blezer, 2007 : 432 ; Czaja, 2005 : 132). L'opinion selon laquelle le *Gyüshi* contiendrait les mots authentiques du Bouddha était prédominante au 17^{ème} siècle du fait de l'autorité politique et du prestige du 5^{ème} dalaï-lama et de son régent, Sangye Gyamtso, qui favorisaient ce point de vue (Meyer, 1992 : 4). L'enseignement contenu dans le *Gyüshi* se présente en effet sous la forme d'un dialogue entre deux sages, Rigpai Yeshé (tib. Rig pa'i ye shes) et Yilè Kyé (tib. Yid las skyes), deux émanations de Bouddha. Toutefois, Fernand Meyer précise que le régent fait mention, dans son écrit le *Khok buk*, de la présence de notions étrangères à la tradition indienne dans le *Gyüshi*, notamment de provenance chinoise, telles que le calcul divinatoire chinois (tib. *nag rtsis*) (Meyer, 1990 : 209-211). Il ne remet toutefois pas en question que le *Gyüshi* provient uniquement des paroles du Bouddha (Meyer, 1990 : 209-11). D'après Gerke, il est également souvent admis que le *Gyüshi* est la traduction d'un texte médical indien : l'*Amrtahrdayangastaguhyopadesatantra* mais aucune version sanskrite de ce texte n'a été découverte (Gerke, 2001 : 31-32).

Ainsi, d'après plusieurs chercheurs occidentaux, le *Gyüshi* semble être une production tibétaine. Il est en effet peu probable qu'il s'agisse de la traduction d'une source textuelle sanskrite indienne malgré la forte influence théorique et pratique de l'ayurveda sur la médecine tibétaine soulignée par Baghwan Dash (1975 : 102). D'après Fenner, il y aurait en effet trop de différences de style et de contenu entre le *Gyüshi* et les travaux indiens qui pourraient lui être reliés. D'autre part, malgré ce qui est généralement admis, Candranandana, qui aurait enseigné le texte à Vairocana, semble sans connaissance du *Gyüshi* dans son commentaire du texte *Astangahrdaya* de Vagbhata, médecin indien du 7^{ème} siècle (Fenner, 1996 : 466). Dans la même perspective, Gerke fait remarquer que le *Gyüshi* n'a pas été inclus dans le travail de Buton Rinchendup (tib. Bu ston rin chen grub), celui qui vérifia l'authenticité de la littérature sanskrite et tibétaine au 14^{ème} siècle et qui compila le Tanjur et le Kanjur. En effet, alors qu'il incorpora vingt-deux textes de médecine ayurvédique indienne dans le Tanjur, le *Gyüshi*, étant déjà le traité médical principal à cette époque, n'y figure pas (Gerke, 2001 : 32). Dan Martin note également que dans l'histoire médicale écrite par le tibétain Cheje (tib. Che rje), datant probablement de l'an 1204, et concernant le système médical indien de Vagbhata, il n'y a aucune mention du *Gyüshi*. Pour Martin, cela confirme que l'*Astangahrdayasamhita* de Vagbhata avait, avant le *Gyüshi*, l'influence la plus importante durant les deux premiers

⁴³ La création tibétaine est généralement attribuée à Yuthok le Nouveau bien que, d'après Fernand Meyer, le « problème philologique reste ouvert », certains l'attribuant à Yuthok l'Ancien (Meyer, 1990 : 210-211). Pour plus de détails sur les controverses entre les érudits tibétains et notamment le positionnement de Zurkharwa Lodro Gyalpo, cf. Czaja (2005).

siècles de la propagation tardive du bouddhisme (Martin, 2007 : 312). Un des étudiants de Cheje a d'ailleurs établi, au 13^{ème} siècle, un centre d'étude de l'*Astangahrdayasamhita*, à Samdzong, dans le présent Mustang, Népal (Czaja, 2019 : 298). Toutefois, Martin remarque certaines similitudes entre les deux textes qui lui laissent penser que l'*Astangahrdayasamhita* pourrait être une des sources du *Gyüshi* : le terme *gyüshi*, ou *brgyud bzhi*, est utilisé dans l'*Astangahrdayasamhita*, alors que l'auteur, Cheje, n'a pas connaissance du *Gyüshi* (Martin, 2007 : 319). *Brgyud* ou *rgyud* signifie ici « continuité » et non « tantra » mais les titres des parties de l'*Astangahrdayasamhita* sont similaires à ceux du *Gyüshi* : la première « continuité » est le décor de la scène ; puis la seconde s'intitule la « Continuité racine » (tib. *rTsa ba'i rgyud*) ; la troisième étant la « Continuité explicative » (tib. *bShad pa'i rgyud*) ; la partie finale, la « Dernière continuité » (tib. *Phyi ma'i rgyud*)⁴⁴. Pour Martin, l'*Astangahrdayasamhita* pourrait donc être la source de la structure du *Gyüshi* et serait plus qu'une simple influence parmi tant d'autres du *Gyüshi*, qu'il faudrait prendre en compte plus amplement dans l'histoire de la médecine tibétaine (Martin, 2007 : 319-320). Pour Claus Vogel, la comparaison de la version sanskrite et de la version tibétaine de l'*Astangahrdayasamhita* semble la meilleure solution pour comprendre le contenu du *Gyüshi*. En effet, l'*Astangahrdayasamhita* comporte une description représentative de la médecine indienne, la seule incorporée dans le Tanjur (Vogel, 1965 : préface). Gerke indique également que le *Gyüshi* comporte d'importantes similitudes avec la médecine indienne, telles que la physiologie avec le principe des trois « humeurs » (le pneuma, la bile et le phlegme) et la terminologie médicale, comme on les trouve dans le texte de Vagbhata, l'*Astangahrdayasamhita*. Néanmoins, le *Gyüshi* comporte aussi des éléments que l'on ne retrouve pas dans la littérature médicale indienne mais qui proviennent de sources chinoises, telles que l'analyse du pouls, ainsi que de sources indigènes des régions *bön* comme Gilgit, Guge, Purang, qui ont influencé le développement de la médecine tibétaine (Gerke, 2001 : 32). Les auteurs occidentaux s'accordent alors sur le fait que l'on peut considérer que le *Gyüshi* se fonde sur des sources indiennes, principalement le texte de Vagbhata, l'*Astangahrdayasamhita*⁴⁵, et est influencée non seulement par l'Inde mais aussi par la Chine, la Grèce et les connaissances indigènes du fait de la forte présence d'éléments de ces traditions dans le texte (Gerke, 2001 : 33 ; Fenner, 1996 : 466 ; Martin, 2007 : 320). Le *Gyüshi* doit avoir été « élaboré et réédité par Yuthok sous l'influence de textes

⁴⁴ Dans le *Gyüshi*, les titres sont traduits ainsi : le « Tantra racine », le « Tantra explicatif » et le « Tantra final » (cf. *infra*).

⁴⁵ Et principalement un de ses commentaires, le *Padarthacandrikaprabhasa* (Meyer, 1992 : 4).

médicaux chinois, tels que le *Somaradza*⁴⁶, et de sa propre expérience basée sur sa connaissance de la médecine indigène tibétaine » (Gerke, 2001 : 33). Mais il semble que l'influence *bönpo* ait été sous-estimée. D'après Blezer, « les travaux de recherches auraient négligé le rôle éventuellement important que la communauté *bönpo* aurait joué dans la formation du *Gyüshi*. Notamment l'histoire textuelle du traité médical appelé *Bumshi*, texte très similaire au *Gyüshi* » (Blezer, 2007 : 432). D'après Colin Millard, les *bönpo* donnent une explication différente concernant l'origine du *Gyüshi* :

« Pour eux, il est basé sur le texte médical *bön*, le *Bumshi*, d'abord enseigné par Tönpa Shenrab à son fils Tribu Trishi (tib. dPyad bu khri shes) (...) Le texte fut transmis à travers un lignage médical à Tazig et Zhang Zhung, avant d'être traduit en tibétain par Tongyung Thuchen (tib. sTon rgyung mthu chen), Gyimtsha Machung (tib. Gyim tsha rma chung), Chetsha Kharbu (tib. lChe tsha mkhar bu) et Shari U-chen (tib. Sha ri bdu chen), durant le règne du second roi du Tibet Mutri Tsenpo (tib. Mu khri btsan po). Plus tard, lorsque la religion *bön* fut persécutée, le *Bumshi*, ainsi que de nombreux autres textes *bön* furent cachés. Une version raconte que le texte aurait été découvert au Bhoutan par le Tertön *bönpo* Khutsa da-ö (tib. Khu tsha zla 'od). Une autre version raconte qu'il est l'un des textes qui furent découverts par trois moines népalais au monastère de Samye en 913 (...) Le troisième récit est donné dans l'histoire de la religion *bön* de Shardza Tashi Gyaltsen (tib. Shar rdza bKra shis rgyal mtshan). Il écrit qu'en 1037, Butsho Sipai Gyalpo (tib. Bu mtsho srid pa'i rgyal po) trouva plusieurs textes médicaux dans le Tibet de l'ouest, dont le *Bumshi* » (Millard, 2002 : 20, 2009 : 161).

D'après Nyima Tenzin (tib. Nyi ma bstan 'jin), un célèbre savant *bönpo* du 19^{ème} siècle (Kvaerne, 1974 : 20-21), « les quatre textes du *Bumshi* auraient été transformés par Vairocana en quatre parties du *Gyüshi* ». D'autres explications *bönpo* soutiennent que Yuthok le Nouveau aurait transformé le *Bumshi* en *Gyüshi* (Millard, 2002 : 21).

<i>Gyüshi</i>	<i>Bumshi</i>
Volume 1. « Tantra racine » (tib. <i>rTsa rgyud</i>) 6 chapitres	Volume 1. « La collection racine du ciel bleu » (tib. <i>rTsa ba thugs 'bum mkha' sngon</i>) 7 chapitres
Volume 2. « Tantra des explications » (tib. <i>bShad rgyud</i>)	Volume 2. « La collection multicolore des examens » (tib. <i>dPyad 'bum khra bo</i>)

⁴⁶ Le *Somaradza* serait le premier texte à être transmis par le bodhisattva Manjusri sur le mont Wutaishan en Chine. Il fut ensuite révisé par le maître bouddhiste indien Nagarjuna (Meyer, 1998 : 141).

31 chapitres	31 chapitres
Volume 3. « Tantra des instructions » (tib. <i>Man ngag rgyud</i>) 92 chapitres	Volume 3. « La collection noire des remèdes à la maladie » (tib. <i>gSo byed nad 'bum nag po</i>) 96 chapitres
Volume 4. « Tantra final » (tib. <i>Phyi ma rgyud</i>) 27 chapitres	Volume 4. « La collection blanche des thérapeutiques victorieuses » (tib. <i>rNam rgyal sman 'bum dkar po</i>) 27 chapitres

Tableau 3 : Les quatre volumes du *Gyüshi* et du *Bumshi* (Millard, 2002 : 34-35)

1.9. Synthèse

La médecine tibétaine résulte, nous l'avons vu, d'un important syncrétisme entre divers savoirs médicaux locaux, *bönpo* et étrangers, notamment indien, chinois et grec, ayant pris forme lors de rencontres internationales entre savants pendant la période impériale. La médecine grecque fut d'abord préférée avant que l'influence indienne ne prédomine à partir du 10^{ème} siècle, sans pour autant supprimer les éléments appartenant aux autres traditions. L'aspect syncrétique de la médecine tibétaine se retrouve dans son texte principal, le *Gyüshi*, probablement composé au 12^{ème} siècle, ce qui rend difficile de retracer ses origines – l'hypothèse d'une origine exclusivement indienne étant écartée du fait de la présence d'éléments d'autres traditions dans le texte. Le *Gyüshi* fait néanmoins l'unanimité comme référence médicale principale, notamment grâce à l'influence de Yuthok le Nouveau et au travail d'uniformisation du régent du 5^{ème} dalaï-lama, Sangye Gyamtso. La révision du *Gyüshi* et l'écriture d'un commentaire par le régent démontra une certaine volonté de standardisation de la médecine tibétaine à cette période, comme le montre aussi la construction de l'école Chakpori. Une voie suivie plus tard par le 13^{ème} dalaï-lama avec la création du Mentsikhang. Toutefois, en parallèle, la transmission de la médecine tibétaine s'est poursuivie de manière non formelle dans des lignées de père en fils ou de maître à disciple. L'arrivée chinoise au milieu du 20^{ème} siècle apporta un nouveau savoir médical à intégrer directement à la médecine tibétaine, la biomédecine, avec laquelle de premiers contacts avaient déjà existé, à moindre échelle, lors de la présence britannique au début du 20^{ème} siècle. Le modèle biomédical et ses standards scientifiques ont entraîné une redéfinition de la médecine tibétaine en Chine afin qu'elle puisse être exercée en accord avec les exigences du pouvoir en place. La volonté du gouvernement de développer une « économie de marché socialiste » a également amené la médecine tibétaine à entrer dans un processus de production industrielle de ses médicaments et à se commercialiser à plus grande échelle. De son côté, le gouvernement en exil en Inde restructura la médecine tibétaine par la création de plusieurs écoles, dont le Mentsikhang et le

Chakpori, avec pour objectif de préserver et de transmettre le savoir médical tibétain, en conservant son aspect religieux, tenu à l'écart en Chine.

L'industrialisation et la commercialisation de la médecine tibétaine en Chine ainsi que son processus de standardisation en Inde n'empêchent pas qu'en parallèle la médecine continue d'être pratiquée et transmise dans les régions himalayennes périphériques, par des praticiens indépendants et dont le statut dépend du consensus informel de la communauté locale (Meyer, 1992 : 2). Ce dernier cas de figure va nous concerner dans cette étude, autant que la transmission à dimension formelle de la pratique médicale tibétaine au Népal. Il était ainsi nécessaire de les replacer dans les contextes et les pratiques générales ayant cours en Région autonome du Tibet, en Chine et en Inde. Il est à présent important d'apporter les éléments de contexte du lieu principal de l'étude. Je poursuis ainsi en exposant l'histoire du Mustang, et en particulier du Bas-Mustang, ou Baragaon.

Chapitre 2 - Le Népal et le district du Mustang ou *Lo* : carrefour d'influences

Ce chapitre renseigne sur le contexte du Mustang actuel et sa place dans l'administration nationale, ainsi que sur la géographie du Bas-Mustang, ou Baragaon, nécessaires à la compréhension du reste de l'étude. La suite du chapitre retrace l'histoire du Mustang et particulièrement du Bas-Mustang, lieu principal où mes recherches ont été effectuées. Il aborde notamment le moment de l'émancipation du Baragaon des souverains de Monthang, qui fit suite à un conflit entre les souverains de Lo et la famille noble Kyekya Gang (tib. sKye skya sgang). Ce conflit fit l'objet d'une légende aux nombreuses variantes dans la région, dont j'en expose une version racontée par un villageois de Dzar.

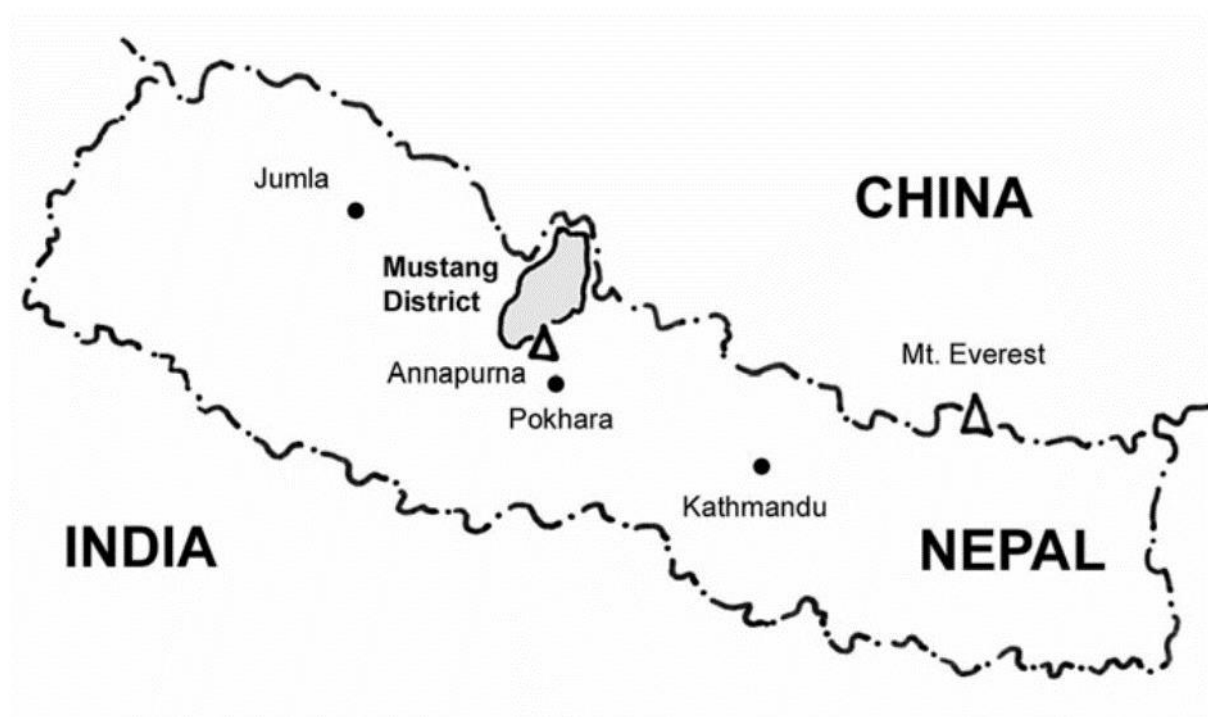
2.1. La composition du Mustang

Le district du Mustang comprend plusieurs enclaves : la partie la plus au nord appelée le Haut-Lo (tib. gLo bo ; bLo bo) qui correspond au territoire dirigé par le roi du Mustang au moment de l'unification du Népal au 18^{ème} siècle ; au sud de Lo se trouve une importante communauté Gelung qui s'est séparée du royaume en 1754 ; au sud de Gelung, est le Baragaon, la région qui nous intéresse ; au sud du Baragaon se trouve un groupe de localités connu sous le nom de Panchgaon ou « les cinq villages » ; et enfin au sud du Panchgaon, se trouve Thak, peuplé de Thakalis et regroupant treize villages (Ramble, 2008 : 30-31). Les rangées de montagnes de l'Annapurna et du Dhaulagiri séparent cette région des montagnes himalayennes plus basses du Népal. Les villages cités, au nord de ces montagnes, sont situés entre 2400 et 4500 mètres d'altitude (Dhungel, 2002 : 8).

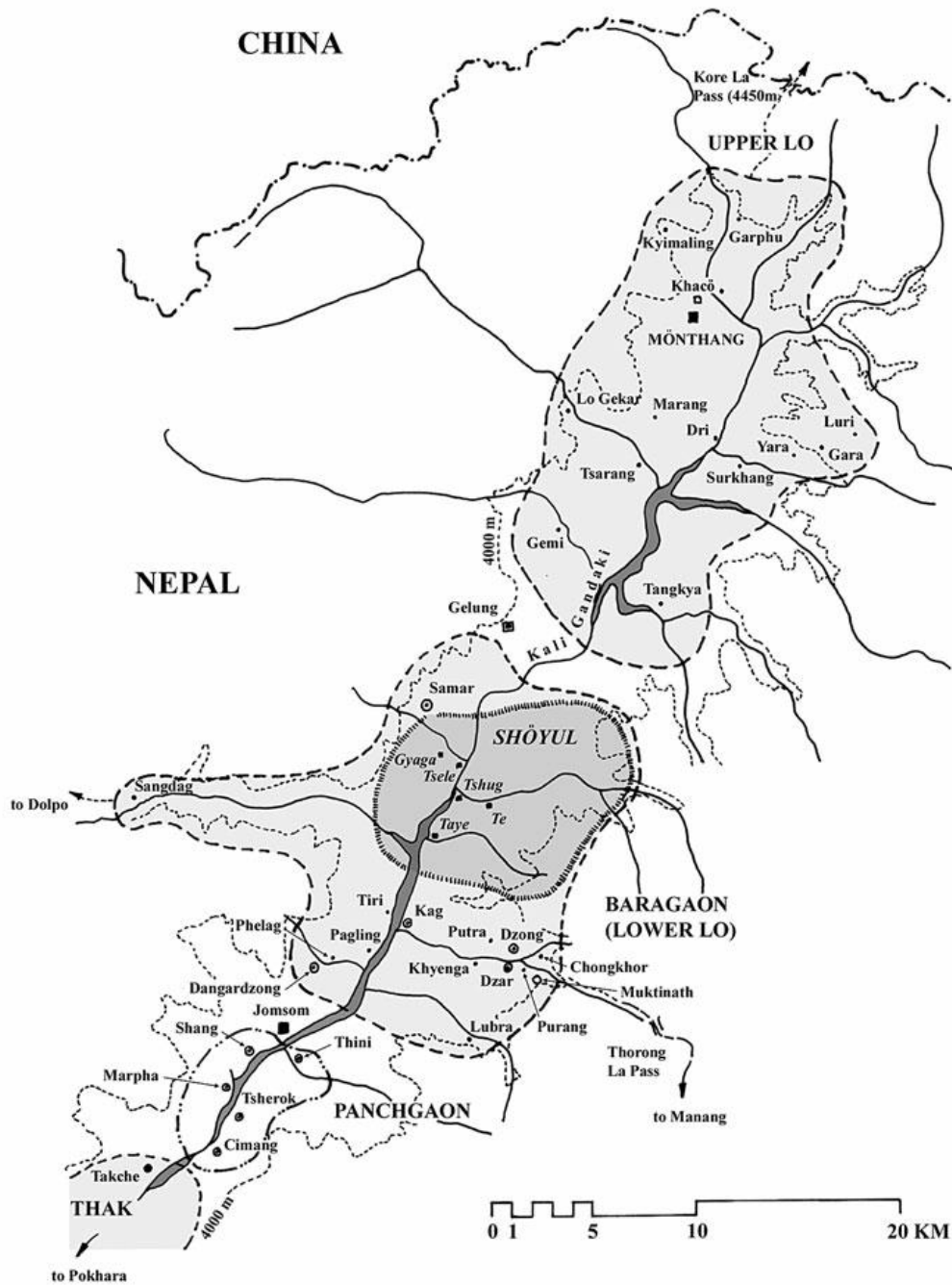
2.1.1. BARAGAON

En népal, Baragaon signifie littéralement « les douze villages » bien que, de façon surprenante, la région possède aujourd'hui dix-neuf villages. À une heure de marche de Jomsom, le chef-lieu du district du Mustang, la rivière Kali Gandaki – qui traverse le Mustang en son centre, du nord au sud – est rejointe à l'est par la rivière Panda Khola (Ramble, 2008 : 32). À environ une heure de marche vers l'est, le long de la Panda Khola, se trouve le village de Lu-brak. En longeant cette rivière en direction de l'ouest, on accède aux villages de Dangardzong et de Phelag. Le village de Pagling est quant à lui situé un peu plus au nord, à proximité de la Kali Gandaki. Finalement, au nord de Pagling et à l'ouest de la Kali Gandaki, on trouve le village de Kag ou Kagbeni qui est positionné à la confluence (nép. *beni*) de la Kali Gandaki et

de la rivière Dzong Chu. Cette dernière provient de la vallée de Muktinath et s'écoule en parallèle et au nord de la Panda Khola. À l'extrémité est du Baragaon se trouve le temple de Muktinath, appelé localement Chumik Gyartsa (tib. Chu mig brgya rtsa, « centaine de sources »), un important lieu de pèlerinage hindou et bouddhique. Le versant sud de la vallée est occupé par les villages de Khyenga, Dzar, Purang et Chongkor tandis que le versant nord héberge les villages de Putra et de Dzong. Ces communautés de la vallée de Muktinath sont parfois appelées Dzardzong Yuldrug, « les six villages [incluant] Dzar et Dzong », voire Dzardzong. Les sites de Dzar, Dzong et Kag abritent aujourd'hui des ruines de châteaux qui appartenaient aux familles de nobles Kyekya Gang (tib. sKye skya sgang) venues du nord pour s'établir au Baragaon (Dzar, Dzong, Kag et Dangardzong) au 16^e siècle. Ces quatre villages font partie des cinq « capitales » du Baragaon, la cinquième étant Samar, un petit village au nord du Baragaon (Ramble, 2008 : 32-33). Les villages cités sont caractérisés par une « homogénéité linguistique » dans le sens où il y est parlé des « variantes inter-compréhensibles » du dialecte tibétain du Mustang du sud, le *dzardzonke* (Ramble et Drandul, 2008 : 33-34).



Carte 2 : Localisation du district du Mustang au Népal (dessinée par Niels Gutschow dans Ramble, 2008 : 24)



Carte 3 : Carte du district du Mustang avec les enclaves du Haut-Lo, du Baragaon, du Panchgaon et de Thak
(dessinée par Niels Gutschow dans Ramble, 2008 : 25)

2.1. Le contexte du Mustang actuel

A) Le Haut et le Bas-Mustang

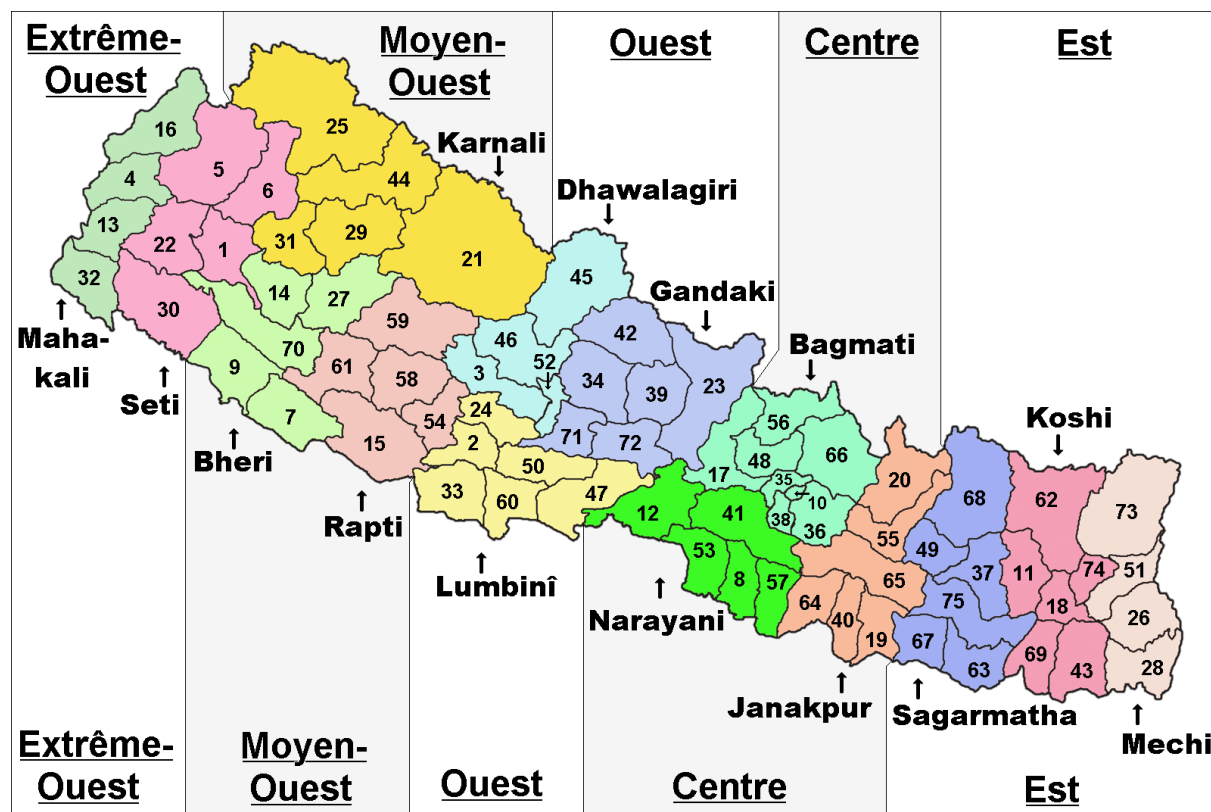
Le Mustang est une enclave de culture tibétaine et comporte aujourd'hui deux parties : le Haut-Mustang et le Bas-Mustang. Cette dernière correspond à la partie la plus au sud du Mustang qui a gagné son indépendance face au Royaume de Lo (Haut-Mustang) au 17^{ème} siècle, puis a été incorporée au Népal en 1789 lors du processus d'unification du Népal. Au Bas-Mustang, aussi appelé région du Baragaon, c'est-à-dire « ensemble de douze villages », je m'intéresse à l'un de ces villages, nommé Dzar.

Avant d'entrer dans les détails de la région du Mustang, il est important de donner quelques précisions sur les différents noms qui la désignent. Généralement, on entend à la fois le nom de Lo et de Mustang. Le premier correspond à l'appellation traditionnelle et désigne surtout la région la plus au nord autour de la capitale Lo Monthang. L'appellation Mustang est utilisée lors de la division du Népal en 75 districts en 1962 par le gouvernement Panchayat fondé en 1961. Elle englobe un district administratif allant de la frontière tibétaine au nord jusqu'à la ville de Ghasa au sud. Cette dénomination adoptée par l'administration népalaise aurait malgré tout une origine tibétaine et « dérive probablement de la prononciation archaïque de Monthang, la capitale de Lo » (Ramble, 2008 : 30). La distinction faite entre le Haut et le Bas-Mustang provient d'une administration récente créée pour gérer le flot de touristes : le Haut-Mustang était fermé aux touristes jusqu'en 1991 et est aujourd'hui accessible contre un droit d'entrée élevé ; le Bas-Mustang fut ouvert aux touristes en 1977 et est accessible contre un droit d'entrée plus modeste. Le dernier village appartenant au Bas-Mustang est Kag, qui ne correspond à aucune frontière traditionnelle mais semble permettre une surveillance commode : le village de Kag était favorisé par les souverains locaux du fait de « sa situation géographique permettant de voir clairement les voyageurs monter et descendre le long de la route commerciale » (Ramble, 2008 : 31).

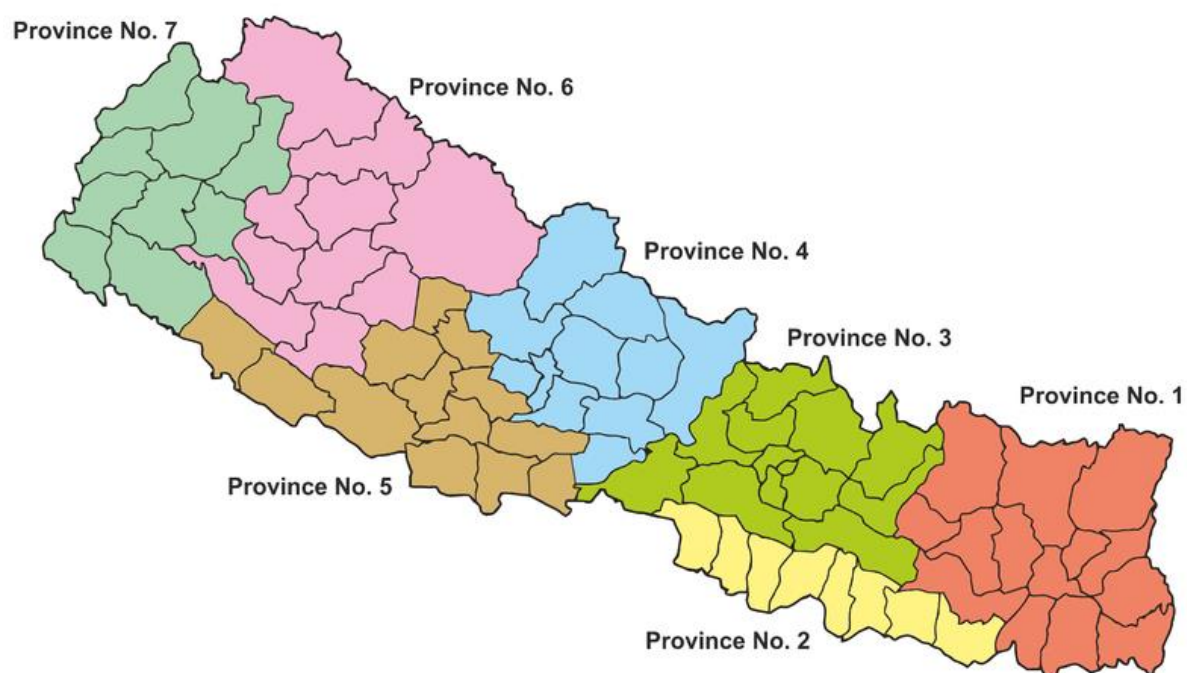
B) Le Mustang dans l'administration nationale

Avant la constitution de 2015, le Népal était divisé en 75 districts regroupés en 14 zones, elles-mêmes réunies en 5 régions de développement (Extrême-Ouest, Moyen-Ouest, Ouest, Centre et Est). Chaque district comportait plusieurs VDC, « Village Development Committee », qui assuraient la liaison entre le gouvernement et les municipalités.

Le Mustang était un district appartenant à la zone Dhaulagiri, au sein de la région Ouest, avec Jomsom pour chef-lieu, et abritant 16 VDC. Depuis 2015, le Népal est divisé en 77 districts, regroupés en 7 provinces. Les VDC ont été remplacés par des municipalité rurales, ou *gaunpalika*, en mars 2017. La province n°4, Gandaki Pradesh, regroupe 11 districts dont celui du Mustang. Le district du Mustang comporte 5 municipalités rurales. Le Baragaon appartient à la municipalité rurale Baragaon Mukkichhetra, dont le chef-lieu est désormais à Kagbeni.



Carte 4 : Subdivisions du Népal avant 2015



Carte 5 : Provinces du Népal depuis 2015



Carte 6 : Subdivisions du Mustang en cinq municipalités rurales

2.2. Histoire du Mustang et du Baragaon

2.2.1. LO ET SERIB

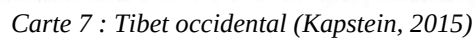
Les archives tibétaines les plus anciennes, nommées annales de Dunhuang, traitent de l'expansion politique du Tibet pendant la dynastie de Yarlung. Au 7^{ème} siècle, l'ouest du Tibet – avec la région de Zhang Zhung – représentait une ambition territoriale pour le roi tibétain Songtsen Gampo (Jackson, 1978 : 198-99). Le royaume de Zhang Zhung, qui constituait un royaume séparé avec son propre langage et sa propre culture, fut conquis par le roi tibétain, incluant également le territoire de Lo et probablement la région sud adjacente de Serib (Jackson, 1978 : 199 ; Ramble et Vinding, 1987 : 7). Lo, au nord, et Serib, au sud, correspondent à

la région appelée aujourd'hui Mustang, dont le Baragaon. Lo s'étendait de la frontière nord jusqu'à Geling, au sud, alors que Serib recouvrait le présent Panchgaun, qui signifie « les cinq villages » et qui regroupe les villages de Thini, Shang, Tserok, Cimag et Marpha (cf. Carte 3). Le Baragaon faisait partie de Serib, avant d'être intégré à Lo. Malgré une tentative d'indépendance en 705 de la part de la région de Serib, après la mort de l'empereur tibétain Durong (tib. Dus srong) (676-704), celle-ci revint sous l'autorité tibétaine suite à la capture de son roi en 709 (Ramble et Vinding, 1987 : 7).

La conquête tibétaine impliqua l'introduction du bouddhisme à Lo, bouddhisme présent au Tibet depuis le 7^{ème} siècle et introduit par Songtsen Gampo. Cette influence du Tibet sur Lo persista pendant encore deux siècles sous les rois Trisong Detsen (tib. Tri-song detsen) (711-780) et Ralpachen (806-836) jusqu'à l'assassinat du roi Langdarma qui mena à la désintégration de l'empire tibétain (Ramble et Vinding, 1987 : 7). Bien que la conscience historique tibétaine fit de Langdarma un virulent anti-bouddhiste et attribua la désintégration de l'empire tibétain à sa mort, des sources historiques anciennes n'évoquent pas Langdarma comme adversaire du bouddhisme mais indique qu'il a seulement réduit les dépenses apportées par la cour aux monastères afin d'améliorer l'économie (Kapstein, 2015 : 141). L'empire se serait dégradé les années suivantes (Dhungel, 2002 : 143) et au 10^{ème} siècle, le centre de la civilisation tibétaine est déplacé vers la région de Ngari (l'ancien Zhang Zhung), composée des royaumes de Purang et Guge (cf. Carte 7), dont les rois, partisans du bouddhisme, invitèrent, au 11^{ème} siècle, des savants indiens bouddhistes (Ramble et Vinding, 1987 : 8). Ces visites amenèrent le bouddhisme à se répandre encore une fois au Tibet et des « missionnaires tibétains allèrent à Lo et Serib pour convertir la population locale aux différentes sectes bouddhiques, incluant le *bön* réformé ». Lubrakpa Trashigyaltsen (tib. kLu brag pa bkra shis rgyal mtshan), le fondateur du monastère de Lubrak (1160), fut un de ces missionnaires *bön* (Ramble et Vinding, 1987 : 8).

Au 12^{ème} siècle, aux alentours de Lo et Serib, les trois royaumes du Ladakh, de Gungthang (ou Mangyül Gungthang), au nord-est de Lo, et de Jumla, à l'ouest du Népal, se disputent les régions de Lo et Serib. C'est finalement Gungthang qui, en 1252, conquiert ces régions. À la suite de l'expansion de Gungthang, des « nobles tibétains furent installés comme souverains dans les forts nouvellement construits du Baragaon », et la langue tibétaine fut « adoptée par une partie de la population locale » qui parlait, à l'origine, le *seke* (tib. *se skad*), un langage proche du *thakali* d'aujourd'hui : « alors que la population du haut Baragaon (Chusang, Tangbe, Tetang, Gyaka et Cheli) et celle de Thak Khola ont conservé leur langue *seke*

76



2.2.2. LE ROYAUME DE LO

C'est au 14^{ème} siècle que le royaume de Lo se forma. A cette période, ce qui deviendrait la dynastie dirigeante de Lo s'établit à et autour de Lo en tant que commandants régionaux de Gungthang. D'après le *Tsarang Molla*⁴⁷, un des textes retraçant la généalogie des souverains du Mustang, celui qui prit le contrôle de Lo vers 1350 fut Sherab lama (tib. Shes rab bla ma). Ce dernier exerçait un service régulier à Lo au nom des dirigeants de Gungthang et en profita pour faire passer la région sous son autorité (Vitali, 2012 : 106). Une autre source mentionne Konchok Gyaltsen (tib. dKon mchog rgyal tshan), un contemporain de Sherab lama, comme fondateur de Lo Monthang et de sa communauté, après 1375 (Vitali, 2012 : 122). C'est le fils de Sherab lama, Choskyong bum (tib. Chos skyong 'bum), qui « obtint l'indépendance totale du Mustang en se libérant de l'influence séculière de Gungthang » après 1390 (Vitali, 2012 : 123). Il est généralement admis qu'Amapal (tib. A ma dpal) (1388-≈1456) établit le royaume du Mustang. D'après Vitali, il apparaît toutefois qu'il hérita de son père, Choskyong bum, le contrôle sur le Mustang, et probablement sur le Dolpo. La fondation du royaume pourrait alors être attribuée à son grand-père, Sherab lama. Amapal, qui a fortement contribué à la prospérité du royaume, plus que son fondateur, devrait être considéré comme « le souverain responsable de la grandeur du Mustang ». Amapal a également adopté une « politique libérale » en cessant de collecter les taxes qui étaient très élevées. Pour diriger le Mustang, Amapal et ses successeurs ont basé leur politique sur « la force militaire et la promotion de la religion » (Vitali, 2012 : 128-131).

Le *Tsarang Molla* indique qu'Amapal aurait fait construire le palais de Lo Monthang. Néanmoins, tel qu'indiqué plus haut, le fondateur de Lo Monthang serait plutôt Konchok Gyaltsen. Amapal aurait, lui, développé le palais en une résidence royale, ce qui n'est pas certain selon Vitali. Une autre source historique (Byams pa gtsug lag khang gi dkar chag), indique que les fondations du palais de Lo Montang auraient été posées lors du règne d'Agon Shangpo (tib. A mgon bzang po), le fils aîné d'Amapal (Vitali, 2012 : 134-35). Ce fut néanmoins Amapal qui fit de Lo Monthang la capitale du Royaume, en remplacement de Tsarang qui l'était jusqu'alors.

Agon Shangpo succéda à son père et développa la politique militaire. Son règne fut « un temps de conflits et de mécontentement pour la population » du Mustang (Vitali, 2012 : 151). Bien que la date de construction du mur entourant la capitale de Lo Monthang reste une

⁴⁷ Dans les dialectes tibétains de l'ouest parlés à Lo, *molla* (tib. *mol ba*) signifie « prononcer un discours » et désigne, par extension, les manuscrits dans lesquels ces discours sont écrits (Jackson, 1984 : 24).

énigme, la tradition locale considère qu'il a été construit pendant le règne d'Agon Shangpo. La construction du mur, plus qu'un moyen de protection de la cité, était en réalité « une célébration à la gloire du royaume de Lo Monthang » (Vitali, 2012 : 171-72). Le troisième souverain indépendant fut le fils aîné d'Agon Shangpo, Trashigön (tib. bKra-shis-mgon). Ce dernier fut célèbre pour ses guerres réussies contre Guge et Purang, ses réformes séculières et spirituelles, et des traductions de textes sur le bouddhisme du sanskrit en tibétain (Dhungel, 2002 : 95-96 ; Vitali, 2012 : 211). En 1489, Trashigön se retira de la vie séculière pour entreprendre une vie religieuse en tant que moine⁴⁸. Dans un premier temps, son second frère Aseng Dorje Tenpa (tib. A seng rdo rje brtan pa) lui succéda avant de prendre également les vœux monastiques, et d'être lui-même remplacé par le frère cadet Deleg Gyatsho (tib. bDe legs rgya mtsho) (Vitali, 2012 : 202-203)⁴⁹.

2.2.3. LE BAS-LO S'EMANCIPE DES SOUVERAINS DE MONTHANG

Au 15^{ème} siècle, les souverains de Lo et les familles nobles de Monthang ont soutenu une longue dispute avec les familles nobles appelées Kyekya Gang. Le terme de Kyekya Gang dérive du nom du lieu de vie d'origine de ces familles nobles, situé à moins d'un kilomètre à l'est de Monthang (Schuh, 1995 : 54). Les Kyekya Gang seraient originaires du royaume de Guge et arrivés à Monthang au 15^{ème} siècle sous le roi Amapal (Schuh, 1995 : 44). D'après Schuh, la question de leur origine exacte reste toutefois ouverte (Schuh, 1995 : 53). Après leur dispute avec la famille royale, ils gouvernèrent le Bas-Lo à partir du 16^{ème} siècle (Ramble, 2008 : 26). Plus tard, cet antagonisme fut une occasion pour Jumla de diviser les gens de Lo et du Bas-Lo (Dhungel, 2002 : 108), d'autant que les Kyekya Gang cherchèrent l'aide de Jumla dans leur conflit avec le nord (Ramble, 2008 : 26). Jumla reconnu ainsi l'autorité des Kyekya Gang, appelés aussi Tritokpa (tib. Khri thog pa), sur le Bas-Lo ou la région de Dzar-dzong (Dhungel, 2002 : 108). Au 17^{ème} siècle, cet événement marqua la sécession du Bas-Lo des souverains de Monthang (Ramble, 2008 : 26). Sous les seigneurs Kyekya Gang se constitua un ordre politique appelé *ngashap* (tib. *mnga' zhabs*), littéralement « aux pieds du pouvoir », ou « les Sujets », qui perdura jusqu'au 20^{ème} siècle, bien qu'affaibli (Sihlé, 2013 : 45).

⁴⁸ Il est souvent considéré que 1489 est la date du décès de Trashigön (Jackson, 1984 : 123). Néanmoins, d'après Vitali, le document *gong dzog* (tib. *dgongs rdzogs*), qui est généralement interprété comme un descriptif du rite funéraire de ce roi, devrait plutôt s'interpréter comme démontrant la fin de la vie séculière de Trashigön avant son entrée dans une vie religieuse (Vitali, 2012 : 203).

⁴⁹ Une histoire de la lignée royale de Lo est exposée par Jackson (1984).

Le conflit évoqué entre les souverains de Lo et les Kyekya Gang a fait l'objet d'une légende aux nombreuses variantes dans la région de Dzar-dzong. Dieter Schuh en expose, dans son article *Investigation in the History of the Muktinath Valley and Adjacent Areas* (1994), deux versions recueillies par Monika Kretschmar en 1983. Ces histoires appelées « chronicle-like narratives » par Kretschmar et Schuh, retrace l'histoire du clan des nobles Kyekya Gang, vivant aujourd'hui à Dzar, et ayant régné par le passé sur la vallée de Muktinath. Leur histoire est également liée à la construction des forteresses de Dzar et Dzong. Le nom de clan de cette famille est Tsampal Tukci, appelé Jampal Thogyé par Sydney Schuler et Jampal Thogyal par Charles Ramble (Schuh, 1994 : 11). Lors de mon terrain en 2016, *meme*⁵⁰ Namkha, le frère cadet d'*amchi* Yuthok, m'a également raconté une version de cette chronique et il utilisait, pour sa part, le nom de Thogyal.

Sans relater toutes les versions connues jusqu'à présent de cette histoire⁵¹, je propose d'exposer la version qui m'a été racontée par *meme* Namkha :

A) Contexte de l'entretien avec *meme* Namkha

Lors d'un après-midi nuageux de juillet, assise près du poêle à bois, je regardais *meme* Namkha accoudé à la table de la cuisine, le sentant prêt à parler avec moi de son enfance et de bien d'autres anecdotes. Pourtant son discours toujours plein d'entrain m'était souvent obscur. La rapidité de son débit de parole, ainsi que sa grande loquacité étaient autant sources de joie que d'angoisse pour moi qui n'étais au village que depuis quatre mois. Heureusement mon enregistreur vint pallier cette angoisse et me révéla par la suite la richesse de ses propos. Après lui avoir demandé de me parler de son enfance et de sa vie de jeune adulte, ainsi que de son quotidien d'alors, je l'interrogeai sur la légende de la venue du premier duc (dz. *pönpo* ; tib. *dpon po*) à Dzar, dont il m'avait été dit qu'il était fin connaisseur. A ma question, « d'où provient la lignée *pönpo* de Dzar ? », il me raconta d'une traite l'histoire légendaire lui provenant de son grand-père. Il s'agit, dit-il, d'une histoire venant d'un passé lointain, transmise de génération en génération, de père en fils.

Pour traduire cet enregistrement, qui me restait en partie obscur en raison des nombreux mots et syllabes mangés par la rapidité du débit de parole, j'ai demandé l'aide d'un Lubrakpa maîtrisant bien l'anglais. La légende qui suit est la traduc-

⁵⁰ *Meme* et *ipi* sont des termes de parenté locaux pour désigner un homme âgé et une femme âgée avec respect.

⁵¹ Pour consulter les autres versions de cette chronique, cf. Schuh (1994).

tion de ses propos, réagencés ensuite par mes soins pour un déroulé fluide de la narration.

A) La chronique

Namkha me raconta que la vraie lignée (dz. *gyüpa*) des anciens seigneurs *pönpo* était celui de la famille *sinkhang nya*, le « palais du haut » qui possède le palais à Dzar appelé Deding, ou Tashiding. Cette famille vint à Dzar depuis le hameau de Jaragang (tib. Bya ra sgang), situé près de Lo Monthang, mais l'histoire raconte que leurs ancêtres étaient originaires du Tibet.

Le récit est raconté comme suit :

Le futur duc *pönpo* de Dzar, Thogyal, et son frère aîné vivaient à Lo Monthang. Ils étaient très proches du roi de Lo Monthang et possédaient un pouvoir important.

Un jour, le roi de Lo Monthang envoya Thogyal au Ladakh afin de ramener une princesse Ladakhi jusqu'à Lo Monthang. A son retour, il découvrit que son frère aîné était décédé. Il fut surpris car, à son départ, son frère était en forme et en bonne santé. Le *pönpo* était très intelligent et ne pouvait croire à un accident, il décida alors de mener l'enquête. Il vérifia entièrement le cadavre de son frère, et ne constata aucune trace de blessures (tib. *rma*). Mais il s'interrogea : « comment mon frère a-t-il pu mourir sans maladie ou autre blessure ? ». Il entreprit de faire une autopsie, de lui couper la gorge pour voir s'il pouvait y trouver quelque chose. Il y découvrit un morceau d'écharpe cérémonielle (tib. *kha btags*) signifiant qu'il avait été étouffé.

Après avoir découvert que son frère avait été tué, il décida d'instaurer avec le roi une relation de frères de sang. Il était intelligent, et comprit que si son frère avait été tué, lui-même n'était pas en sécurité. Devenir frères de sang leur interdisait de se faire du mal. Malgré tout, il savait qu'il était en danger et il décida de quitter Lo Monthang pour se rendre plus au sud, dans le Baragaon.

Lorsqu'il arriva au Baragaon, il s'installa d'abord à Dzong où il construisit un fort, dont il est toujours possible aujourd'hui de voir les ruines. En plus du fort de Dzong, il entreprit la construction de *sinkhang nya*, « le palais du haut », à Dzar. Il circulait alors d'un village à l'autre. Dzar constituait son lieu de vie, alors que le fort se trouvait à Dzong. Plus tard, il construisit également un fort à Dzar, Deding.

Un jour, le roi de Lo Monthang envoya à Dzar trois messagers à cheval pour annoncer au *pönpo* que le roi l'invitait à un banquet afin de célébrer leur amitié. A cette époque, le *pönpo* avait à Lo Monthang une maîtresse du temps où il y vivait encore. Elle était lettrée et, par un messager, lui transmis une lettre secrète. Dans cette lettre, elle lui écrivait de ne surtout pas revenir à Lo Monthang, car le roi projetait de l'assassiner. Le *pönpo* décida donc de ne pas se rendre à Lo Monthang. Il dit aux messagers qu'il ne pourrait pas venir cette fois car il se sentait souffrant. Il leur offrit du thé et de la nourriture et les renvoya vers le nord.

Deux ou trois mois plus tard, le roi envoya à nouveau cinq hommes à cheval comme messagers lui demandant de venir à Lo Monthang. Le *pönpo* refusa une nouvelle fois leur invitation prétextant être très occupé et très malade. Il donna de la nourriture aux hommes et aux chevaux et les renvoya.

Deux ou trois mois passèrent encore et le roi envoya cette fois sept hommes à cheval pour lui enjoindre de venir célébrer un banquet à Lo Monthang. Le *pönpo* dit alors à sa femme, Jampa Lhamo Kusho, de faire de l'alcool très fort. Une fois prêt, le *pönpo* dit aux sept messagers qu'il avait beaucoup d'alcool pour eux et de grains pour les chevaux. Il commença alors à leur servir l'alcool de sa femme. Les sept hommes lui enjoignirent également d'en boire et le *pönpo* prétendit boire de sa coupe (tib. *phor pa*) bien qu'en réalité il versait le liquide dans sa manche. Les sept hommes devinrent donc ivres et le *pönpo* les mit au lit pour la nuit. Il donna ensuite du grain aux chevaux, puis décida de partir pour Jumla afin d'y demander de l'aide au roi. Il emporta avec lui de la viande et de l'alcool, mais aussi deux coffres d'or et des aiguilles (tib. *khab*) qu'il couvrit de cendres (tib. *thal pa*) et qu'il posa sur une grande assiette en argent. Il voyagea vers Jumla toute la nuit. Le matin suivant, les sept messagers s'éveillèrent et cherchèrent le *pönpo* qu'ils ne purent trouver. Ils demandèrent à sa femme si elle l'avait vu. Elle savait évidemment où il était mais ne souhaitant pas le leur révéler, elle les blâma : « pourquoi ? Vous dormiez dehors et le *pönpo* à l'intérieur, comment se fait-il que vous ne l'ayez pas vu ? Comment aurais-je pu le voir ? ». Puis, elle leur dit d'aller voir si son cheval était là. Ils ne le trouvèrent pas ce qui signifiait que le *pönpo* était parti. Une fois que le *pönpo* arriva à Jumla, les gardes l'arrêtèrent à l'entrée. Le *pönpo* insista pour entrer mais les gardes ne le lui permirent pas. Le *pönpo* demanda alors aux gardes de transmettre son paquet au roi de Jumla. Ils acceptèrent, prirent le paquet et l'offrirent au roi.

Lorsque le roi considéra le cadeau, il fut très offensé car il pensa qu'il lui avait offert une sorte de pierre noire, du fait de l'enveloppe de cendres. Il ne comprit pas pourquoi le *pönpo* lui offrait une telle chose inutile. Il ordonna, ainsi que ses ministres, de faire entrer le *pönpo* avec pour volonté de le tuer. Cependant, la femme du roi vint et dit : « ne le tuez pas car je l'ai observé depuis le toit et il n'a pas l'air d'être malveillant, il est très gros et très grand, il semble être quelqu'un d'important. ». Le roi ordonna donc de le faire entrer. Une fois à l'intérieur, il dit au roi : « je n'ai pas grand-chose à offrir, seulement ces deux coffres d'or, ainsi que ces nombreuses aiguilles. Donnez-moi autant d'hommes qu'il y a d'aiguilles car je souhaite aller combattre le roi de Lo. ». Le roi accepta et décida d'envoyer 200 ou 300 hommes armés d'épées et de boucliers. Le *pönpo* revint et dit au roi de Lo : « viens et battons-nous ».

L'armée de Jumla arriva en amont du village de Geling et l'armée de Lo Monthang arriva de Lo pour se battre. Au sein de l'armée de Lo Monthang, se trouvait un dénommé lama Tenzin qui vivait à Lo Monthang mais était originaire de Dzar. Avant la bataille, il dit aux habitants de Lo qu'il se battrait contre Jumla. Néanmoins, lors du combat, lama Tenzin, au lieu de se battre contre les hommes de Jumla, tua les hommes de l'armée de Lo Monthang. Il fut alors appelé non plus lama Tenzin mais *shiwa* Tenzin (« Tenzin le tueur »). *Meme* Namkha précise qu'un proverbe existe aujourd'hui à propos de lama Tenzin : « au lieu de tuer les autres, tu te tues toi-même ».

L'armée de Jumla battit celle de Lo Monthang et retourna à Jumla. Le roi de Lo Monthang avait énormément de soldats et renvoya du renfort au même endroit, ordonnant la mort du *pönpo* de Dzar.

Le *pönpo* lui-même planifia d'attaquer à nouveau. Mais un sage de sa famille, lui avisa de ne pas attaquer tous les hommes de l'armée de Lo Monthang, car s'il devait les attaquer, ils allaient contre-attaquer et tuer beaucoup d'hommes. « Tu devrais ne tuer que le commandant principal, ce qui amènera ses soldats à fuir », dit-il.

Le *pönpo* réfléchit alors et élaborait un plan. Avant d'arriver à Geling, où l'armée de Lo Monthang les attendait, le *pönpo* et son armée empruntèrent un passage dans une forêt de genévriers très dense. La forêt était si touffue que les chevaux ne pouvaient pas passer. Les hommes coupèrent alors des branches de genévrier et les attachèrent à la queue du cheval du *pönpo*. Puis, ils envoyèrent le cheval du

côté ennemi. Au loin, il y avait l'armée de Lo Monthang. Lorsque les hommes virent le cheval courir vers eux, ils pensèrent : « oh c'est le cheval du *pönpo* et le *pönpo* est tombé de cheval ». Ils pensèrent ainsi car ils pouvaient voir beaucoup de poussière autour du cheval, à cause des branches de genévrier attachées à sa queue. Ils dirent que le *pönpo* était déjà mort car le cheval le traînait derrière lui. L'armée de Lo Monthang se dirigea alors vers l'armée du *pönpo* et demanda : « le *pönpo* est-il mort ? Que lui est-il arrivé ? ». L'armée du *pönpo* répondit : « il est tombé de cheval et il en est mort ». Mais, le *pönpo* était en réalité caché derrière les arbres de la forêt.

Si le *pönpo* s'était battu directement contre l'armée de Lo Monthang, il aurait été certain de perdre, précisa *meme* Namkha. C'est grâce à cette stratégie qu'il survécut à la guerre et perpétua son pouvoir dans la région. Il expliqua qu'auparavant le *pönpo* était une sorte de seigneur à Dzar mais qu'aujourd'hui ce n'est plus vrai. C'était il y a très longtemps, précisa-t-il.

Dieter Schuh cherche à savoir si l'histoire orale peut être utilisée dans la recherche de faits historiques fiables malgré les éléments symboliques appartenant au style de « conte de fée », tels que, dans notre version, la succession des trois, cinq et sept messagers, les présents offerts au roi de Jumla ou encore les branches de genévrier attachées à la queue du cheval. L'auteur propose le canevas d'une version commune à toutes les chroniques connues qui ne comporterait ni les éléments symboliques ni les passages parfois omis ou mis de côté par les différents narrateurs (Schuh, 1994 : 40). Son canevas est le suivant :

Deux ancêtres de la famille *pönpo* vivant aujourd'hui dans la vallée de Muktinath étaient sujets du roi de Lo et travaillaient pour lui. Les ministres du roi, ainsi que le roi, prirent peur du pouvoir acquis par ces deux frères. L'un d'eux fut envoyé au Ladakh. En son absence, celui qui resta fut assassiné. Le frère survivant fuit pour Jumla où il fit alliance avec le roi de Jumla, afin de se venger du roi de Lo. Ce conflit résulta en la séparation de Lo et de la vallée de Muktinath qui fut gouvernée par les descendants du frère survivant, sous la souveraineté de Jumla. Plus tard, le *pönpo* déménagea de Dzong à Dzar (Schuh, 1994 : 40).

Néanmoins, l'aboutissement à une telle version ne signifie pas qu'il a été établi une description historique fiable des faits. En effet, Dieter Schuh explique qu'entre ces chroniques et les analyses historiques qu'il a pu établir en parallèle, certains écarts temporels entre les faits

sont plus qu'importants. Ainsi, il apparaît qu'un des frères fut en effet tué par le roi de Lo, mais cet événement date de la seconde moitié du 16^{ème} siècle, alors que la dispute entre le *pönpo* et le roi de Lo menant à la séparation de la vallée de Muktinath du royaume de Lo date du 17^{ème} siècle. Ainsi, les deux événements les plus importants des chroniques sont séparés d'au moins un siècle (Schuh, 1994 : 41). Schuh en conclut que l'histoire orale, employée seule, n'est pas suffisante comme preuve d'une fiabilité historique (Schuh, 1994 : 41). Pourtant, au-delà de ces considérations de datation, ces histoires sont exactes pour ceux qui les racontent et ceux qui les écoutent. Il est donc nécessaire, dans une perspective anthropologique, d'en faire part.

2.2.4. L'INTEGRATION AU ROYAUME DE JUMLA

Tel qu'évoqué, au 17^{ème} siècle, le Bas-Lo tomba sous la souveraineté de Jumla. A cette période, le Mustang du sud comprenait plusieurs petits Etats, notamment Thak khola (tib. Thags), Marpha (tib. Spung khris), Thini (tib. Som bu) et Baragaon (tib. Yul kha bcu gnyis). Ces petits Etats étaient gouvernés en fonction de constitutions écrites appelées *bem chag* (Schuh, 1990 : 1). En 1987, Dieter Schuh photographia le *bem chag* de Kagbeni régulant le Baragaon, et datant probablement de 1697 (Schuh, 1990 : 6). D'après Schuh, le *bem chag* de Kagbeni indique que l'organisation politique de l'ancien Baragaon consistait en un système féodal et confirme que le Baragaon appartenait au royaume du roi de Jumla. Au 17^{ème} et 18^{ème} siècle, le Népal ne consistait en effet qu'en de nombreux petits royaumes entre lesquels il existait des relations politiques et différents accords permettant le maintien d'une certaine paix. Dans la région ouest du Népal, Jumla assurait cette souveraineté en développant des régulations entre les Etats sous sa domination, dont faisaient notamment partie le Royaume de Lo et le Baragaon (Schuh, 1994 : 68 et 78). Dans le *bem chag* de Kagbeni, le titre de Oompa (tib. 'O om pa), « une transcription de Hukum pa, 'celui qui est en commande de' », est mentionné pour désigner le principal représentant du roi de Jumla. Un autre officiel portait le titre de Tritokpa, un membre de la famille noble Kyekya Gang. Le Oompa ne demeurait pas en permanence dans le Baragaon. Il ne restait que trois mois par an à Kagbeni afin de récupérer les tributs du Haut et du Bas-Mustang (Schuh, 1990 : 6-7).

2.2.5. L'ANNEXION GORKA

Cette phase d'occupation par Jumla continua jusqu'aux années 1780 lorsque Jumla, puis Lo et le Baragaon furent incorporés au Népal par le roi de Gorka, Prithvi Narayan Shah. Le royaume de Gorka avait pour objectif de conquérir les différents royaumes alentours, afin

de les unifier et de créer un grand Népal – qui jusqu’ici ne consistait qu’en la seule vallée de Katmandou. Le processus d’unification a été poursuivi par les successeurs de Prithvi Narayan et a continué jusqu’au début du 19^{ème} siècle, unissant soixante principautés, auparavant indépendantes ou semi-indépendante (Ramble, 2008 : 24). Lorsque les Gorka vinrent à Lo avec pour objectif d’attaquer Jumla en 1789, ils ne firent face à aucune opposition. Pour les remercier de leur coopération, les Gorka permirent aux gouverneurs de Lo et de la vallée de Muktinath de conserver leur pouvoir coutumier (Ramble, 2008 : 27). Un document, datant de 1790, de la part du roi Rang Bahadur Shah envers le roi du Mustang Wangyal Dorje (tib. dBang rgyal rdo rje), précise que le tribut payé jusqu’alors à Jumla devra désormais leur être octroyé, ainsi qu’en cas de nécessité, toute assistance militaire (Regmi, 1970 : 99 ; Ramble, 2008 : 27).

Deux autres documents indiquent que la situation économique des seigneurs de la vallée de Muktinath était encore importante. Ces documents, établis par le roi Rang Bahadur Shah en 1790 et 1792, s’adressent à un certain Topal Bista de Dzar, et lui indiquent que les districts du Baragaon, de Nar et de Manang lui sont donnés gratuitement avec pour droit de prélever des taxes commerciales et de circulation (Schuh, 1994 : 43-44). Dans un document datant de 1809 et dans ceux qui suivirent, seuls Kagbeni et le Baragaon sont mentionnés comme districts pour lesquels des paiements de tributs devaient être effectués. Cela signifie qu’en 1809 au plus tard, les seigneurs de la vallée de Muktinath n’exerçaient plus seuls un contrôle sur Manang et Nar (Schuh, 1994 : 52). A cette période, une des fonctions les plus importantes des seigneurs de la vallée de Muktinath concernait l’autorité juridique dont ils étaient garants, signifiant qu’ils possédaient encore un « pouvoir fort sur leurs sujets » (Schuh, 1994 : 44-47).

Ainsi, bien que Lo devint un état dépendant du Népal, son éloignement de Katmandou empêcha l’Etat népalais d’exercer une forte pression sur Lo, dont la principale responsabilité était d’accorder sa force militaire au Népal si nécessaire (Dhungel, 2002 : 127).

2.2.6. LE REGNE RANA

A partir de 1846, le gouvernement du Népal passa de la dynastie Shah au règne des premiers ministres héréditaires Rana, et ce jusqu’en 1951. Pour le Mustang, une des conséquences immédiates de ce changement a été « la création d’un monopole sur le commerce du sel le long de la Kali Gandaki » (Ramble, 2008 : 27). D’après Ramble, le Mustang jouissait d’une certaine autonomie jusqu’à l’arrivée des Rana au pouvoir et de leur monopole commercial (Ramble, 2008 : 27). Dieter Schuh explique également que la structure administrative du

Baragaon se transforma profondément au début du règne Rana au Népal. En 1866, 18 villages incluant la vallée de Muktinath et le Baragaon furent en effet donnés comme *jagir*, « concession de terres », au général Jagat Jung Bahadur Kunwar, le fils aîné du roi Jang Bahadur Rana. Cela entraîna la fin de « l'hégémonie politique et économique des seigneurs de la vallée de Muktinath » (Schuh, 1994 : 52).

Après la chute du régime Rana et la révolution démocratique en 1950-51, le Népal subit d'autres changements politiques. Un gouvernement de transition prit place pendant huit ans sous les commandes du roi Tribhuvan Shah, puis de son fils Mahendra Shah, pour finalement former un gouvernement démocratique, écrasé par un coup d'Etat menant à l'institutionnalisation du système Panchayat⁵² en 1961 par Mahendra Shah – qui perdura jusqu'à la légalisation des partis politiques en 1990 (Dhungel, 2002 : 137 et 145). Avec l'installation du système Panchayat, le Baragaon vit « l'apparition des premiers représentants de l'Etat de castes hindoues », ce qui mit fin à l'ordre politique du *ngashap* établi sous les seigneurs Kyekya Gang (Sihlé, 2013 : 46).

L'occidentalisation fut significative au Népal et bien que le Mustang soit une région isolée, l'influence de la modernité népalaise s'y est aussi fait ressentir, notamment à travers le nouveau système éducatif népalais (Dhungel, 2002 : 138). Y ont contribué aussi le développement des routes et transports dans la région, de la radio et de la télévision, ainsi que l'usage du népalais. En plus d'une certaine népalisation, est apparue une occidentalisation, à laquelle s'est ajouté le tourisme des trekkeurs qui s'est développé dans les années 1980 (Sihlé, 2013 : 53).

De nos jours, la népalisation et l'occidentalisation se sont accentuées. Lors de mes séjours, les termes népalais ou anglais remplaçant les mots appartenant au dialecte étaient de plus en plus nombreux, menant à l'oubli de nombre de termes que l'on m'indique n'être connus que des personnes âgées. Aussi, les jeunes enfants, scolarisés dans le système népalais, ont rarement accès à l'apprentissage de la langue tibétaine et n'emploient que très peu le dialecte. De surcroît, Nicolas Sihlé l'a mentionné, la transformation des modes de consommation et la nécessité de s'enrichir, accentua une migration, surtout masculine, vers les pays d'Extrême-Orient, puis vers les Etats-Unis (Sihlé, 2013 : 54) et aujourd'hui vers l'Europe et la France. Pour exemple, entre 2016 et 2020, cinq jeunes de Dzar, dont une femme, ont migré en

⁵² Ce système repose sur une relative décentralisation du pouvoir. Le pouvoir a ainsi une structure pyramidale avec à son sommet, le roi, et une série d'assemblées sur trois niveaux : les *assemblées de villages ou de villes* élues par la population, les *assemblées de districts* élues par les assemblées de villages ou de villes et les *assemblées de zones administratives* élues par les assemblées de districts. Ces dernières assemblées vont, elles, désigner les membres de l'Assemblée nationale qui siège à Katmandou.

France et travaillent principalement dans la restauration. Une manière de garder contact avec les membres de la famille partis pour les Etats-Unis ou l'Europe est l'utilisation du réseau social Facebook. Depuis quelques années, l'utilisation de Facebook et de sa messagerie instantanée Messenger prennent en effet une place de plus en plus importante dans la vie des personnes restées au village, du fait d'un accès à internet plus aisé dans la région.

Ce rappel a permis de resituer la région du Baragaon dans un contexte historique et géographique plus large. Avant de donner de plus amples détails sur le village de Dzar, je souhaite avant tout donner quelques éléments sur la religion *bön*, présente dans la région et suivie par la lignée de Yuthok.

2.3. La religion *bön*

La religion *bön* dont les adhérents se nomment *bönpo* est une religion présente au Tibet et dans les régions himalayennes périphériques. Pour les *bönpo*, le *bön* se serait introduit au Tibet bien avant le bouddhisme et serait en continuité avec les formes religieuses pré-bouddhiques, alors que pour les chercheurs occidentaux, comprendre et définir ce qu'est le *bön* et d'où il provient est plus délicat. La famille auprès de laquelle j'ai passé le plus de temps pour mes recherches était de confession *bön*. C'est pourquoi, je reviens dans cette section sur les différentes explications concernant ce qu'est le *bön*, les questionnements sur ses origines et le contenu de sa doctrine.

2.3.1. LE BÖN POUR LES BÖNPO

D'après les *bönpo*, le fondateur de la religion *bön* est Tönpa Shenrab Miwo (tib. Ston pa gshen rab mi bo), né à Olmolungring (tib. 'Ol mo lung ring), dans la région de Tazig⁵³. Il est considéré avoir vécu il y a des milliers d'années, et Shakyamuni, le Bouddha historique, est tenu pour une incarnation plus tardive de l'un de ses disciples (Ramble, 2013 : 203). Il existe trois versions de la biographie de Shenrab : la version longue, le *Ziji* (tib. *gZi brjid*), qui comporte douze volumes, la version moyenne, le *Zermik* (tib. *gZer mig*), avec deux volumes et la version courte, le *Dodü* (tib. *mDo 'dus*), qui n'a qu'un seul volume (Snellgrove, 1967 : 3).

D'après les *bönpo*, Shenrab a d'abord enseigné le *bön* à Olmolungring, avant de visiter brièvement le Kongpo en quête de ses sept chevaux volés par le démon Khyaba Lagring (tib. Khyab pa lag ring). A ce moment, il enseigna seulement les voies inférieures du *bön* à la population tibétaine, celle-ci n'étant pas prête, selon lui, pour des enseignements plus élevés.

⁵³ Pour des détails sur cette région, cf. *supra*.

Shenrab confia à chacun de ses enfants certains aspects de la doctrine *bön*, et il transmet notamment à son fils Tribu Trishi la connaissance médicale (Millard, 2002 : 271). Shenrab mourut à 82 ans et un autre de ses fils, Mucho Demdrug (tib. Mu cho ldem drug) enseigna sa doctrine à de nombreux élèves provenant de pays différents (Karmay, 1972 : xx).

Le *bön* se serait alors répandu à travers le voyage de Shenrab depuis Olmolungring jusqu'au Kongpo, en passant par la région de Zhang Zhung, ce qui correspond probablement au Tibet de l'Ouest. Cette région fut annexée par le Tibet central vers les 7^{ème}-8^{ème} siècles (Karmay, 1972 : xxviii et xxx).

C'est sous le règne du roi Drigum Tsenpo (tib. Gri gum), considéré comme le 8^{ème} roi du Tibet dans la liste *bönpo* traditionnelle (et le 7^{ème} selon d'autres sources), que le *bön* souffrit de persécution au Tibet. Il serait le premier roi à avoir laissé son corps sur terre après sa mort (Karmay, 1972 : xxxii). Les sept premiers monarques, dont le premier est Nyatri Tsenpo (tib. gNya' khri btsan po), n'ont en effet pas laissé de corps après leur mort, et sont ainsi appelés les « sept trônes célestes », c'est-à-dire « ceux qui révélèrent leur extraction divine à l'instant de la mort en ne laissant subsister d'eux aucun vestige matériel » (Kapstein, 2015 : 81). La mort de Drigum fut violente et son nom, Drigum Tsenpo, signifie « Monarque Tué-par-le-couteau ». La légende raconte que le roi Drigum ordonna à l'officier veillant à l'entretien des écuries royales, Lonam (tib. Lo gnam), de le défier et que dans la bataille il perdit le fil qui le reliait au ciel et mourut (Kapstein, 2015 : 84). D'après Karmay, qui s'appuie sur l'histoire du *bön* écrite par l'historien tibétain Tashi Gyaltsen (tib. bKra shis rgyal mtshan) datant de 1922, la mort violente de Drigum est vue par les *bönpo* comme une « 'rétribution' pour son traitement du *bön* ». Le *bön* aurait en effet été considéré comme une menace pour la future souveraineté du roi en raison de l'important pouvoir politique détenu par les prêtres *bön* à cette période. Le fils de Drigum, Pude Gungyal (tib. sPu lde gung rgyal), aurait rétabli le *bön* jusqu'à la seconde persécution qui eut lieu durant le règne de Trisong Detsen (742-circa 797) – le descendant du roi Songtsen Gampo – eu égard à la préférence donnée aux doctrines du bouddhisme indien⁵⁴ (Karmay, 1972 : xxxii). Bien que le bouddhisme fut introduit au Tibet sous le règne de Songtsen Gampo au 7^{ème} siècle, les *bönpo* soutiennent que le *bön* resta la religion d'Etat jusqu'au règne de Trisong Detsen durant lequel le saint tantrique indien Pad-

⁵⁴ Pour Karmay, il est possible qu'en réalité, contrairement à ce que les historiens *bönpo* ont écrit, il n'y ait eu qu'une seule persécution et non deux. En effet, les deux histoires comportent des éléments parallèles et de nombreux savants *bönpo* sont mentionnés dans les deux persécutions, avec pour justification leurs vies exceptionnellement longues (Karmay, 1972 : xxxiii).

masambhava fut invité au Tibet et le premier monastère, Samye, fut établi (Millard, 2002 : 272).

Les persécutions auraient mené les *bönpo* à abandonner ou cacher presque toute leur littérature (Karmay, 1972 : xxxiv ; Snellgrove, 1967 : 16). C'est par la redécouverte de ces textes cachés (tib. *gter ma*) que le *bön* se développa à nouveau (Karmay, 1972 : xxxiv).

Après l'effondrement de la dynastie royale (842), il semble que les traditions *bön* et bouddhiste se soient maintenues à travers des lignées de spécialistes religieux non monastiques. C'est au 11^{ème} siècle que le *bön* et le bouddhisme entrèrent dans une phase appelée « propagation tardive » (tib. *phyi dar*) (Millard, 2002 : 273 - 274). A cette période, le *bön* commença à s'organiser en « institutions monastiques », à élaborer des « collections scripturaires » et des « systèmes philosophiques » – incorporant des aspects du bouddhisme tibétain (Kapstein, 2015 : 91). Ce « *bön* moderne » serait toutefois en continuité avec des pratiques religieuses pré-bouddhiques ce qui justifierait son antériorité au bouddhisme.

Le centre majeur du *bön* organisé fut le monastère de Menri (tib. sMan ri), situé près de l'actuelle ville de Shigatse (tib. gZhis ka rtse). Menri fut fondé en 1405 par Nyame Sherab Gyaltsen (tib. mNyam med shes rab rgyal mtshan), le fils d'une importante famille *bönpo* du Tibet central appelée Dru (tib. Bru). Le second monastère principal, proche de celui de Menri, fut celui de Yungdrung ling, fondé en 1834 par Nangtön Dawa Gyaltsen (tib. sNang ston zla ba rgyal mtshan). Ces deux monastères furent détruits lors de la révolution culturelle mais rétablis en Inde (Himachal Pradesh) par la communauté en exil – en une seule institution – dans les années 1960 (Ramble, 2013 : 204).

2.3.2. LE BÖN POUR LES CHERCHEURS OCCIDENTAUX

Pour les chercheurs occidentaux, le terme *bön* a été utilisé de manière polysémique. En effet, explique Kvaerne, *bön* peut renvoyer à la religion qui existait au Tibet avant l'introduction du bouddhisme au 8^{ème} et 9^{ème} siècle, mais aussi à la tradition populaire tibétaine et aux formes de pratiques pré-bouddhiques. Le *bön* peut également désigner une religion organisée appelée Yungdrung *bön* ou « *Bön* éternel », qui s'est développée au 10^{ème} et 11^{ème} siècle en parallèle des autres formes de bouddhisme venues d'Inde à cette période (Kvaerne, 1995). Il est difficile de discerner de réelles différences entre ce *bön* et le bouddhisme. Selon Karmay, une part importante de la doctrine *bön* est souvent vue comme provenant du bouddhisme et il semble peu probable que les textes *bön* redécouverts soient réellement restés cachés depuis les persécutions. Les historiens européens supposent que ces textes ont en réalité été « composés par ceux proclamant les avoir trouvés », bien que certains

textes furent découverts par des hommes non-lettrés, et que tous les textes retrouvés ne coïncident pas avec le bouddhisme (Karmay, 1972 : xxxvi-xxxvii).

Malgré le fait que, précise Snellgrove, « le *bön* ait souvent été compris par les chercheurs occidentaux comme référant d’abord à certaines pratiques religieuses pré-bouddhiques, (...) le terme de *bön* n’est jamais utilisé dans un tel sens dans les premiers écrits tibétains » (Snellgrove, 1967 : 20). Il référait, dans les anciens documents de Dunhuang⁵⁵, seulement à « une classe de prêtres parmi d’autres (appelés *bön* ou *gshen*), dont les pratiques et croyances étaient désignées sous le terme *lha chö* (tib. *lha chos*), qui peut être traduit par ‘conventions sacrés’ » (Snellgrove, 1967 : 20). De plus, cette religion pré-bouddhique ne semble pas contenir, d’après Per Kvaerne, d’éléments chamaniques, tels que la transe. L’auteur indique qu’une fonction importante des prêtres *bönpo* de cette période était en lien avec les rites funéraires des rois et le culte ayant lieu au tertre funéraire, dont « l’efficacité dépendait de l’exécution correcte de chaque élément » ce qui exclut l’hypothèse chamanique (Kvaerne, 1985 : 3). Beckwith confirme que le terme *bön* ne désignait pas la totalité du système religieux pré-bouddhique en indiquant que dans les anciennes sources tibétaines les croyances et les personnes non-bouddhistes sont désignées par *mi chö* (tib. *myi chos*) : « religion populaire » (Beckwith, 2011 : 174). « *Bön* » apparaît à de « nombreuses occasions dans les anciens documents découverts à Dunhuang », ajoute Kapstein, mais « il ne s’emploie jamais comme le nom d’une religion spécifique » (Kapstein, 2015 : 92), d’autant que certains écrits⁵⁶ ont également utilisé le terme *chö* pour désigner des pratiques pré-bouddhiques. *Chö* peut se traduire par « dharma » ou tout simplement « religion » et peut être appliqué à toutes sortes de croyances et coutumes (Stein, 2010 [1988] : 234). Aujourd’hui, il peut être utilisé pour désigner les adhérents particulièrement motivés du bouddhisme ou les spécialistes religieux du bouddhisme, les *chöpa* (tib. *chos pa*). Le terme *bön*, pour désigner à un ensemble de pratiques religieuses, aurait été employé plus tardivement, en opposition à la religion bouddhique (Snellgrove, 1967 : 20). Avant cette période (10-11^{ème} siècles), le *bön* n’était pas encore organisé (Blezer, 2011 : 210).

Dans la perspective *bönpo*, la religion *bön* est une préservation et une continuité de la culture religieuse tibétaine qui a précédé l’introduction officielle du bouddhisme au Tibet aux 7^{ème}-9^{ème} siècles. Toutefois, la seule hypothèse convaincante concernant cette continuité, d’après Blezer, serait un éventuel prolongement avec le système religieux organisé des rites

⁵⁵ Dunhuang se situe au nord-est du Tibet. C’est dans une cave de Dunhuang qu’ont été retrouvés de nombreux manuscrits tibétains et chinois, datant d’environ 800 à 1035, au début du 20^{ème} siècle (Lalou, 1939-61).

⁵⁶ Pour le détail de ces textes, cf. Stein (2010 [1988]).

funéraires cités plus haut. Mais, si ce système était appelé *bön* reste une question ouverte (Blezer, 2011 : 210-11).

La signification du terme *bön* est également incertaine. Dans le cas où le terme *bön* se réfère à un prêtre, Snellgrove le rapporterait au verbe *böpa* (tib. *'bod pa*) signifiant « invoquer » (Snellgrove, 1967 : 20). L'auteur indique que pour les quelques *bönpo* ayant une bonne connaissance des textes, *bön* serait l'équivalent tibétain du terme Zhang Zhung *gyer* signifiant « chant » (Snellgrove, 1967 : 1). Pour Beckwith, dans les anciens textes tibétains de la période impériale, le mot *bön* apparaît mais est un verbe signifiant « appeler, nommer » et ne survient pas dans des contextes religieux (Beckwith, 2011 : 174). Le terme de *bön*, pour les *bönpo*, aurait la même signification que *chö* dont l'étymologie est le verbe « créer ». Toutefois, cette signification ne se retrouve pas dans l'étymologie du mot *bön* « appeler, nommer » qui lui-même ne correspond pas à la signification donnée à *bön* – synonyme de *chö* – dans les textes *bön* (Beckwith, 2011 : 176). Beckwith et Kapstein le rapprocherait du chinois *fan* qui désigne les religieux indiens brahmaniques et les moines bouddhistes (Beckwith, 2011 : 179 ; Kapstein, 2015 : 92) et, d'après Beckwith, est utilisé pour désigner les Tibétains dans les sources chinoises de la fin de la dynastie Tang (618-906) jusqu'à la période de l'empire mongol (1204-1368) – au minimum. Ce terme semble d'autant plus approprié qu'en chinois médiéval *fan* était prononcé *buan* (Beckwith, 2011 : 179).

2.3.3. QUESTIONNEMENTS SUR LES ORIGINES DU BÖN

L'hypothèse selon laquelle le *bön* tiendrait son origine de la région de Tazig et se serait répandu d'abord à l'ouest du Tibet est largement répandue. Snellgrove soutient cette hypothèse mais d'après lui ce que les *bönpo* appellent le *bön* – qui tiendrait ses origines de l'ouest – pourrait en réalité être le bouddhisme. Il est en effet possible que les Tibétains du Tibet de l'ouest, dont les ancêtres eurent de premiers contacts avec des formes de bouddhisme pratiquées à Jalandhara, au Cachemire, à Uddiyana et à Gilgit, ne furent pas « conscients de leurs liens directs avec le bouddhisme introduit officiellement au Tibet par le roi Trisong Detsen, au 8^{ème} siècle » (Snellgrove, 1967 : 15).

Beckwith, tout en conservant l'idée d'un *bön* qui serait une « variante » du bouddhisme, développe une autre théorie concernant le lieu d'origine du *bön* qu'il situe dans la région du nord-est du Tibet et de Dunhuang. Il l'explique ainsi : la langue chinoise s'est répandue au Tibet au début de notre ère lorsque la dynastie *han* s'est étendue de Gansu à Tsongkha (nord-est du Tibet). Depuis cette période, la région de Tsongkha est « multiethnique et multilingue, et est habitée par des locuteurs chinois et tibétains ». Pendant la période Tang, les locuteurs

chinois appelaient les Tibétains des régions de Gansu et de l'Amdo par le mot *buan* (prononcé *bön* en tibétain standard). Les locuteurs du dialecte local devaient prononcer *bwan*. Le terme *bwan* était appliqué par les bouddhistes de la région « aux pratiquants tibétains qui suivaient une tradition divergente de la tradition dominante ». Les adhérents de cette école parallèle s'approprièrent le nom de *bön* pour se distinguer des autres adeptes, l'écrivant selon l'orthographe tibétaine standard : *bön* (Beckwith, 2011 : 180-182).

2.3.4. LE BÖN ET LE BOUDDHISME

Aux alentours du 10^{ème} siècle, en opposition au bouddhisme, les *bönpo* ont travaillé à l'organisation d'une religion qui leur était propre, « utilisant leurs souvenirs des ressources indigènes et tout ce qu'ils pouvaient acquérir de leurs opposants » (Snellgrove, 1967 : 16). D'après John Bellezza, une étude rigoureuse des manuscrits funéraires de Dunhuang montre que ce sont sur eux que les textes *bön* se sont fondés, deux ou trois siècles plus tard, pour élaborer leur forme présente. Cela démontre que le *bön* organisé s'est inspiré des traditions religieuses non-bouddhiques du Tibet (Bellezza, 2008 : 12).

Les *bönpo* se sont également adaptés à la doctrine et à la pratique bouddhiques bien que, dans leur perspective, ce sont les bouddhistes du Tibet qui s'adaptent et plagient leur religion (Snellgrove, 1967 : 1-2). Au contraire, pour les bouddhistes, ce sont bien évidemment les *bönpo* qui ont copié et modifié les écrits bouddhiques. Néanmoins, bien qu'il soit fort probable que la littérature *bön* se soit inspirée du bouddhisme, il y a des « preuves avérées que les bouddhistes ont également puisé dans des sources *bönpo* » (Ramble, 2013 : 204).

En réalité, « le développement du *bön* et du *chö* étaient des processus parallèles à l'œuvre dans des environnements culturels similaires et utilisant un même langage littéraire ». Il est alors logique que la littérature *bönpo* ne soit pas totalement différente de la littérature bouddhique, à l'exception du matériel pré-bouddhique contenu dans les textes *bönpo*. Notons que les auteurs *bönpo* eux-mêmes étaient déjà incertains de la signification de nombreux de ces noms et termes appartenant à la tradition orale indigène (Snellgrove, 1967 : 21).

2.3.5. LES « NEUF VOIES DU BÖN »

La présence de ce matériel pré-bouddhique se retrouve dans la littérature *bönpo*, notamment dans le texte des « Neuf Voies du *Bön* »⁵⁷, et est un exemple de la continuité du *bön*

⁵⁷ Les différents types de pratique *bön* sont groupés en deux classifications : les « Neuf Voies » et les « Quatre Portails *Bön* et le Cinquième qui est le Trésor ». Pour plus de détails sur cette dernière, cf. Snellgrove (1967 : 16-19).

revendiquée par les *bönpo*. La doctrine des Neuf Voies est exposée dans une des biographies de Tönpa Shenrab, le *Ziji* « le Glorieux », probablement compilé à la fin du 14^{ème} siècle. Snellgrove donne une traduction des sections concernant les Neuf Voies dans son ouvrage de 1967.

Il résume les Neuf Voies comme suit (Snellgrove, 1967 : 9-11) :

- 1) La Voie du *Shen* de la Prédiction (tib. *phyva gshen theg pa*) qui décrit quatre méthodes de prédiction : la divination (tib. *mo*), le calcul astrologique (tib. *rtsis*), le rituel (tib. *gto*) et le diagnostic médical (tib. *dpyad*).
- 2) La Voie du *Shen* du Monde Phénoménal (tib. *snan gshen theg pa*) qui expose les manières d'apaiser les dieux et les démons de ce monde à travers quatre pratiques. En bref, l'exorcisme, la suppression des démons et des vampires, les rites de rançon et les offrandes aux divinités locales.
- 3) La Voie du *Shen* de l'Illusion (tib. *'phrul gshen theg pa*) qui consiste en des rites pour éliminer tous types d'ennemis.
- 4) La Voie du *Shen* de l'Existence (tib. *srid gshen theg pa*) qui explique comment guider vers le salut les êtres dans l'état intermédiaire (tib. *bar do*), c'est-à-dire entre la vie et la mort.
- 5) La Voie des Praticants Vertueux (tib. *dge bsnyen theg pa*) qui indique les règles de comportement pour les pratiquants laïques, notamment la pratique des dix vertus et des dix perfectionnements.
- 6) La Voie des Grands Ascètes (tib. *dran song theg pa*). *Dran song* signifie « moine qualifié » (appelés par les bouddhistes *dge slong*). Cette voie traite des règles de la discipline monastique.
- 7) La Voie du Son Pur (tib. *a dkar theg pa*) qui traite de pratiques tantriques plus élevées.
- 8) La Voie du *Shen* Primordial (tib. *ye gshen theg pa*) qui explique le besoin d'avoir un maître approprié, un partenaire adéquat et un lieu correct pour les pratiquants. Il décrit également la préparation du mandala et le processus de méditation.
- 9) La Voie Suprême (tib. *bla med theg pa*) décrit l'absolu, appelé *shi* (tib. *gzhi*), « la base » à partir de laquelle émergent la libération de l'illusion. Il s'agit de l'atteinte de la réalisation la plus élevée à travers la voie de la « Grande Perfection » (tib. *rDzogs chen*).

Les Neuf Voies sont divisées en deux groupes. Les quatre voies inférieures sont appelées le « *bön* de la cause » (tib. *gyu'i bon*) et regroupent les connaissances et pratiques qui permettent d'obtenir des bénéfices mondains ; les cinq voies supérieures sont appelées le « *bön* du fruit » (tib. *drebu'i bon*) et traitent des méthodes de libération de ce monde (Snellgrove, 1967 : 12 ; Millard, 2002 : 275). La séparation en deux groupes à finalité différente révèle l'effort entrepris par les *bönpo* pour essayer d'apporter une continuité entre les rituels magiques des anciennes voies et les méthodes tantriques plus élaborées des nouvelles voies (Snellgrove, 1967 : 12).

La classification des neuf voies est intéressante dans le sens où elle organise en un seul système tous les types de pratiques religieuses tibétaines (les pratiques pré-bouddhiques et

tantriques) : « la religion est vue comme un seul complexe culturel ». La religion *bön* est l'unique religion tibétaine qui accepte tout et ne rejette rien : « it is the one all-embracing form of Tibetan religion » (Snellgrove, 1967 : 13). Dans la classification des Neuf Voies, seul manque l'apprentissage académique de la vie religieuse, que l'on retrouve chez les moines bouddhistes éduqués *gelukpa*. La raison en est que la liste des Neuf Voies a été écrite alors que la voie *gelukpa* n'existait pas encore. Aujourd'hui, les *bönpo* ont également des titres et distinctions académiques (Snellgrove, 1967 : 12).

2.3.6. LA PRESENCE DU BÖN AU MUSTANG

Il est difficile de savoir dans quelle mesure la religion *bön* était présente au Mustang. Toutefois, de nombreux vestiges archéologiques au Haut-Mustang attestent d'une forte présence (Millard, 2015 : 465). Le Haut-Mustang abrite en effet les ruines d'un ancien grand complexe monastique *bön* appelé *bön khor* (tib. *bon 'khor*) (Vitali, 2012 : 31), ainsi que de nombreuses caves contenant des textes *bön*, telles que la cave de Mardzong dans laquelle plus de 5 000 folios de textes bouddhiques et *bön* ont été découverts en 2008 (Helman-Ważny et Ramble, 2020). A partir du 11^{ème} siècle, durant la seconde propagation du bouddhisme au Tibet, des missionnaires bouddhistes et *bön* sont venus du Tibet pour s'installer à Lo et Serib (Ramble et Vinding, 1987 : 8 ; Millard, 2015 : 465-466). En raison de fortes connexions historiques entre la famille royale de Lo et la secte bouddhique *sakya*, une grande partie de la population du Mustang est *sakya* (Millard, 2015 : 465).

De nos jours, à Dzardzong il n'y a que deux familles *bönpo*, situées à Dzar, et notamment la famille de Yuthok dont il sera question par la suite.

2.4. Synthèse

Ce chapitre a permis de resituer la région de l'actuel Mustang et du Baragaon – où une grande partie de mes recherches a été effectuée – dans un contexte historique et géographique, ainsi que dans le contexte national népalais. Lo fit d'abord partie du royaume de Zhang Zhung, lui-même conquis par le Tibet qui y introduit le bouddhisme, avant de parvenir à devenir un royaume indépendant au 14^{ème} siècle. La région du Bas-Lo se sépara au 17^{ème} siècle du royaume de Lo, avant d'être intégrée dans le royaume de Jumla, puis dans celui de Gorkha en 1780, qui commençait un processus d'unification du Népal. Le Népal tomba en 1846, et ce pendant un siècle, sous le règne des Rana, ce qui transforma la structure administrative du Mustang, qui avait jusque-là conservé une certaine autonomie. La chute du régime Rana, donna lieu à un gouvernement démocratique qui fut écrasé par un coup d'Etat et mena à

l'institutionnalisation du système Panchayat en 1961. Celui-ci perdura jusqu'à la légalisation des partis politiques en 1990. La chute du régime Rana, et de sa politique isolationniste, signa l'ouverture du Népal sur le reste de monde et le début d'un processus d'occidentalisation. Le Népal est, depuis 2008, une République démocratique fédérale et a promulgué une constitution en 2015.

La région de Lo et celle du Bas-Lo ont été regroupées, avec le régime Panchayat, sous le nom de Mustang en 1962 et, depuis lors, distinguées par les appellations Haut-Mustang et Bas-Mustang, ou Baragaon. Depuis 2017, le district du Mustang fait partie de la province n°4 Gandaki Pradesh et le Baragaon appartient à la municipalité rurale *Baragaon Mukti Chhetra*, dont le chef-lieu est désormais Kagbeni, et non plus Jomsom. Le Baragaon possède aujourd'hui dix-neuf villages dont le village de Dzar, où habitent la famille d'*amchi* Yuthok dont il est question dans cette étude.

Ce détour historique a également permis de donner des précisions sur la religion *bön*, présente au Mustang, aux côtés du bouddhisme. Le terme *bön* est polysémique et désigne tantôt des pratiques pré-bouddhiques, tantôt la religion organisée Yungdrung *bön* qui s'est développée au 10^{ème} et 11^{ème} siècle. Dans la perspective *bönpo*, la religion *bön* est en effet une préservation et une continuité de la culture religieuse tibétaine qui a précédé l'introduction officielle du bouddhisme au Tibet aux 7^{ème}-9^{ème} siècles. Bien que la question reste ouverte, il est probable que les *bönpo* aient travaillé à l'organisation d'une religion qui leur est propre dès le 8^{ème} siècle, opérant un syncrétisme entre les ressources indigènes et ce qu'ils pouvaient obtenir de leurs opposants bouddhistes. Il ne s'agit pas de considérer que les *bönpo* ont plagié les bouddhistes mais plutôt de penser une circulation de savoirs entre les deux religions. La présence d'un matériel pré-bouddhique se retrouve dans la littérature *bönpo*, notamment dans les quatre premières Voies du texte des « Neuf Voies du *Bön* », auxquelles appartiennent les rituels effectués par *amchi* Yuthok (cf. Chapitre 4).

Deux familles *bönpo* habitent, de nos jours, au village de Dzar, dont celle de Yuthok. Le chapitre suivant rend compte des *amchi* et autres protagonistes rencontrés dans ce village et revient sur certains éléments de contexte, tels que l'organisation socio-économique de Dzar, utiles pour la compréhension de l'étude.

Chapitre 3 - Le contexte ethnographique de l'étude : le Bas-Mustang et le village de Dzar

Mon étude s'est principalement réalisée dans la région du Mustang appelée Baragaon. Après s'être procuré le permis nécessaire pour le Bas-Mustang (d'une valeur de 40 dollars), le trajet jusqu'au district de Mustang depuis la capitale, Katmandou, implique généralement l'utilisation de plusieurs moyens de transport. Au départ de Katmandou, il est nécessaire de faire une étape par la deuxième plus grande ville du Népal, Pokhara, située à environ 200 kilomètres. Établie au pied de la chaîne des Annapurna, la ville de Pokhara est un lieu très touristique, qui s'est développé à partir de l'avènement du trek au Népal. La ville est célèbre pour son lac, Phewa Tal, et sa vue imprenable sur les montagnes himalayennes. Depuis Katmandou, le trajet prend approximativement dix heures en bus touristique contre cinq heures en bus local (contrairement au second, le premier respecte les limitations de vitesse). La route goudronnée, mais sinueuse, est relativement bonne et traverse la région des collines faite de rizières et d'une abondante végétation. Après une nuit d'étape à Pokhara, plusieurs solutions s'offrent au voyageur pour rejoindre Jomsom (dz. Dzong sampa, « Nouveau fort »), la ville principale du district du Mustang située à une altitude de 2 700 mètres et à environ 160 kilomètres de Pokhara. La manière la plus traditionnelle consiste à marcher quatre ou cinq jours en traversant les territoires des ethnies Magar, Gurung et Thakali, mais cette option n'est guère choisie de nos jours, même par les populations locales. Une autre solution, plus rapide et plus onéreuse, consiste à prendre un petit avion direct jusqu'à Jomsom pour une durée de vingt minutes et la modique somme de cent dollars pour les touristes (contre trente dollars pour les locaux⁵⁸). La dernière solution, plus longue mais moins coûteuse, et que j'ai, de manière générale, privilégiée est la montée en jeep ou en bus local. Le trajet peut prendre dix à douze heures, mais serpente entre les formidables montagnes de l'Annapurna (8 091 m) à l'est et le Dhaulagiri (8 160 m) à l'ouest. Le voyageur est alors surpris par la transformation du paysage, très verdoyant et humide qui s'étend jusqu'à Tatopani – village célèbre pour ses sources d'eau chaude – puis de plus en plus sec, aride et venteux jusqu'à Jomsom. La route goudronnée qui mène à Baglung – un centre de commerce – se mue en un chemin rocailleux

⁵⁸ La position en apparence avantageuse des populations locales sur les touristes est en réalité problématique. Le nombre de places étant limité et les agences préférant vendre leurs billets aux touristes du fait du prix plus élevé, les populations locales se retrouvent souvent dans l'impossibilité de prendre l'avion.

qui sinue entre les falaises escarpées jusqu'à Jomsom. Durant la période de la mousson⁵⁹, le chemin devient difficilement praticable. Il est parfois nécessaire de quitter le bus pour traverser la rivière à pied afin de rejoindre un second bus, voire de marcher plusieurs heures si le chemin est totalement impraticable à cause de glissements de terrain. L'avion est tout aussi peu intéressant pendant la mousson, le mauvais temps pouvant le déstabiliser en vol ou l'empêcher de décoller. Dans ce cas, de nombreuses annulations peuvent avoir lieu, pendant plusieurs jours, voire plusieurs semaines.

À l'arrivée à Jomsom, la puissance du vent couvre le chemin de poussière, et la proximité avec les montagnes est impressionnante. Situé sur la rivière Kali Gandaki, un affluent important du Gange prenant sa source au Mustang, le chef-lieu de Jomsom est traversé par une seule route. Il s'agit du dernier village peuplé de Thakali avant d'entrer sur les terres du Baragaon. L'entrée se fait par le petit aéroport, puis le chemin continue vers de nombreux hôtels accueillant les trekkeurs. Après une nuit étape à Jomsom, il est possible de rejoindre Dzar en parcourant une vingtaine de kilomètres, en cinq ou six heures à pied ou en une heure de bus local. Le chemin rocailleux traverse d'abord la Panda Khola que le bus peut franchir en dehors de la saison des pluies. Lors de la mousson, des tracteurs sont mis en place pour traverser la rivière et rejoindre un bus sur l'autre rive. Ce lieu de passage se nomme Panda Khola et doit son nom à la rivière se jetant dans la Kali Gandaki et provenant de Lubrak, un village *bönpo* isolé, situé à une heure de marche en direction de l'est. En continuant vers le nord, le long de la Kali Gandaki, on rejoint Kagbeni (dz. Kag), un village situé à la confluence de deux rivières qui tient le rôle de porte d'entrée dans la zone à accès limité du Haut-Mustang. En quittant la Kali Gandaki vers l'ouest, on remonte jusqu'à la vallée de Mukthinath (dz. Dzardzong Yüldrug) en passant par Khyenga et le village de Dzar, à 3 500 mètres d'altitude. Le lieu saint de Muktinath s'ouvre sur un col montagneux très apprécié des trekkeurs, le *thorong* (5 416 m), situé sur le circuit des Annapurna provenant du district de Manang à l'est.

Le Baragaon compte « trois monastères d'hommes » (tib. Chos sde gsum, « Trois centres monastiques ») *sakya*⁶⁰, situés à Dzar, à Kag et à Dzong. Les villages bouddhistes sont ainsi répartis en ensembles centrés autour d'un des trois monastères, ou « paroisses ». Le monastère de Dzar rassemble les villages de Dzar, Purang et Khyenga. Celui de Dzong réunit les villages

⁵⁹ Vent saisonnier qui souffle alternativement de la mer vers la terre pendant six mois, et de la terre vers la mer pendant les six autres mois. La première mousson (mousson d'été) apporte de fortes pluies tandis que la seconde (mousson d'hiver) amène la sécheresse.

⁶⁰ Il y a quatre grandes écoles du bouddhisme tibétain : Kagyü (tib. bKa' brgyud), Sakya (tib. Sa kya), Geluk (tib. dGe lugs) et Nyingma (tib. rNying ma), auquel on peut ajouter une cinquième école : Yungdrung bön (cf. *infra*).

de Dzong, Chongkor et Putra, et celui de Kag, les villages de Kag, Tiri, Pagling, Phelak et Dangkardzong.

Plusieurs monastères de nonnes sont aussi présents : au-dessus de Tiri, Dzar et Purang, on trouve le monastère de Tiri Gomba et les deux monastères *kagyü*, Tsültrim Gomba et Gara Gomba, ainsi qu'un monastère *nyingma* à Muktinath. Un plus récent monastère *karmakagyü*⁶¹ de nonnes, généralement appelé Gomba dongdong (« monastère du creux ») a également été établi en 1997 en contrebas du Gara Gomba. Les villages s'organisent également autour des deux monastères de Tsultrim Gomba et de Gara Gomba. Le premier réunit les villages de Dzar et Khyenga, et le second, ceux de Purang, Chongkor, Dzong et Putra (Sihlé, 2013 : 58-59 et 101).

3.1. Le village de Jharkot ou Dzar

Le village de Dzar se trouve à une vingtaine de minutes de marche en contrebas de Muktinath et du hameau d'hôtels de Ranipowa (dz. Powa) qui s'est développé au pied du temple saint par les villageois de Purang en réponse à l'essor touristique. D'environ 700 mètres de long et 90 mètres de large, le village de Dzar est bordé par la rivière Dzong Chu (litt. « eau de Dzong ») au Nord, et compte environ 350 habitants pour 57 maisons, bien que la population effective, vivant réellement sur place, ne soit que d'environ 150 habitants. Lorsque l'on observe le village de Dzar au lointain, on est immédiatement frappé par son monastère *sakya*, couleur grenat, fondé il y a environ 500 ans et situé à l'extrémité du village, légèrement en hauteur, aux abords d'une falaise. Selon les dires d'un villageois, le village ne dénombrerait jadis que 25 maisonnées. La population est principalement bouddhiste *sakya* bien que deux maisons soient de confession *bön*. Le reste du village comprend en son centre le hall communautaire (tib. *gnyer tshang*) cerné de l'ancien fort en ruines et des maisons villageoises caractéristiques dotées d'un toit plat et accolées les unes aux autres. D'après John Harrison et Charles Ramble, ainsi que d'après Niels Gutschow, l'agencement de ces maisons est représentatif du modèle tibétain de l'univers. Il est en effet vu de manière tripartite, c'est-à-dire constitué de trois mondes superposés selon un axe vertical : au niveau inférieur, le monde souterrain peuplé d'une catégorie d'esprits mi-humains mi-serpents (tib. *klu*) ; au niveau supérieur, les dieux (tib. *lha*) ; et au centre, les divinités qui habitent les roches et les airs (tib. *btsan*). Les maisons ont la même tripartition avec, au niveau supérieur, la terrasse où se trouve généralement l'autel de la maison destiné au culte des divinités, puis au centre, le foyer pour

⁶¹ Sous-ordre de l'école Kagyü.

les hommes et femmes de la famille, et enfin au rez-de-chaussée, un espace non habité, qui permet d'abriter le bétail, de stocker des outils pour les champs et comprend, parfois, un autel pour les divinités du sol (tib. *klu*) (Gutschow, 1993 : 59 ; Harrison et Ramble, 1998 : 25-26).

Le portail en fer à l'entrée du monastère de Dzar arbore l'intitulé suivant : « Shree Jharkot Traditional Medical Center and School ». Autour de la cour du monastère, un autre bâtiment abrite une école qui fut créée par une organisation non gouvernementale autrichienne dans le but d'enseigner la langue tibétaine aux élèves, ainsi que des bases de médecine tibétaine, un apprentissage qui n'était pas proposé dans les écoles gouvernementales. En 2016, l'internat comptait 25 élèves. Attenant au monastère se trouve une clinique de médecine tibétaine tenue par un jeune *amchi* de 26 ans. À une centaine de mètres au nord-est du monastère se trouve une maison abritant une lignée d'*amchi* héréditaires (tib. *smān pa'i rgyud pa*), où Yuthok, un médecin de 74 ans, et, Nyima, son fils aîné de 48 ans, prennent en charge les patients dans un cabinet médical, *menkhang* (tib. *smān khang*), au rez-de-chaussée de la demeure.

À quelques pas du monastère en direction de l'est se trouve le hall communautaire, ou *nyertsang*, du village, lieu de réunion des villageois en diverses occasions, tels les mariages. Au sud-est du village s'étend un mur de pierre-mani⁶² (dz. *maldang*) sur une vingtaine de mètres. À sa gauche, il est bordé d'un *chörten* (tib. *mchod rten*)⁶³ spécifique marquant l'entrée du village. Il est appelé *kengil* ou *kennen* en dialecte, ce qui, d'après Niels Gutschow, signifie « chörten with legs »⁶⁴. Le dôme de ce type de *chörten* est protégé par un toit et soutenu par des piliers (Gutschow, 1993 : 60). D'une manière générale, des *chörten* d'un type plus commun (carré, à deux ou trois étages) se trouvent en de nombreux endroits : « le long d'une route, dans la continuité d'un *maldang*, au centre des villages, sur des monticules ou le long de crêtes marquant une limite ou une frontière ». Ces *chörten* comportent des offrandes et servent à la protection du territoire (Gutschow, 1993 : 59).

Le village est protégé par huit dieux tutélaires, dont les trois principaux sont : Pholha Demba, associé aux montagnes et représenté par une roche surplombée de buissons épineux au sud-ouest du village, Yulza Daro, symbolisé par une roche surmontée d'un *chörten* au centre du village, et Jowo Chögyal, associé à l'eau et représenté par un *chörten*, au sud-est du village. Le culte à ces divinités a lieu au printemps, lors du festival du tir à l'arc⁶⁵ (Gutschow et Ramble, 2003 : 171-72).

⁶² Mur de pierres ovales et lisses sur lesquelles sont inscrits des mantras (« formules sacrées ») de protection.

⁶³ Litt. « Support de culte ». Le *chörten* est un monument reliquaire en forme de dôme.

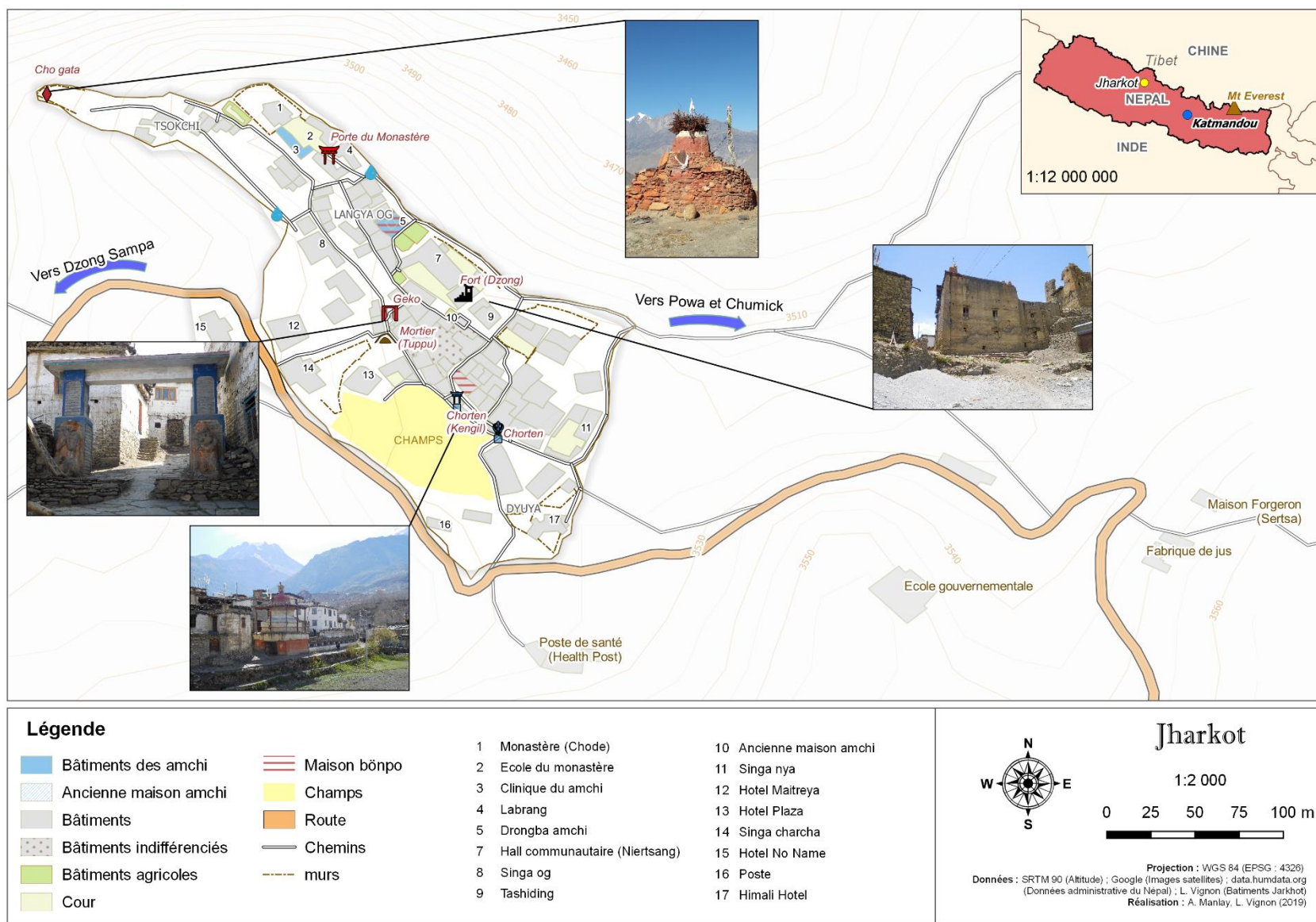
⁶⁴ On comptabilise au Mustang neuf *chörten* de ce type (Gutschow, 1993 : 60).

⁶⁵ Pour plus de détails sur les divinités protectrices de Dzar, Kag, Te et Khyenga, cf. Gutschow et Ramble (2003).

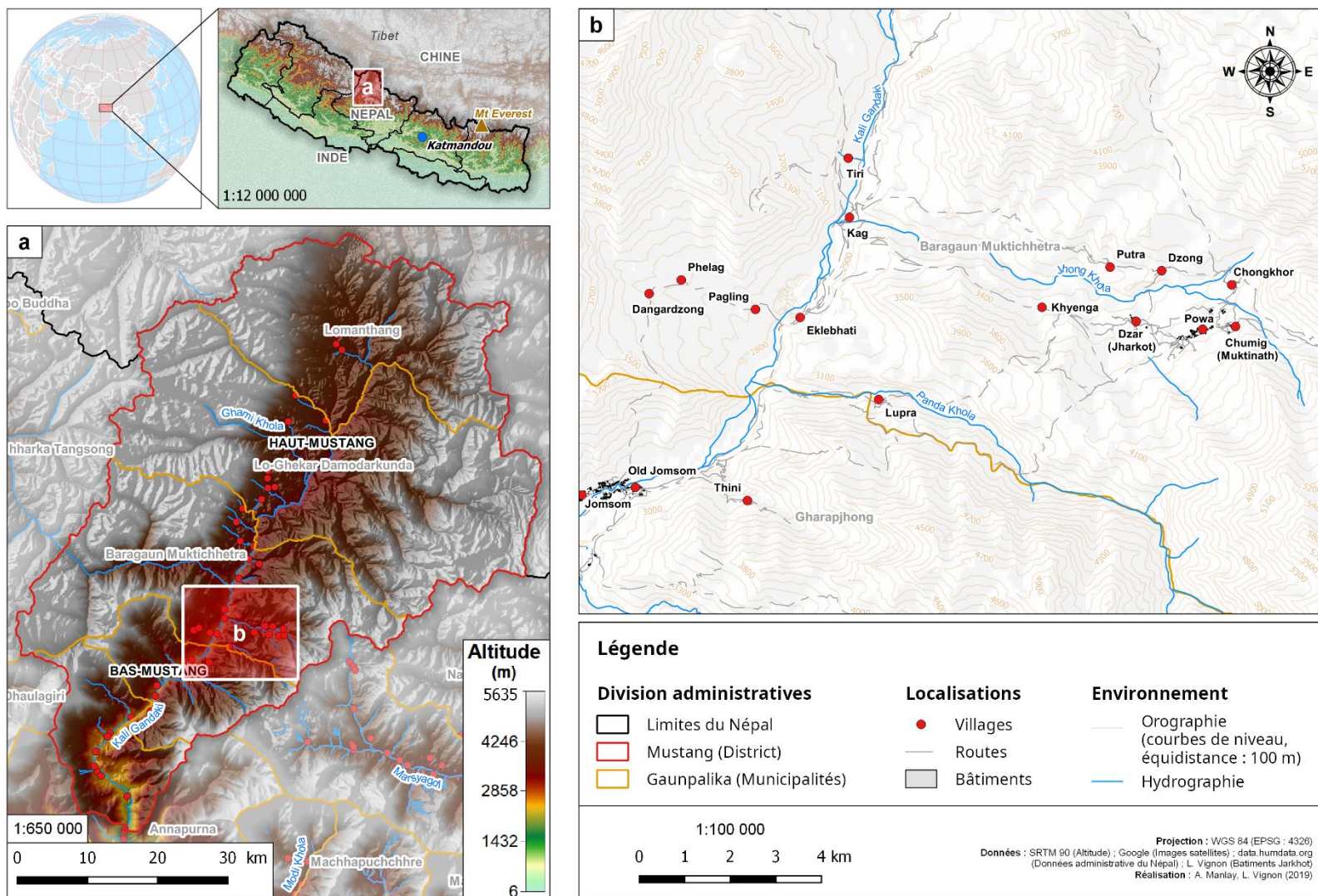
À la périphérie sud des limites traditionnelles du village, plusieurs hôtels, ou *guest-houses*, se sont établis et accueillent les touristes-trekkeurs et les pèlerins hindous et bouddhistes en route pour les temples de Muktinath. La plupart d'entre eux ne sont plus en activité aujourd'hui, le nombre de touristes ayant diminué à Dzar au profit du hameau de Ranipowa. Le plus actif est le Plaza Hotel, existant depuis 25 années et propriété d'une famille du village, bien que loué par une famille hindoue. Un second hôtel, le Himali Hotel, était très célèbre dans les années 1970-80 pour son accueil des nombreux touristes hippies. En septembre 2016, il a été rouvert par un villageois après avoir été laissé à l'abandon pendant de nombreuses années.

À l'est du village, à quelques pas de la périphérie et à proximité du chemin menant au temple de Muktinath se trouve une école gouvernementale. Plus au sud et un peu en retrait du village s'est établie une clinique de biomédecine, *health post*⁶⁶ qui vient compléter les soins prodigués par les *amchi* en proposant des soins de santé primaires et gratuits pour les populations locales. Le centre, tenu par un « assistant de santé », dispose de 35 sortes de médicaments et de quelques vaccinations prodiguées de manière hebdomadaire contre la diphtérie, le BCG, le tétanos, la variole, la tuberculose, la poliomyélite et la rougeole. En dehors du *health post*, l'hôpital le plus proche pour les habitants est le Mustang District Hospital à Jomsom.

⁶⁶ En 2010, le Mustang comptait 17 *health posts* pour 14 981 habitants.



Carte 8 : Village de Dzar (Manlay et Vignon 2019)



Carte 9 : Carte de la région du Baragaun (Manlay et Vignon, 2020)

3.1.1. LES *AMCHI* DU VILLAGE

La clinique de médecine tibétaine attenante au monastère est tenue par Ngawang, un *amchi* de la jeune génération, âgé de 26 ans. De taille moyenne, les cheveux courts et bruns, il est généralement vêtu d'un jean et d'une veste en cuir noire. Malgré son jeune âge, son calme et sa maîtrise de lui-même paraissent exemplaires. L'ironie du sort a voulu que lors de toutes nos entrevues, il était atteint d'une sorte de rhume allergique dont il n'a pas réussi à se débarrasser. Ngawang n'est pas originaire du village, mais est un *sherpa* de la région de Solukhumbu⁶⁷, à l'est du Népal. Au moment de ma venue, il travaillait depuis un an pour cette clinique financée par une ONG allemande et autrichienne. Son rôle est de subvenir aux besoins des villageois de Dzar et des villages alentours en matière de soins, ainsi que de transmettre les bases de la médecine tibétaine aux élèves présents qui seraient intéressés par le sujet. Malheureusement, aucun enfant ne souhaitait apprendre la médecine lors de mon séjour, aussi Ngawang n'avait-il aucun élève.

La clinique dans laquelle œuvre *amchi* Ngawang, située à gauche lorsque l'on entre dans l'enceinte du monastère, consiste en une pièce d'une quinzaine de mètres carrés. L'école et le monastère n'ayant pas la capacité de lui offrir un lieu de vie séparé, cette même pièce lui sert à la fois de clinique, de pharmacie et de chambre à coucher. L'intérieur comporte un bureau et deux chaises, positionnées de façon perpendiculaire : il s'agit de l'espace principal de consultation du patient. Un tensiomètre et un cahier de consultations sont disposés très méthodiquement sur le bureau et sur le côté, une petite étagère expose quelques ouvrages de médecine tibétaine, ainsi qu'un manuel expliquant les premiers secours en cas de fractures, d'entorses, etc. À gauche de l'entrée, une table de massage est réservée au massage tibétain *kunye* (tib. *bsku mnye*) et au fond de la pièce se trouve la pharmacie dotée d'une étagère garnie d'une soixantaine de bocaux remplis de pilules, de poudres et d'huiles à base d'herbes et de minéraux. Le lit simple de Namgyal est niché entre la pharmacie et le bureau. Une seconde pièce, une dépendance accolée à la clinique, dégage une atmosphère sombre avec des étagères en bois comportant environ 70 espèces de plantes séchées et de minéraux locaux. Cet espace, présenté d'abord comme un lieu permettant de faire sécher les plantes, tient davantage lieu de vitrine. En effet, comme je l'apprendrai plus tard, ces plantes, cueillies plusieurs années auparavant, ne sont plus actives et ne sont présentées qu'aux touristes intéressés.

Avant d'être employé de cette ONG, Ngawang a suivi pendant cinq années un cursus de médecine tibétaine dans une école établie en 2006 dans sa région d'origine par une ONG al-

⁶⁷ La partie supérieure de la région se nomme Khumbu et la vallée inférieure Solu.

lemande, *himalayancare*. Il a ensuite effectué une année de stage à Katmandou, dans une clinique prodiguant des massages tibétains, avant d'y être employé pendant un an et de se rendre à Dzar. Son travail à Dzar ne dure qu'une partie de l'année : de fin mars à fin octobre. Le reste de l'année, de nombreux villageois, dont font partie les élèves, quittent le village pour le sud, car l'hiver y est trop rude. De novembre à mars, Ngawang se rend donc lui aussi à Katmandou et tente d'y trouver un emploi pour quelque temps, avant de remonter à Dzar à la fin de l'hiver.

Tout au long de mon premier séjour, notre relation a évolué. D'abord considérée comme une simple touriste de passage, il m'a proposé la visite et le discours normatif à propos de l'école, de la clinique et de la dépendance de plantes séchées. Par la suite, nos rencontres quasi quotidiennes et la proximité d'âge ont donné place à des conversations plus approfondies et à l'installation d'un lien de confiance. Ma position d'Européenne a influencé mon interlocuteur de même que son statut d'*amchi* m'a impactée : il voyait parfois en moi une porte de sortie qui pourrait lui permettre d'échapper, par une éventuelle invitation à l'étranger, à un pays où les perspectives professionnelles semblent peu attrayantes. De mon côté, je voyais en lui un puits de connaissance sur un sujet qui me tenait à cœur, la médecine tibétaine. Lors de mon second terrain, Ngawang s'est montré plus distant, semblant plus ennuyé et déprimé que jamais par sa situation précaire. Il a fini par quitter le village pour d'autres horizons. Durant mon troisième séjour (oct.-déc. 2017), un autre *amchi* l'avait remplacé depuis six mois. Tenzin, un jeune moine réfugié tibétain au Népal, avait appris la médecine tibétaine à Katmandou pendant cinq années avant de pratiquer les consultations et la production de médicaments dans des cliniques indépendantes à Katmandou et Pokhara, activités qu'il continue d'exercer pendant l'hiver, alors que la clinique de médecine tibétaine de Dzar est fermée. À Dzar, il procède à la cueillette des plantes et la production des poudres médicinales. En six mois, il a su installer sa réputation au Mustang grâce à la qualité de ses consultations et de ses médicaments. Parti peu après mon arrivée à Dzar et toujours très sollicité, je n'ai pu m'entretenir que brièvement avec lui.

À une centaine de mètres au nord-est du monastère se trouve une maison abritant une lignée d'*amchi* héréditaires, Yuthok, le père, et Nyima, le fils aîné. Ce dernier tient aujourd'hui le rôle de médecin principal de la maison lorsqu'il est présent. Yuthok, arborant un visage marqué par l'expérience d'une vie faite de travail et d'épreuves, apparaît comme quelqu'un d'un naturel discret bien qu'il aime plaisanter et rire. Ses cheveux poivre et sel attachés et coupés à mi-longueur, ainsi que le port de la robe rouge sombre indiquent qu'il est un *ngakpa*, un religieux non monastique chargé d'effectuer des rituels de protection auprès des villageois

(cf. Chapitre 4). Lorsqu'il n'exerce pas son office religieux, Yuthok est vêtu d'un pantalon de type jean et d'un pull généralement de couleur rouge.

Yuthok est originaire du village de Lubrak et a épousé, dans un mariage polyandre, une femme de Dzar, à l'âge de 18-19 ans. Ensemble, ils ont eu neuf enfants, dont cinq sont décédés. Il a appris la médecine avec son père dès l'âge de 7 ans, principalement par transmission orale et en pratiquant à ses côtés, et a hérité de ses ouvrages religieux et médicaux. Sa maison est l'une des deux maisons de confession *bön* du village. Elle présente les caractéristiques d'une maison traditionnelle tibétaine : un rez-de-chaussée sombre en terre battue, avec des toilettes à gauche de l'entrée et à droite le cabinet médical. Une volée de marches en bois mène à l'étage et donne directement sur la cuisine et la salle à manger constituée d'une longue table entourée de bancs en bois. C'est ici qu'ont eu lieu nos rencontres lors de mon premier terrain. Au fond à gauche, une autre partie de la maison abrite trois chambres ainsi qu'un espace de stockage pour les denrées alimentaires. À l'étage, on arrive sur la terrasse (dz. *gyang*) où sont dressés des drapeaux de prière (tib. *dar lcog*) permettant d'identifier le nombre d'habitants de la demeure. À l'extrémité de la terrasse se trouve une pièce abritant l'autel domestique (tib. *mchod khang*). La pièce est également la chambre de Yuthok. Sur ce toit-terrasse, Yuthok laisse sécher quelques plantes médicinales, ainsi que des grains d'orge et autres denrées destinées à la famille.

Le cabinet du rez-de-chaussée comporte un bureau pour les consultations, et sur celui-ci, un cahier de consultations permettant de garder une trace des patients. Au moment de mon premier terrain en 2015, cette pratique était récente et avait été instituée un an plus tôt par le fils de Yuthok, *amchi* Nyima. Contre le mur, une étagère renferme environ 70 bocaux de pilules tibétaines surmontés d'une rangée d'ouvrages médicaux. Sur les murs sont accrochées quatre grandes affiches d'anatomie moderne qui viennent apporter une touche de couleur à la pièce.

Lors de mes séjours, la demeure abritait, la plupart du temps, Yuthok, son frère cadet Namkha et leur épouse Mentok, leur second fils, Dawa, et l'épouse d'*amchi* Nyima, Kunga. Nyima était également présent lors de mon terrain en 2017. De prime abord, il peut être difficile d'identifier les habitants d'une maison au vu des allées et venues fréquentes des voisins en visite ou des parents de passage venus prendre un thé ou un petit-déjeuner. Ce flux génère toutefois du mouvement dans la demeure et dénote une ouverture sur l'extérieur qui vient remettre en question la sphère privée et la sphère publique, telles que nous les connaissons dans notre monde occidental. C'est d'autant plus vrai que l'entrée dans la maison n'est pas contrôlée : la porte principale donne sur le rez-de-chaussée qui n'est pas un lieu de vie, aussi

l'entrée se fait elle sans frapper. Les consultations médicales peuvent également se faire à la vue de tous, sans que cela suscite une gêne particulière.

À l'occasion de ma première visite dans la famille, j'ai été accueillie très gentiment et l'on m'a directement indiqué où se trouvait Yuthok. Il a tout de suite accepté de me montrer le cabinet, de répondre à quelques questions et de m'accorder d'autres visites. Les rencontres suivantes se sont réalisées avec son second fils qui s'est proposé d'emblée pour me servir d'interprète. Cet accueil ouvert peut en partie s'expliquer par le fait de la venue par le passé de plusieurs ethnologues et touristes intéressés par la médecine tibétaine. Très souvent lors de nos conversations, Yuthok me donnait des réponses courtes et son fils traduisait en apportant également son avis, parfois en extrapolant. La parole de ce dernier était de ce fait plus présente que celle de son père, d'autant qu'il avait tendance à le couper ou à couvrir sa voix. Toutefois, lorsqu'une question « inspirait » Yuthok, il se montrait plus loquace voire semblait heureux d'évoquer son passé. La distance qui nous séparait lui et moi – à la fois linguistique, générationnelle, culturelle et de genre – s'est émoussée au fil du temps, notamment lors de mes séjours suivants sur le terrain où j'ai eu l'opportunité de vivre à leur côté permettant à la conversation d'être plus fluide et naturelle.

Après avoir reçu quelques bases de médecine tibétaine de son père, le fils aîné, Nyima, est allé poursuivre son apprentissage dans une école de médecine tibétaine à Dhorpatan, au Népal. Aujourd'hui, il revient plusieurs mois par an au village pour assister son père et passe le reste du temps à voyager dans ou hors du Népal. Nyima, absent du village lors de mon premier séjour, je l'ai simplement rencontré une fois à Katmandou avant mon départ. Ayant eu l'occasion de m'installer dans leur famille lors de mon second terrain en 2016, j'ai alors pu le voir pendant près d'une semaine, le suivre lors de ses consultations et assister à sa fabrication d'encens. Le reste de mon séjour, il était soit aux États-Unis, soit en France pour y suivre des enseignements ou y pratiquer le massage tibétain, voire pour former des Occidentaux à cette pratique. Par la suite, j'ai pu observer sa pratique en France, aux étés 2017 et 2018, en séjournant dans le monastère *bön* Shenten Dargye Ling, situé à Blou, dans lequel il exerce lors de ses séjours en France. Lors de mon dernier terrain (oct.-déc. 2017), il était de retour au village et j'ai pu passer davantage de temps à ses côtés afin d'observer et d'échanger sur sa pratique et sa vie quotidienne.

En plus de ces trois *amchi* de Dzar, trois autres *amchi* exercent actuellement dans les proches villages. Le monastère de Kag dispose d'une clinique médicale tibétaine tenue par un *amchi*, malheureusement absent lors de mes passages ; à Jomsom s'est établi l'*amchi*, et *ngakpa*, *tsampa* Ngawang, originaire d'une lignée médicale de Chongkor mais ayant grandi à

Dumba ; le monastère de Tiri abrite l'*amchi* et *lama* Nyima Dongak, issu d'une lignée médicale du Dolpo mais installé à Tiri depuis une trentaine d'années, sur demande des villageois.

3.1.2. LES AUTRES PROTAGONISTES IMPORTANTS

Pendant mes séjours à Dzar, plusieurs habitants se sont révélés être des personnes clefs pour mes recherches par leur loquacité, leur ouverture d'esprit ou leur volonté de m'aider dans mes démarches. Je brosse ici un court portrait de trois de ces personnes dont les noms reviendront régulièrement dans le texte.

- Kunga, la femme d'*amchi* Nyima, âgée de 38 ans, est celle qui m'a accueillie et intégrée à la vie familiale et villageoise. C'est elle qui contrôlait la maison et ses membres, et elle a toujours veillé à me protéger et à me mater. Elle était heureuse de trouver une autre jeune femme de son âge dans la maison ce qui nous a permis de nouer des liens très étroits. Mariée à Nyima depuis ses 21 ans, elle est principalement restée au village à travailler aux champs et à effectuer les diverses activités domestiques.
- Dawa, le frère cadet d'*amchi* Nyima, âgé de 36 ans, était présent lors de mon séjour en 2016 et est celui qui m'a le plus appris sur le fonctionnement du village de Dzar et ses règles sociales, mais aussi sur le dialecte du village, le *dzardzongke*, qu'il maîtrisait autant que le tibétain et l'anglais. Bien qu'il ait étudié la religion *bön* à Varanasi, en Inde, il est malgré tout rentré au village, car il ne parvenait pas à trouver d'emploi au Népal. Après avoir travaillé plusieurs années dans les champs à Dzar, il est parvenu à se rendre en France en 2017, où il a trouvé une place de plongeur dans un restaurant asiatique.
- Palgen, âgé de 40 ans, est un villageois atypique de Dzar et fut mon principal informateur du fait de sa grande connaissance de sa propre culture et de la langue locale. Il a passé des heures avec moi autour de tasses de thé et de café à m'apprendre le dialecte dans tous ses détails et à répondre à toutes les questions que je pourrais avoir sur la langue ou la culture. Après un passé tumultueux comme travailleur, souvent illégal, en Corée du Sud et au Japon, Palgen a décidé de rester au village mais, n'appréciant pas le travail des champs, il a préféré y rouvrir une *guest-house*, l'Himali Hotel.

3.2. Le village de Dzar : contexte économique, social et politique

L'année, au village de Dzar, se décline en plusieurs périodes :

L'hiver, de novembre à mars, la plupart des villageois descendent en ville, à Pokhara ou à Katmandou, pour éviter la rudesse de la vie hivernale. Seules une ou deux personnes par maison restent afin de nourrir le bétail et effectuer les offrandes quotidiennes aux déités domestiques.

Le printemps, d'avril à juin, les villageois remontent au village et commencent en juin, une fois la verdure à nouveau présente, à couper, sécher et stocker le foin qui nourrira les vaches et les chevaux lors du prochain hiver.

Fin juin est la période la plus chaude de l'année, une vingtaine de jours appelés *yarnikim*, avant les récoltes d'orge en juillet où la chaleur est toujours présente mais moins forte, les pluies de la mousson des terres du sud atteignant en partie le village de Dzar.

Fin août, le froid se fait déjà sentir et en septembre a lieu la récolte des pommes, puis en octobre et novembre celle du sarrasin, des pommes de terre et des navets.

Le calendrier est lunaire et l'année commence aux environs de février. Le mois est divisé en quatre dates religieuses importantes : le 8, le 10, le 15 (pleine lune) et le 30 (nouvelle lune) durant lesquelles les villageois se rendent au temple de Muktinath (dz. Chumik) pour y allumer des lampes à beurre (tib. *mchod me*) et ne sont pas censés manger de viande.

Trois festivals principaux ponctuent l'année : la nouvelle année (dz. *tshonggug*) aux alentours de février ; le festival du tir à l'arc (tib. *mda' chang*) au mois d'avril – dernière période de détente avant de reprendre le dur travail des champs – et le festival agraire du Yartung (tib. dByar ston, « Festival d'été » ou dByar stong, « Fin de l'été »), en août, qui se déroule au lieu saint de Muktinath et est centré sur les anciens souverains de Dzar et leur prêtre domestique *bönpo*⁶⁸.

3.2.1. L'ECONOMIE

A Dzar et au Baragaon, il existe une division des tâches agricoles et domestiques entre hommes et femmes. Il est ainsi interdit pour les femmes de labourer un champ ou d'abattre des animaux. D'autres activités sont considérées plutôt masculine, bien que les femmes puissent occasionnellement les effectuer : couper du bois, collecter les feuilles mortes pour le compost, construire des murs et tout travail nécessitant d'attacher une charge sur un animal.

⁶⁸ Pour plus de détails sur le festival du Yartung au Baragaon, cf. Ramble (1984 : 149-180, 1987) et Sihlé (2013 : 111-12).

Les activités féminines, qui peuvent parfois être remplies par les hommes, sont : tisser, vaner, ensemercer les champs, collecter le fourrage et les brindilles, collecter les bouses séchées, faire à manger et la vaisselle, s'occuper des enfants, faire de l'alcool, ainsi que tout travail nécessitant de porter une charge sur le dos.

A) L'agriculture

L'économie villageoise est principalement basée sur l'agriculture, et notamment la culture de l'orge, du sarrasin et des pommes de terre. La plupart des familles possède plusieurs champs de ces différentes denrées et certains ont également un verger de pommiers (dz. *shao bari*) et un potager. La récolte d'orge, planté en janvier-février, a lieu en juillet. Dès que la récolte est terminée, le champ est labouré à l'aide d'une charrue en bois tirée par deux *dzopa* (croisement entre un bœuf et un yak) et guidée par un homme sifflant et chantant en direction des animaux pour les diriger. Puis, le sarrasin, qui sera récolté en octobre, est directement semé. Les pommes sont quant à elle ramassées fin août-début septembre. La récolte de pommes de terre et de navets s'effectue en octobre-novembre. C'est également à cette période que le compost, constitué de paille, de feuilles séchées et de fumier, est disposé dans les champs labourés. Les légumes du potager sont plantés dès la fin de l'hiver et consommés pendant l'été.

D'après les villageois, le travail aux champs est particulièrement dur. Alors que lors des recherches menées par Sidney Schuler (1976-79), les villageois se plaignaient que malgré leur dur travail aux champs, ce qu'ils récoltaient n'était jamais suffisant pour nourrir leur famille (Schuler, 1987 : 23), lors de mes recherches, il était dit que les récoltes suffisaient uniquement à nourrir les membres de la famille mais ne permettaient pas d'en tirer du profit, ou seulement une infime quantité. On m'expliqua que, par le passé, davantage de champs étaient cultivés mais qu'aujourd'hui nombre d'entre eux restaient en jachère par manque de main-d'œuvre. Le village ne comporte plus assez de jeunes et les *rongpa* (tib. *rong pa*)⁶⁹ ayant élu domicile dans le village et employés à l'occasion pour aider à la récolte demandent l'importante somme de 350 roupies⁷⁰ la journée auxquels il faut ajouter la nourriture. Lorsque le village était davantage peuplé, il était alors plus facile de faire des échanges : certains villageois d'autres familles venaient aider une famille qui leur rendait ensuite la pareille en dépêchant également un de ses membres pour les aider dans leur propre récolte (dz. *lagtshab*, litt. *lag* « main »,

⁶⁹ *Rong* signifie littéralement « vallées encaissées » et fut employé, dans les années 1990, pour désigner les populations de langue et de caste népalaises.

⁷⁰ Environ 3 euros.

tshab « au lieu de » : « échange de main d'œuvre »). Bien que cette pratique soit toujours d'actualité, le manque de jeunes entraîne l'emploi de toujours plus de *rongpa* qui n'ont pas de champs et proposent alors leur force de travail aux villageois. Il y a environ vingt ans, les Lopa (« gens du Haut-Mustang ») et les Dolowa (« gens du Dolpo »), qui étaient plus pauvres, venaient encore aider pour les récoltes. Pour les nourrir, on ne leur donnait que du *chang* (bière locale à base d'orge) et du *tshoma* (soupe locale à base de farine orge et de beurre). Les Lopa et les Dolowa ont cessé d'apporter leur aide, car, me dit-on, ils ont fait fortune grâce à la vente de *yarsagumbu*⁷¹, une plante très présente dans leur région. Aujourd'hui, les Népalais du sud qui les remplacent réclament une nourriture de meilleure qualité comportant de la viande, du thé au lait, etc.

B) Les migrations

Pendant les longs mois d'hiver, s'étendant d'octobre à mars, certains villageois, surtout des jeunes femmes, trouvent une autre source de revenus à travers la vente de vêtements en Inde. Elles voyagent par avion entre Jomsom et Pokhara, puis entre Pokhara et Katmandou, avant de prendre un bus pour Delhi, en Inde, où elles achètent les vêtements dans des « bazars ». Elles partent ensuite en Assam pour y vendre leurs acquisitions, prétendant que les produits proviennent du Tibet, du Bhoutan ou du Népal. De nos jours, seules quelques personnes de Dzar optent pour cette méthode durant l'hiver et gagnent environ 50 000 roupies⁷² pour trois mois de travail.

Des revenus supplémentaires proviennent également du travail de jeunes villageois, surtout des hommes, ayant émigré aux Etats-Unis ou en Europe afin d'y obtenir un emploi mieux rémunéré qu'au Népal (cf. Chapitre 2). La migration dans ce cas n'est pas saisonnière, elle s'étend sur plusieurs années, voire n'implique pas de retour permanent au village mais seulement quelques visites temporaires. Une partie des revenus obtenus doivent être reversé à la famille restée sur place, qui a généralement participé aux frais enclenchés par le départ d'un de ses membres⁷³. Quelqu'un qui ne renvoie pas ou peu d'argent au village est alors très mal vu.

⁷¹ *Yarsagumbu* (tib. *dbyar rtswa dgun 'bu*), qui signifie littéralement plante en été et insecte en hiver, est un champignon qui se nourrit d'une larve d'insecte et que l'on trouve dans les hautes montagnes. Il est dit qu'il est un énergisant procurant une longue vie. Nom latin : (*ophyo*)*cordyceps sinensis*.

⁷² Environ 400 euros.

⁷³ Sans entrer dans le détail des procédures, les sommes dépensées pour l'envoi d'une personne en Europe sont très élevées (entre 14 000 et 20 000 euros).

C) Les autres activités

D'autres activités secondaires permettent aux villageois d'étoffer quelque peu leurs revenus. En octobre, certains vendent les célèbres pommes du Mustang à Katmandou, par exemple près du célèbre *stupa* de Bodnath. D'autres villageois, principalement des femmes, se placent également en bordure de la route longeant Dzar afin de vendre leurs pommes aux passagers des bus et jeeps se rendant à Ranipowa. D'autres encore se lancent, durant le mois de juin, dans la collecte très difficile de *yarsagumbu*, légalisée en 2001. Le *yarsagumbu* ne se trouve qu'en haute altitude (3 500-4 000 mètres), à la suite de recherches minutieuses menées sur plusieurs jours, sachant qu'il peut se passer des heures sans voir un *yarsagumbu*.

Quand l'activité agricole n'est pas trop intense, les jeunes hommes du village se rendent quant à eux à Ranipowa afin de transporter à cheval les pèlerins indiens ou népalais ne souhaitant pas marcher jusqu'au temple de Muktinath, situé à une quinzaine de minutes à pied. Un aller leur permet de gagner la somme de 300 roupies⁷⁴.

3.2.2. LES RELATIONS SOCIALES

Une fois passée de la position de simple observatrice extérieure à celle d'observatrice-participante, ce qui m'a le plus surpris est la franchise et l'honnêteté des villageois entre eux et avec moi, ainsi que les incessantes taquineries et moqueries, spécialement entre hommes et femmes. L'honnêteté des villageois les uns vis-à-vis des autres porte à la fois sur le physique, mais aussi sur leurs défauts et leurs qualités d'ordre moral et intellectuel. Ainsi, il n'est pas rare d'entendre untel qualifié untel de « gros » ou de « boiteux », de « stupide » ou de « fainéant », mais aussi de « fort » ou de « beau », de « courageux » ou d'« intelligent ». De la même manière, indiquer à son interlocuteur qu'il ne sait pas comment s'exprimer correctement, qu'il parle trop, qu'il est avare ou généreux, etc. n'est pas un problème. Ils se montrent très honnêtes envers eux-mêmes, connaître leurs défauts et leurs qualités et les assumer sans détour. Une personne m'a indiqué être fainéante, mais aussi avoir le cœur sur la main alors qu'une autre m'a avoué être lâche et timide, etc.

La franchise pouvant dépasser la réalité et alors caricaturer la personne, elle fonctionne souvent de pair avec les moqueries et taquineries. Ces dernières, qui tournent parfois presque à l'offense, constituent un moyen de reconnaissance, d'intégration de l'autre, mais aussi simplement de jeu, voire de séduction. Le vocabulaire est vaste : *mendzegen* ! (« homme/femme

⁷⁴ Environ 2,50 euros.

laid(e) ! »), *dolowa* ! (« homme du dolpo ! »), *dolamo* ! (« femme du dolpo ! »)⁷⁵, *larmou* ! (« fille stupide ! »), *latthak* ! (« homme stupide ! »), *nyialsangma/nyialsangwa* ! (« femme/homme qui ne fait que dormir ! »), *drithugpa* ! (« fainéant ! »), *yintogma* ! (« femme trop apprêtée ! »), etc.

Je n'ai pas été épargnée par ce lot d'appellations, ou par la franchise de mes interlocuteurs, traitée régulièrement de fille « stupide », « laide » ou « dormeuse », autant que de fille « courageuse », « jolie » ou « intelligente ». Les qualificatifs varient en fonction des humeurs et du contexte, mais aussi de mes prouesses ou de mes idioties : à mes exploits linguistiques, on me disait « experte en dialecte », lors de mes moments de faiblesse, on me déclarait « stupide » ou « de moins en moins douée », etc.

Ces offenses et paroles franches à mon égard furent en réalité positives, car elles reflétaient la volonté de mes interlocuteurs de m'intégrer dans leur système, de me reconnaître comme membre du village. Tout en sachant cela, dans un contexte, où, en tant qu'étrangère, je souhaitais me faire accepter et plaire à mes interlocuteurs, ces attaques récurrentes étaient parfois déstabilisantes, la culture française privilégiant des rapports polis et précautionneux quant aux défauts des autres. J'ai toutefois vite compris la nécessité et le privilège d'un tel rapport.

Dans ma famille « d'accueil », les taquineries, moqueries et paroles franches étaient naturellement monnaie courante. Des éclats de rire en ont très souvent résulté, mais aussi parfois de fortes disputes, la taquinerie ou la franchise étant allée trop loin et ayant offensé la personne. J'ai ainsi assisté à des conflits entre Kunga, la femme d'*amchi* Nyima, et Dawa, son frère cadet, résultant des moqueries mesquines de Dawa sur Kunga et d'une volonté de contrôle trop importante de Kunga sur Dawa, accentuées par le fait que Nyima, le mari de Kunga, était souvent à l'étranger et ne pouvait pas équilibrer la situation. En d'autres occasions, les disputes éclataient entre les deux anciens : le *amchi* senior et son frère cadet. Ces disputes portaient sur la quantité de travail faite ou jugée non faite par l'un ou par l'autre.

Les relations sociales entre villageois sont marquées par un autre aspect, plutôt féminin, qui réside dans la curiosité ou la volonté de tout savoir sur ce que l'autre fait et sur l'endroit où il se rend. Il m'est arrivé à plusieurs reprises d'être interrogée de la sorte ou d'assister à un tel interrogatoire entre deux interlocuteurs (homme ou femme) : « Où es-tu allé ? Qui y avait-il ? Qu'as-tu dit ? Qu'a-t-il dit ? Comment es-tu rentré ? », etc. Ce type d'« interrogatoire » se ponctuait d'incessants *dene* (tib. *de nas*) : « ensuite » ou *shema* (tib. *gzhe ma*) : « quoi

⁷⁵ Les Dolowa (population de la région du Dolpo) sont considérés comme inférieurs car plus pauvres et plus sales. Venir du Dolpo constitue donc une insulte pour tout *dzarwa* (villageois de Dzar).

d'autre ? », auxquels, pour ma part, il me paraissait difficile de répondre car j'avais déjà l'impression d'avoir tout raconté.

3.2.3. L'ORGANISATION SOCIALE AU BARAGAON

L'organisation sociale du Baragaon repose sur deux piliers fondamentaux : la « hiérarchie des statuts », ou *gyüpa* (tib. *brgyud pa*), et la « résidence », ou *drongpa* (tib. *grong pa*). J'évoquerai, en premier lieu, la hiérarchie des statuts à Dzar et au Baragaon, ainsi que la position de la famille de Yuthok dans ce système, avant d'évoquer le fonctionnement des *drongpa*.

Afin de présenter la hiérarchie des statuts en place au Baragaon, je me focaliserai d'abord sur les pratiques et discours des habitants du village de Dzar. Puis j'évoquerai, plus en détail, les travaux des autres auteurs sur la région, et après un rappel des données tibétaines, j'aborderai les débats de traduction et de désignation anthropologique, en particulier à propos du terme local de *gyüpa* (tib. *brgyud pa*), employé pour désigner certaines grandes subdivisions sociales.

A) La hiérarchie des statuts à Dzar : visions et pratiques villageoises

Les Dzarwa me présentent généralement le village de Dzar comme hiérarchisé en trois *gyüpa*, « subdivisions sociales », qui sont, en ordre de statut décroissant : les *hrewo*, les *phalwa* et les *rigdua*, parfois prononcé *ringdug*. Dawa, le frère d'*amchi* Nyima, lorsqu'il me présente le système social, emploie, en plus du terme de *gyüpa*, celui de *rig* (tib. *rigs*, « espèce, sorte »), notamment pour désigner les *hrewo* et les *phalwa*, respectivement, *riktowa* (tib. *rigs mtho ba*, « haut statut ») et *rikmawa* (tib. *rigs dma' ba*, « bas statut »), faisant preuve de sa solide maîtrise du tibétain standard. Palgen emploie également le terme de *rik* qu'il indique être prononcé *ri* à Dzar. D'après Pascale Dollfus, la notion de *rik* est aussi employée au Ladakh pour désigner les ordres hiérarchiques (Dollfus, 1989a : 34 cité dans Sihlé, 2001 : 65). Pour Dawa, l'emploi courant du terme de *gyüpa* en référence aux statuts hiérarchiques serait un usage quelque peu abusif du mot de la part des Dzarwa. En effet, selon lui, *gyüpa* renvoie en premier lieu aux groupes de filiation patrilinéaire, tels que les clans et les lignées, mais est utilisé, par extension, pour désigner les statuts hiérarchiques.

Le premier *gyüpa* est celui des nobles appelés *hrewo* (tib. *sras po*, litt. « fils nobles ») ou *hremo* (tib. *sras mo*, litt. « filles nobles »), traduit en népalais par *thakuri* par les gens de Dzar et du Baragaon en général. *Thakuri* est le nom d'un groupe de haute caste au Népal, et signifie également « maître » ou « propriétaire » (Schuler, 1987 : 113). Les *hrewo* comportent un

sous-groupe avec un statut quelque peu supérieur, celui des anciens souverains du Baragaon (Ramble, 1998 : 166 ; Sihlé, 2001 : 67), appelés *pönpo* (tib. *dpon po*, litt. « chef, seigneur ») et dont les descendants sont établis à Dzar (cf. Chapitre 2).

Le deuxième *gyüpa* mentionné se nomme *phalwa* (tib. *phal pa*, litt. « commun, ordinaire ») et regroupe les « gens du commun » ou « roturiers ». En népal, c'est le terme de *gurun* qui est employé par les habitants. Les Gurungs sont les membres d'un groupe ethnique de langue tibéto-birmane habitant les contreforts au sud des massifs montagneux de l'Annapurna et du Dhaulagiri dans le Népal central⁷⁶ (Schuler, 1987 : 113). Ce *gyüpa* est celui rassemblant la plus grande partie de la population de Dzar (Ramble, 1998 : 166 ; Sihlé, 2001 : 67).

Le troisième et dernier *gyüpa* est appelé *ringän* (tib. *rigs ngan* : *rigs*, « espèce », *ngan*, « mauvais »), un terme qui est souvent remplacé à Dzar par le terme *rigdua* (tib. *sdug*, « mauvais »). L'occupation des *rigdua* aurait été celle de forgeron ou de tailleur, avant l'arrivée des forgerons hindous (cf. *infra*). Pour cette raison, Ramble, puis Sihlé, les désignent par le terme d'« artisans » (Ramble, 1998 : 166 ; Sihlé, 2001 : 69). Aujourd'hui, la plupart sont, comme les membres des autres *gyüpa*, propriétaires de terres, mais leur distinction se marque par des restrictions dans les interactions sociales (Sihlé, 2001 : 69). En népal, eux-mêmes usent, comme les *phalwa*, du terme de *gurun*, masquant, par ce biais, leur statut inférieur (Schuler, 1987 : 113).

Un autre groupe, encore inférieur, est parfois mentionné, parfois omis par mes interlocuteurs, car il est marginal et viendrait en plus de la division traditionnelle. Il concerne les populations appartenant à la section de la société népalaise indo-européenne de basses castes hindoues et considérées comme intouchables (Gutschow, 1998 : 89). Les membres sont appelés *sertsä* (tib. *gser bzo ba*, nép. *kami*), « forgeron », et *dami*, du népal *damai*, « tailleur ». Les *sertsä* et les *dami* sont considérés comme membres de la communauté villageoise (Gutschow, 1998 : 89), mais sont touchés par des règles relatives à l'impureté. Les *sertsä* ont ainsi le droit de toucher la vaisselle des nobles *hrewo* et des roturiers *phalwa* mais ne sont pas autorisés à leur servir de l'eau, du thé ou tout autre breuvage car cela le rendrait impur. Dans un tel cas, le verre serait sali et le destinataire n'oserait pas y tremper les lèvres. Aujourd'hui, à Dzar, il n'y a qu'une famille *sertsä* et aucun *dami*.

Lors de mon premier terrain de recherche, en 2015, deux villageois, s'exprimant en népal, m'ont présenté le village comme constitué de seulement deux subdivisions (nép. *jāt*,

⁷⁶ Il n'y a cependant aucun lien généalogique entre les Gurungs et les habitants du Baragaon (Schuler, 1987 : 113). Le terme *gurun* est donc utilisé ici dans une acception large de « subdivision sociale ».

« caste ») : les *thakuri* et les *gurung*, le terme de *gurung* regroupant les roturiers *phalwa* et les artisans *rigdua*. Les deux hommes se sont ensuite concertés pour savoir s'ils devaient compter les forgerons *kami*, ou *sertsa*, dans leur présentation, mais ont finalement décidé de ne pas les ajouter.

D'après mes interlocuteurs, à Dzar, sur un total de 57 maisons, dix seraient nobles ou *hrewo*, deux seraient artisans ou *rigdua* et une serait forgeron ou *sertsa*, toutes les autres seraient roturiers ou *phalwa*. La maison *sertsa* se situe en périphérie éloignée, isolée, à l'est du village (cf. Carte 8).

Le rôle des *gyüpa* en contexte cérémoniel

A Dzar, de nombreuses cérémonies et festivités, telles que les fêtes célébrant le vieil âge et la fin des obligations collectives (dz. *tharchang*), ont lieu dans ce qui est appelé le *nyertsang* (tib. *gnyer tshang*) généralement traduit par « hall communautaire ». Le terme de *nyertsang* signifie en tibétain « entrepôt », indiquant peut-être qu'il était, auparavant, le lieu utilisé de stockage des taxes collectées (Schuler, 1987 : 111).

A Dzar, lorsqu'une cérémonie a lieu, après avoir traversé la cour extérieure du hall, monté quelques marches et passé la porte d'entrée, c'est avant tout la désorganisation apparente qui surprend. Certains sont assis sur une estrade, d'autres en contrebas sur le sol, d'autres encore circulent, entrent et sortent dans un brouhaha ambiant. Des serveuses s'affairent à servir la nourriture – dans la matinée, du pain (dz. *gyang*) ; à midi et le soir, des assiettes de riz, de légumes et de viande ; et l'après-midi des *momo*⁷⁷ – et à remplir les coupes ou tasses de chacun, dans un perpétuel : *ja nagpo, ja ngarmu ?*, « thé noir ou thé sucré ? », et usant régulièrement de l'expression *sangma she*, une formule honorifique signifiant « mangez votre nourriture ». La plupart des personnes présentes sont revêtues des vêtements traditionnels, les femmes fournissant généralement un effort plus important que les hommes. Elles portent ainsi une robe longue *gö* (tib. *gos*) avec, en dessous, un chemisier et, au niveau de la taille, un carré de laine de multiples couleurs tissé main. Elles ajoutent également sur leur épaules un châle blanc. Pour parfaire la tenue, les femmes, qui en possèdent une, se dressent d'une coiffe cérémonielle. Les femmes *phalwa* portent une coiffe appelée *shule* (tib. *gzhol ba*) qui consiste en une bande de pierres de turquoise (tib. *g.yu*) et les femmes nobles se caractérisent par le port d'une coiffe en pierres de corail (tib. *byu ru*) (cf. Figure I et Figure II). En revanche, très

⁷⁷ Raviolis cuits à la vapeur.

souvent, les hommes se contentent de ne porter qu'un *gö* noir, le revêtant comme une jupe ou n'enfilant qu'une seule manche, laissant pendre la seconde au niveau de la taille.



Figure I : Deux femmes portant la coiffe en pierres de turquoise (Vignon, 2016)



Figure II : Une femme portant la coiffe en pierres de corail (Vignon, 2016)

La confusion qu'éprouve l'observateur extérieur est en réalité une illusion car des règles régissent cet « être ensemble », et notamment les différences de statuts hiérarchiques. Un des grands principes de distinction qui concerne l'organisation spatiale est la « rangée » (tib. *gral*), à savoir la place où un individu doit s'asseoir, le « rang » auquel il appartient.

En effet, après avoir passé la porte du hall, sur la gauche trois marches mènent à une estrade occupant toute la largeur du lieu sur environ un quart de sa longueur (cf. Schéma 1). Sur l'estrade sont placées de manière perpendiculaire de longues tables basses en bois (tib. *gsol cog*), accompagnées de coussins ou tapis, disposés en plusieurs rangées. C'est à cet endroit que la séparation entre *gyüpa* s'observe avec le plus de clarté. Les nobles *hrewo* occupent en effet les rangées à droite de l'estrade, et les roturier *phalwa* celles à gauche (cf. Figure III). Au centre de l'estrade, contre le mur latéral, un petit autel est surmonté d'une représentation de Guru Padmasambhava⁷⁸. Une observation plus minutieuse montre que les deux *gyüpa* sont organisés de la même manière, en fonction de l'âge – du plus âgé au plus jeune – et du sexe – les hommes puis les femmes. Les plus anciens s'installent dans la rangée au plus proche du centre de l'estrade, laissant les plus jeunes aux extrémités, démontrant ici la supériorité du

⁷⁸ Padmasambhava, ou Guru Rinpoche, le « précieux maître », est « considéré dans la tradition tibétaine comme le principal introducteur des premiers enseignements tantriques au Tibet » (Sihlé, 2013 : 40).

centre (tib. *gung*) sur les bords (tib. *zur*) (Sihlé, 2001 : 72). Par ailleurs, dans une même rangée, les plus anciens se placent au plus près du mur latéral laissant les plus jeunes proches du bord de l'estrade et de la porte, dans une logique de supériorité du haut (dz. *nya*) – le mur latéral – sur le bas (dz. *og*) – la porte d'entrée (Sihlé, 2001 : 72).

Immédiatement à gauche de l'entrée et accolés à l'estrade, s'installent les artisans *rigdua*, puis à côté d'eux, encore plus près de la porte, les forgerons *sertsas*, tous sont assis sur des tapis et coussins plus usés que ceux des *hrewo* et *phalwa*, et sans tables. Les *rigdua* et les *sertsas* forment ainsi une ligne, contre le mur directement à gauche de l'entrée, généralement dans un ordre similaire aux autres rangées – par âge et par sexe – bien que le principe du rang y semble moins précis, et que très souvent un cercle de discussion se forme à cet endroit.

L'ensemble de l'espace se trouvant à droite de l'entrée est habituellement employé à l'accueil des autres visiteurs de la vallée de Muktinath, à savoir les cinq villages de Khyenga, Purang, Chongkor, Putra et Dzong, venus rendre leurs hommages lors d'une cérémonie funéraire ou célébrer un mariage ou une fête du passage au vieil âge. Dans cet espace sont disposés des tapis et des tables dans le sens de la largeur, formant plusieurs rangées successives. Chaque groupe de village se place sur deux rangées consécutives, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre (cf. Figure IV). Très souvent, la venue des différents groupes de villageois s'étend tout au long de la journée. Le nombre de personnes extérieures au village présentes dépend généralement de la richesse dont dispose la famille organisant l'événement.

De manière générale, les processions et les danses de laïcs sont également ordonnées en fonction des différents statuts⁷⁹. A Dzar, lors d'une fête célébrant le passage au vieil âge par exemple, certains villageois exécutent des danses traditionnelles en cercle ouvert, s'organisant comme suit : un homme noble *hrewo*, suivi de deux hommes roturiers *phalwa*, puis de cinq femmes *phalwa* (cf. Figure V).

⁷⁹ L'organisation comporte néanmoins certaines variantes en fonction de la cérémonie ou du festival en cours.

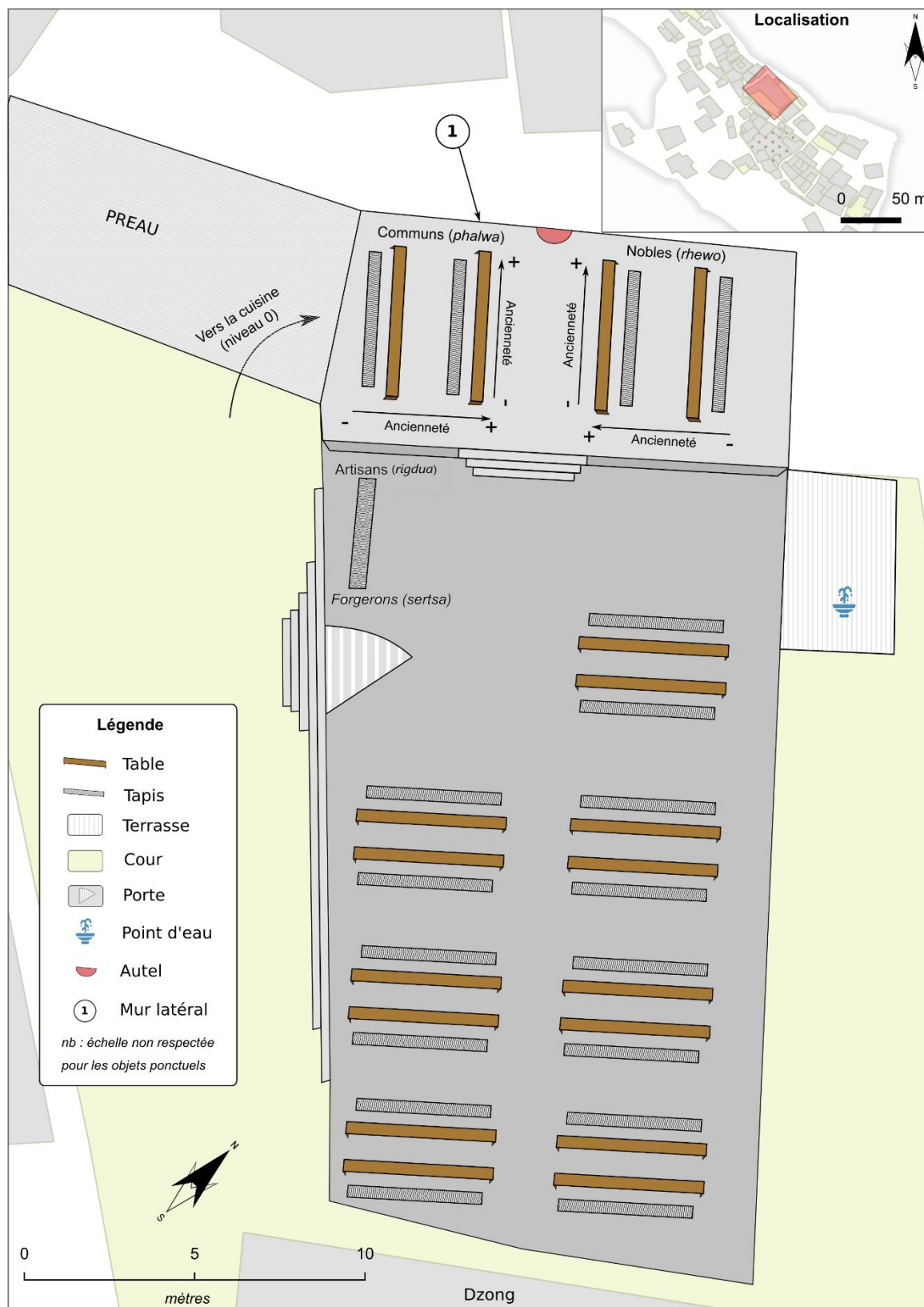


Schéma 1 : Schéma du hall communautaire (dz. nyertsang) de Dzar (Manlay et Vignon, 2020)



Figure III : Récitation de mantras lors d'une cérémonie de funérailles (dz. gyewa). A droite les nobles hrewo, et à gauche les roturiers phalwa (Vignon, 2016)



Figure IV : Disposition des visiteurs dans le nyertsang lors d'un mariage (Vignon, 2016)



Figure V : Danses traditionnelles lors d'une fête de passage au vieil âge, avec, en veste beige, un homme noble, puis à sa droite, deux hommes phalwa, suivis de cinq femmes phalwa (Vignon, 2016)

En contraste avec l'espace de rassemblement du hall, illuminé par plusieurs fenêtres, la cuisine du *nyertsang*, qui se situe sous le hall, surprend par son obscurité. Une première section, abritant les divers ustensiles de cuisine, ne comporte en effet aucune fenêtre. Une fois cet espace traversé, une seconde section possède, elle, une seule ouverture sur l'extérieur. Il s'agit du lieu dédié à la cuisson, abritant trois poêles à bois. L'ouverture donne sur une cour extérieure, permettant l'accès à un point d'eau où s'effectue le nettoyage de la vaisselle.

Ce sont les femmes de Dzar qui se réunissent pour cuisiner et servir lors des festivités. Elles sont alors appelées *ama soma* ou *ama yoma*, les « mères nourricières ». C'est aussi la place qui m'est naturellement octroyée. Il m'était toutefois relativement aisé, en tant que femme étrangère, de quitter la cuisine pour rejoindre les hommes assemblés dans le hall et pouvoir observer les cérémonies. La femme *serts*a était également présente en cuisine. Elle restait néanmoins à l'écart, avec pour seule tâche le nettoyage de la vaisselle sale au point d'eau extérieur. Lorsque les femmes se réunissaient en cercle pour partager du thé ou des biscuits, elle se plaçait à l'arrière, de manière à être un peu éloignée. Plusieurs femmes pouvaient parfois lui enjoindre de venir s'installer dans le cercle sans qu'elle n'osât forcément s'y intégrer.

Dans le hall, au moment du service des repas, la volonté de l'hôtesse de remplir l'assiette et la tasse de son destinataire est très forte, insistant par d'incessants *she she she, ajo she*, « mangez, mangez, mangez, frère mangez ». Il n'est ainsi pas rare, qu'une fois que la serveuse tourne les talons, la personne venant d'être servie, face à la trop grande quantité de

riz dans son assiette, en reverse une partie dans celle de son voisin ou de sa voisine, généralement une personne proche ou parente, mais toujours une personne de même *gyüpa*. En effet, un second principe régit la distinction de *gyüpa*, celui de la bouche (tib. *kha*). Il concerne la commensalité, à savoir la possibilité de partager la même coupe si on est de statut identique, nommé *kha chigpa* (« même bouche ») en dialecte. Partager son verre ou sa nourriture avec une personne de *gyüpa* inférieur entraîne une pollution appelée *ba* (tib. *'bags*) (Schuler, 1987 : 116 ; Sihlé, 2001 : 72). Bien que j'aie pu observer, en certaines occasions, un partage de nourriture entre deux personnes de même *gyüpa*, il ne m'a pas été donné de voir le partage de coupe, chacun semblant au contraire garder précieusement sa tasse.

Les interactions sociales de la vie courante

Il en va de même dans la vie courante où chacun semble être attaché à sa propre tasse et à sa propre assiette bien que le principe de la bouche s'applique également hors contexte cérémoniel. Il reste avéré que les personnes âgées ne partageront jamais la même coupe avec un membre d'un statut inférieur, qu'il s'agisse d'un contexte cérémoniel ou de la vie quotidienne. Chez les plus jeunes, le strict respect de cette règle semble, lui, s'affaiblir. Dawa, âgé de 36 ans, me confie ainsi ne pas faire de différence entre les *gyüpa* aujourd'hui et que boire dans le verre d'un *sertsa* ne le gênerait pas – action que je n'ai toutefois pu observer de mes propres yeux. Il ajoute que, de nos jours, les différences ont tendance à s'effacer car la constitution népalaise interdit la discrimination, susceptible d'amende et de prison⁸⁰, et qu'à l'école notamment les enfants ne suivent pas ces différences et mangent dans les mêmes assiettes sans considérer les divergences de statuts.

Les distinctions spatiales entre *gyüpa* en contexte informel sont, elles, moins visibles qu'en contexte cérémoniel, car s'il n'y a pas de rangées clairement définies, leur existence se marque dans certains agencements. Lorsqu'on entre dans une cuisine où plusieurs invités sont présents, on assiste à une valse des placements qui permet un réordonnement en fonction des différents statuts. On prête régulièrement attention au fait qu'un noble *hrewo* soit assis au plus loin de la porte ou plus haut qu'un *phalwa*. Un *sertsa* n'a normalement pas le droit d'entrer dans la cuisine d'une autre maisonnée et bien que la règle tende à s'assouplir, ce sont les *sertsa* eux-mêmes qui ne se sentent pas légitimes. J'ai effectivement pu l'observer chez un

⁸⁰ "No discrimination shall be made in the application of general laws on grounds of origin, religion, race, caste, tribe, sex, physical condition, condition of health, marital status, pregnancy, economic condition, language or region, ideology or on similar other grounds (...). The State shall not discriminate citizens on grounds of origin, religion, race, caste, tribe, sex, economic condition, language, region, ideology or on similar other grounds" ("Part-3 Fundamental Rights and Duties – Nepal Law Commission" 2015).

villageois *phalwa*. Un homme *sertsa* n'osa venir s'asseoir dans sa cuisine qu'à la suite des encouragements du *phalwa*, s'asseyant, hésitant, au plus proche de l'entrée.

Les mariages et les relations sexuelles

A Dzar, les mariages sont idéalement endogames. Les nobles se marient avec les nobles, les roturiers entre roturiers et les artisans avec les artisans. Un mariage inter-*gyüpa* peut toutefois avoir lieu et sera accepté plus facilement s'il se produit avec un membre, homme ou femme, d'un *gyüpa* supérieur. Ainsi, Palgen me confie qu'aujourd'hui encore, un *phalwa* ne souhaite pas que son fils épouse une femme artisan *rigdua* ou une *rongpa*. Il serait toutefois d'accord pour qu'il épouse une femme noble *hremo*. En revanche, un noble *hrewo* préfère éviter que son fils épouse une femme de statut roturier *phalwa* ou artisan *rigdua*.

Dawa me confie qu'à Dzar, par le passé, il n'y a eu que très peu de cas de mariage entre *hrewo* et *phalwa*. Si un noble *hrewo* décidait, par amour, de prendre pour épouse une femme *phalwa*, les nobles, dit-il, étaient relativement tolérants envers le couple. Ils pouvaient être critiques au départ et s'exclamer « ah il a pris une femme *phalwa*... », mais avec le temps, la situation redevenait « normale » car le mari ne perd pas son statut. C'est en effet la femme qui perd son *gyüpa* d'appartenance et est intégrée à celui de son mari. Dans le cas contraire, si une femme *hremo* épousait un *phalwa*, alors les nobles pouvaient être très critiques de la situation, car, dans un tel cas, la femme perd son statut de noble et devient *phalwa*. Dawa ajoute que, dans la société, les hommes ont une certaine supériorité sur les femmes. Une femme se mariant avec un homme de statut inférieur sera alors jugée plus durement qu'un homme faisant de même. Palgen ajoute que si c'est une étrangère (une *rongpa* ou une femme blanche) qui épouse un *hrewo*, la question de la rangée devient très problématique. Il est en effet difficile de savoir où placer la femme étrangère lors des assemblées festives, à moins que son mari ne jouisse d'une autorité et d'une influence importantes dans la communauté.

Mais aujourd'hui, les mariages hypogamiques sont relativement bien acceptés. Dawa raconte le cas d'une jeune fille appartenant à la lignée de nobles de *sinkhang og* (« du palais du bas ») à Dzar qui a pu se marier avec un *rongpa* de Beni, en accord avec les lois étatiques actuelles interdisant les discriminations entre « castes » et permettant à la jeune fille de ne pas répondre aux injonctions de ses parents. Il précise néanmoins que les parents se sont très certainement inquiétés de ce choix et ne l'ont pas entièrement accepté : « actuellement, les parents seront toujours un peu critiques mais n'agiront plus comme par le passé. Aujourd'hui, la société a fortement changé, il y a la démocratie », dit-il.

En cas de relations sexuelles hors mariage entre *phalwa* et *hrewo*, la sanction était forte, indique Dawa, car les deux amants étaient alors renvoyés du village. Aujourd'hui, ajoute-t-il, ce genre de traitement n'est plus pratiqué.

Les paroles villageoises

En dépit des dénégations de certains, les règles de différenciation continuent de régir la vie sociale, et comme l'explique Palgen les gens diront toujours que tous sont égaux mais, dans les faits, les *sertsa* seront toujours mis à l'écart. De plus, respecter les règles de rangées est, pour lui, absurde car cela implique, par exemple, qu'un *hrewo* de 15 ans peut s'asseoir plus haut qu'un *phalwa* de 90 ans.

Un autre villageois me parle également des nobles *hrewo* qui ont parfois tendance à se sentir supérieurs et à définir leurs propres règles face aux normes villageoises. Il donne l'exemple de deux familles *hrewo* ayant eu trois fils et n'ayant pas envoyé les seconds de la fratrie au monastère comme le veut la règle villageoise – qui, par le passé, aurait été imposée par le roi – consistant, pour chaque famille, ayant eu trois fils ou trois filles à faire entrer le premier cadet ou la première cadette au monastère.

De plus, j'observe qu'une certaine distance persiste envers les forgerons *sertsa*. Lors d'une de nos discussions, un villageois me dit que les *sertsa* sont de plus en plus fiers de nos jours, et un autre interlocuteur m'indique qu'ils sont devenus inutiles, car ils ne travaillent plus le métal.

Un autre clivage intéressant entre nobles *hrewo* et roturiers *phalwa* s'observe encore aujourd'hui dans un conflit plus actuel, lié à la politique népalaise. En effet, en novembre 2017, lors des élections législatives au Népal, Dzar a révélé ses tendances politiques. Palgen, un fervent membre du Congrès népalais (centre-gauche), me dit être en conflit avec tous les nobles *hrewo* de Dzar car tous sont communistes. Il n'y a qu'un *hrewo*, me dit-il, qui se dit être du Congrès népalais mais Palgen ne lui fait pas confiance et ne l'implique jamais dans les réunions politiques importantes. A l'image du contexte cérémoniel, on observe les nobles d'un côté et les *phalwa* de l'autre. Et, si un noble tente de se rallier du côté des *phalwa*, une confiance absolue ne lui est pas accordée. Cette dernière anecdote révèle le rôle sous-jacent que jouent encore les distinctions de statut dans certaines situations actuelles, potentiellement sources de conflit.

B) La hiérarchie des statuts au Baragaon

En ce qui concerne le Baragaon, d'autres auteurs ayant travaillé ailleurs dans la région évoquent, pour leur part, quatre *gyüpa* principaux : le *gyüpa* des nobles *hrewo* ; suivi du *gyüpa* des prêtres, appelé *lama* (tib. *bla ma*), *chöne* (tib. *mchod gnas*) ou encore *lamchö* ; puis de celui des *phalwa* qui regroupe la plus grande partie de la population et est présent dans presque tous les villages du Baragaon (Ramble, 1998 : 166 ; Sihlé, 2001 : 67) ; et enfin du *gyüpa* des *ringän*, également nommé dans certains villages *mändik* (tib. *smad rigs*, litt. « basse catégorie ») ou *gara* (tib. *mgar ba*, litt. « forgeron ») (Sihlé, 2001 : 68).

Le *gyüpa* des prêtres *lama* n'est pas mentionné dans le cas de Dzar par mes interlocuteurs. Les *lamas* constituent en effet la majeure partie de la population des villages de Lubrak et de Chongkor qui sont appelés « les deux [communautés] de prêtres » (tib. *bla mchod [rnam] gnyis*) (Sihlé, 2001 : 67) et Sidney Schuler indique que ses informateurs, mais pas les *lamas* eux-mêmes, décrivaient généralement leur société comme constituée de trois *gyüpa* plutôt que quatre, regroupant les *lamas* avec les *phalwa* (Schuler, 1987 : 110). Sihlé signale aussi que les *phalwa* ont tendance à considérer les membres du *gyüpa* des *lamas* comme membres de leur propre *gyüpa*, bien qu'en reconnaissant leur supériorité de statut (Sihlé, 2001 : 68).

En surcroît du *gyüpa* des prêtres *lama*, pour les villages de Khyenga et Phelak, dans le sud du Baragaon, ainsi que les cinq villages du Shöyül, Charles Ramble ajoute que le *gyüpa* des roturiers *phalwa* comporte une subdivision inférieure, les « sous-roturiers », bien que les critères de distinction soient vagues (Ramble, 1998 : 166). Leur distinction tient au fait qu'ils remplissaient, sous les régimes précédents, des obligations envers les souverains locaux ou le royaume de Lo (Ramble, 1998 : 166 ; Sihlé, 2001 : 68), notamment celle de fournir un service de transport gratuit, ou *ulak* (tib. *'u lag*, « service obligatoire »). Ils sont ainsi dénommés sous le nom d'*ulak*. Une autre raison de leur distinction tient à leur origine linguistique. Les villages de la région du Shöyül parlent en effet le *seke* (litt. « langue se »), une langue tibéto-birmane très proche du *thakali*, en contraste avec les autres habitants du Baragaon qui usent d'un dialecte tibétain. Les villages de Khyenga et Phelag, avant d'employer le dialecte tibétain, étaient locuteurs de la langue *seke*, aujourd'hui toujours parlé dans le Shöyül. La différence de langue entraîna une distinction « ethnique » avec les autres villages du Baragaon. En effet, les deux groupes – Khyenga et Phelag, d'un côté, et le Shöyül, de l'autre – se voient aujourd'hui comme différents. Alors que les habitants de Khyenga et de Phelag se marient avec des roturiers et des prêtres, il n'est pas pensable de se marier avec quelqu'un du Shöyül.

Ces derniers ne se situent pas en dessous de la catégorie des sous-roturiers mais plutôt comme des étrangers, exclus des échanges sociaux (Ramble, 1998 : 166).

Dans le reste du Baragaon, les deux principes évoqués de « rangée » et de « bouche » régissent également les différences de statut. Ainsi, lors de rassemblements dans un hall communautaire, les membres de la noblesse s'assièrent dans un même rang et seront ordonnés par sexe – les hommes d'un côté et les femmes de l'autre – et par âge – du plus âgé au plus jeune. Un autre rang sera formé par les prêtres, puis un troisième par les roturiers, toujours ordonnés en fonction du sexe et de l'âge. D'après Charles Ramble, lors de ses recherches à Kagbeni, et en contraste avec ce que j'ai pu observer à Dzar, les artisans se réunissaient dehors ou dans le lieu où la bière et la nourriture étaient préparés ; les forgerons *sertsä* et les tailleurs *dami*, eux, étaient exclus des lieux de rassemblements (Ramble, 1998 : 168). Les rangées sont également organisées selon une logique de « haut » (dz. *nya*) et de « bas » (dz. *og*) – le « bas » correspondant à l'entrée du lieu où l'assemblée est réunie et le « haut » au fond de cet espace – de supériorité du centre (tib. *gung*) sur les bords (tib. *zur*) et de la droite (tib. *g.yas*) sur la gauche (tib. *g.yon*) (Sihlé, 2001 : 72). Ces règles régissent également les rassemblements moins formels des habitants du Baragaon, comme cela a été évoqué pour Dzar.

Le mariage et les relations sexuelles entre *gyüpa* au Baragaon

Charles Ramble explique qu'au Baragaon, les *gyüpa* sont normalement endogames : les nobles *hrewo* se marient habituellement avec les nobles, et les artisans *rigdua* ne se marient que très rarement en dehors de leur *gyüpa*. Néanmoins, les prêtres *lama* et les gens du commun *phalwa* peuvent effectuer des intermariages (Ramble, 2008 : 36). Schuler ajoute qu'en réalité les intermariages entre les *gyüpa* ne sont pas des « anomalies sociales » et dans de tels cas, la femme intègre alors le *gyüpa* de son mari. Néanmoins, cela peut entraîner, pour elle ou ses enfants, une ambiguïté de statut, dans le sens où si une femme noble épouse un *phalwa*, on s'adressera toujours à elle avec le terme de *hremo* (« femme noble »), mais elle n'aura plus de place dans le rang des *hrewo* lors de cérémonies. À l'inverse, si une femme *phalwa* épouse un *hrewo*, elle ne sera jamais appelée *hremo* bien qu'elle bénéficiera d'une place parmi la rangée des nobles (Schuler, 1987 : 121-122).

Dans le cas de relations sexuelles, dans la plupart des villages, si la communauté découvre qu'un noble ou un roturier a eu des relations sexuelles avec une femme de bas-statut *rigdua*, « l'homme peut maintenir son affiliation à son *gyüpa* seulement après avoir effectué un rituel de purification » impliquant, entre autres, de rester presque nu pendant plusieurs jours à la

confluence sacrée des rivières de Kag ou aux sources de Muktinath. Pour une femme, il n'y a aucun moyen de se purifier après un rapport sexuel avec un homme de bas-statut. Elle sera déclassée vers le *gyüpa* de son amant (Schuler, 1987 : 112). Sidney Schuler indique qu'au moment de son étude, dans certains villages, que ce soit la femme ou l'homme qui appartenait à un statut inférieur, les deux devaient encourir le rituel de purification et celui ou celle de haut-rang était déclassé au niveau inférieur (Schuler, 1987 : 112-13).

C) La hiérarchie des statuts au Tibet

Cette hiérarchisation des habitants du Baragaon n'est pas sans rappeler le système de classification sociale qui était répandu au Tibet (Schuler, 1987 : 112 ; Ramble, 1998 : 166), souvent décrit dans la littérature avec les terminologies de l'Europe féodale (Schuler, 1987 : 112). En effet, tous les laïcs du Tibet étaient des « serfs » (tib. *mi ser*) attachés à un « seigneur » ou *pönpo* (tib. *dpon po*) par le biais d'un domaine. Sous les *pönpo*, la classe avec le statut le plus élevé était celle des contribuables, ou *treipa* (tib. *khral pa*) (Kapstein, 2015 : 282). D'après Goldstein, ils se caractérisaient par leur attachement à la terre agricole qu'ils détenaient de manière héréditaire. Tant que les *treipa* remplissaient leurs obligations, ils ne pouvaient pas être exclus de leurs terres par leurs seigneurs, mais ils n'étaient pas autorisés, en contrepartie, à quitter leurs terres de manière permanente. Au niveau inférieur, se trouvaient deux catégories de *düjung* (tib. *dud chung*), littéralement « petite fumée » ou « petite maison » : 1) les *düjung* rattachés à un domaine mais ne possédant qu'une petite parcelle de terre ; et 2) les *düjung* qui n'avaient pas l'obligation d'être rattachés à un domaine. Ces derniers étaient liés à un seigneur à travers un domaine mais n'avaient pas à y vivre ou à travailler les terres du souverain (Goldstein, 1971 : 4-5). Matthew Kapstein évoque un autre groupe de population considéré comme impur et « plus bas que bas ». Il comprenait « les bouchers, les « démembreurs de dépouilles » (tib. *ra rgyab pa*), les forgerons, les ménestrels et les mendiants professionnels » (Kapstein, 2015 : 283). Contrairement à ces derniers, les *düchung* ne faisaient « l'objet d'aucun opprobre particulier » dû à leur statut. Ils n'étaient toutefois pas les égaux sociaux des autres paysans, qui eux bénéficiaient d'un partage égalitaire des terres (Kapstein, 2015 : 284 et 288-89). Comme au Baragaon, les « principales classes sociales tibétaines (...) inclinaient à l'endogamie, ce qui n'interdisait pas une certaine mixité d'union entre nobles et roturiers ». Toutefois, le mariage d'un membre de statut supérieur avec un « hors-caste », entraînait la perte de son statut social (Kapstein, 2015 : 304).

D) La place des habitants du Baragaon dans la hiérarchie nationale de 1854 et les constitutions ultérieures

L'unification territoriale du Népal qui eut lieu en 1789 sous l'égide des Gorkha ne suffit pas à définir une identité népalaise. En plus d'unifier le territoire, le gouvernement dû unifier la société népalaise qui consistait en 1) « trois hiérarchies de « castes », autonomes historiquement et régionalement » (les systèmes de caste Parbatiya, Newar et au Terai), 2) des « populations de cultures distinctes parlant des langues de la famille tibéto-birmane », et 3) des « populations tibétaines à la frontière nord ». Face à cette diversité, la solution fut de créer un système de caste national attribuant une place à chacun. Ce code légal, créé en 1854 et appelé Muluki Ain, incluait « une législation sur la commensalité et le contact physique, ainsi que sur les différentes sanctions encourues en fonction du statut de caste de la personne concernée » (Levine, 1987 : 72). Sharma explique que, dans le cadre de ce code, toutes les castes du Népal peuvent être regroupées en quatre ou cinq catégories principales : 1) les castes dont les membres sont « deux fois nés », leur initiation religieuse tenant lieu de deuxième naissance (nép. *tagadhari*), 2) les castes des « buveurs d'alcool non-asservissables » (nép. *namasinya matawali*), 3) les castes des « buveurs d'alcool asservissables » (nép. *masinya matawali*), 4) les castes desquelles « on ne peut accepter l'eau mais dont le toucher ne requiert pas de s'asperger d'eau » (nép. *pani na chalne chhoi chhito halnu naparne*), 5) les castes d'intouchables, où « s'asperger d'eau est nécessaire en cas de contact » (nép. *pani na chalne chhoi chhito halnu parne*) (Sharma, 1977 : 282-283).

Dans le code légal Muluki Ain, les groupes ethniques népalais sont regroupés dans la seconde et troisième des trois catégories dites « pures », en dessous des « deux fois nés » et au-dessus des castes impures et intouchables. Les populations d'origine tibétaine des hautes vallées de la frontière nord du Népal appartiennent à la troisième catégorie dite pure, appelée « les buveurs d'alcool asservissables » (*masinya matwali*) (Höfer, 1979 : 45 cité dans Ramble, 2008 : 29). Ces populations sont généralement désignées par le terme népalais de *bhote*, c'est-à-dire quelqu'un provenant de Bhot, du tibétain Bod, « Tibet », bien qu'en réalité elles ne devraient pas être considérées comme formant un seul groupe « ethnique » car aucun ethnonyme commun n'existe pour désigner l'ensemble de ces populations (Ramble, 2008 : 29). De surcroît, *bhote* n'est pas seulement employé pour désigner ces populations, mais englobe des groupes « tibétanoïdes » comme les Tamang ou les Thakali (Ramble, 2005 : 391). Höfer propose le terme de « *Tibetanid* » pour désigner les groupes bouddhistes ou *bönpo* et parlant un dialecte étroitement lié au tibétain (Höfer, 1979 : 43 ; Ramble, 2005 : 391). Ramble explique

que le vocable n'a toutefois été que peu employé dans la littérature ethnographique. Il continue en expliquant que ces groupes « tibétanides » ne se conçoivent pas comme un groupe unifié. Il y a environ quinze enclaves de populations « tibétanides » s'étendant sur la région nord du Népal, mais il reste rare que leurs habitants voyagent vers l'est ou l'ouest. Ils circulent plutôt, pour les activités commerciales, vers le nord ou le sud. Malgré l'unification de ces enclaves par la commune religion bouddhiste (ou *bön*), l'influence de ces religions ne fut pas assez forte pour détourner ces populations de leur identité première déterminée par la localité et le culte des dieux locaux⁸¹ (Ramble, 2005 : 398).

Il est difficile de savoir sur quels critères certains groupes de *matwalis*, comme les *bhote*, ont été inclus dans la catégorie des asservissables. Il faut noter que tous les membres des castes asservissables n'étaient pas à proprement parler des esclaves. L'esclavage était attribué comme châtiment aux individus ayant commis de graves transgressions au Code, tel qu'un rapport sexuel avec une femme de haute-caste (Sharma, 1977 : 294).

Les anciennes éditions du Muluki Ain ont été abrogées par un code légal promulgué en 1963 rendant obsolète toutes les lois concernant la discrimination de castes. Ce dernier, après avoir été amendé plusieurs fois, a été remplacé très récemment (2017) par un nouveau Code Criminel et Civil, renforçant la non-discrimination des castes :

No person shall discriminated in any public and private place on grounds of origin, religion, color, caste, race, sex, physical condition, disability, condition of health, marital status, pregnancy, economic condition, language, region, ideological conviction or on similar other ground; and no person shall, on such ground, be prevented from using service, amenities or utilities of public use or from entering into a public place or public religious place or from performing religious act according to his or her will ("The National Civil (Code) Act" 2017 : 8).

E) Note sur les bas-statuts du Baragaon

Selon Dawa, la présence du *gyüpa* de bas-statut, les artisans *rigdua*, proviendrait d'une influence hindoue sur les sociétés et cultures himalayennes, puisque cette caractéristique existe dans de nombreuses régions himalayennes, allant des Ladakhi aux Sherpas. D'après Sydney Schuler, les membres de ce statut semblent en effet avoir été des groupes parias, similaires aux basses castes des sociétés hindoues, avec des occupations depuis longtemps oubliées de forgerons ou de bouchers. Ces occupations ont ensuite été celles des forgerons,

⁸¹ Ramble note toutefois que les identités régionales tendent à se disloquer pour développer une identité commune du fait de contacts plus importants entre les enclaves à travers l'établissement d'institutions gouvernementales et l'expansion du bouddhisme monastique (Ramble, 2005 : 409).

sertsa, et tailleurs, *dami*, « non-indigènes » (Schuler, 1987 : 111-112). Aujourd'hui, bien qu'une certaine prudence existe quant à la discrimination entre statuts, il apparaît, comme je l'ai déjà évoqué, que de telles attitudes persistent, notamment envers les *sertsa*. Ces derniers semblent en effet transporter avec eux des traces d'une charge d'impureté plus affirmée que dans les relations entre les autres statuts. Ils sont ainsi logés en périphérie éloignée du village, conservent une distance même s'ils sont admis dans une cuisine ou lors de festivités. A Dzar, la femme de ce statut conserve un rôle de seul nettoyage de la vaisselle, sans participer à la préparation de la nourriture.

On peut supposer qu'en reprenant les activités des artisans *rigdua*, ils auraient repris une part de la charge d'impureté que portaient ces derniers. Cette charge aurait été accentuée par leur provenance extérieure au Mustang, où le système de *jāt*, « caste », hindoue était prédominant, en plus d'être englobé par la hiérarchie qu'imposait le Muluki Ain de 1854. Dans ce système, les populations du Mustang se situent en effet au-dessus des castes des impurs et des intouchables.

Le système de castes établi par l'état népalais dans le Muluki Ain vint s'ajouter aux systèmes hiérarchiques déjà existant dans les différents groupes de population du Népal, et notamment, nous l'avons vu, dans le Bas-Mustang. Il convient alors de s'interroger sur le terme de caste. Peut-il également être employé pour définir le système hiérarchique en place au Baragaon ? Avec différents auteurs, j'ai jusqu'ici traduit la notion de *gyüpa* par les termes de « statut hiérarchique », de « subdivision » ou de « classe ». Les chercheurs ayant travaillé dans cette région usent également des termes de « caste » ou de « strate ». Je propose de revenir sur ces terminologies, avant de considérer plus en détail, pour Dzar et le Baragaon, le concept de *gyüpa*.

F) Caste ou strate : le positionnement des auteurs

Tout au long de son ouvrage *The other side of polyandry* (1987), Sidney Schuler use du terme de « stratification » ou de « strate » afin d'appréhender la hiérarchie sociale en place au Baragaon. Néanmoins, dans sa partie intitulée « The hereditary strata », Sidney Schuler indique une ressemblance de *gyüpa* avec la notion de « castes ». Elle ajoute qu'il n'est pas clair si cette ressemblance est simplement due à un développement récent au Mustang, qui proviendrait de voyages et de commerce plus importants vers le sud. Ses informateurs traduisent en effet le terme de *gyüpa* par *jāt*, *jāti* (de racine *jan-* « naître »), le terme népalais pour « caste » (Schuler, 1987 : 112), aussi utilisé en Inde. Charles Ramble, suivant une logique similaire et se référant à Hocart (1936), emploie également le terme de « castes » pour traduire la notion

de *gyüpa*, en avertissant toutefois le lecteur que le terme « suggère un système d'endogamie et de pollution plus rigide » qu'il ne l'est au Baragaon (Ramble, 1987 : 223 n.6 cité dans Sihlé, 2001 : 65).

Pour comprendre la signification du terme de caste et sa possible utilisation dans le cadre de cette étude, je propose de revenir à la définition donnée par Louis Dumont (1966) dans son ouvrage *Homo Hierarchicus*. Pour entamer son analyse du système de castes en Inde, Louis Dumont définit la notion de caste sur la base de la définition donnée par Bouglé (1908). Ainsi, il indique que le système de castes se constitue de groupes héréditaires qui sont à la fois distingués et reliés entre eux « par une gradation de statuts ou hiérarchie ; par des règles détaillées visant à assurer leur séparation ; et par une division du travail et l'interdépendance qui en résulte ». Ces trois principes reposent sur une conception fondamentale : l'opposition hiérarchique du pur et de l'impur. « L'ensemble est fondé sur la coexistence nécessaire et hiérarchisée des deux opposés » (Dumont, 1966 : 64-65). Plus loin, dans son développement, Dumont ajoute que pour parler de caste il faut 1) qu'il y ait système de castes en ce sens que l'ensemble des castes comprennent tous les membres de la société, 2) que le statut et le pouvoir soient complètement dissociés (Dumont, 1966 : 271-272).

D'après Nicolas Sihlé, l'usage du terme de caste ne paraît pas approprié pour le cas du Baragaon car, avance-t-il, « il semble difficilement conciliable de parler du mariage, en l'occurrence presque systématique des prêtres (...) de Chongkor avec des gens du commun, (...) et de garder le vocabulaire de la caste » (Sihlé, 2001 : 65). Il ajoute que Dumont indique la distinction entre statut et pouvoir comme critère indispensable pour pouvoir parler de castes. Dumont explique en effet qu'il est nécessaire de distinguer, d'une part l'échelle des statuts, qu'il appelle hiérarchie de valeur, et de l'autre, la distribution du pouvoir économique et politique, qui est distincte de, et subordonnée à, la hiérarchie de valeur. Ainsi, le Brahmane ou prêtre, qui est en haut de la hiérarchie, consacre le pouvoir du roi (Dumont, 1966 : 317). En revanche, d'après Sihlé, au Baragaon, le statut du *ngakpa*, ou « prêtre », est subordonné à celui du noble (Sihlé, 2001 : 66). Statut et pouvoir ne se différencieraient pas. Il ne semble pas alors que l'on ait affaire à une hiérarchie de valeur au sens de Dumont, ordonnant les statuts selon un seul principe, religieux. L'organisation, telle que décrite à partir des observations dans le hall communautaire de Dzar, laisse supposer qu'il s'agirait plutôt d'une représentation statique d'une sorte de « préséance » des statuts, exprimée de façon spatiale et visuelle.

Ainsi, Sihlé préfère au terme de caste celui « d'usage courant et moins problématique » (Sihlé, 2001 : 66) de *strate*. D'autres auteurs travaillant dans des régions de l'Himalaya tibétain usent également du terme de *strate* pour traduire les notions relatives à la hiérarchie des

statuts. C'est le cas de Nancy Levine, qui a travaillé chez les Nyinba du district de Humla, à l'extrême-ouest du Népal. Les Nyinba usent du terme de *rü* (tib. *rus*), littéralement « os », pour distinguer les deux catégories sociales existantes : les *dakpo* (tib. *bdag po*), ou « propriétaires terriens », et les *yokpo* (tib. *gyog po*), ou « domestiques » (Levine, 1988 cité dans Sihlé, 2001 : 65). Pascale Dollfus traduit la notion de *rik*, qui rend compte des quatre ordres hiérarchiques existant au Ladakh, par « strate », définit comme « un ensemble d'individus occupant la même position sociale » (Dollfus, 1989a : 34). C'est aussi le cas de Corneille Jest, dans son étude de la vallée de Tarap, au Dolpo, qui traduit par « strate » le terme de *rü*, « os », utilisé pour désigner à la fois les lignées patrilineaires, et les « strates » sociales divisées en *rü che* (tib. *rus che*), « lignées élevées », *rü barma* (tib. *rus bar ma*), « lignées moyennes », et *rü chung* (tib. *rus chung*), « lignées inférieures » (Jest, 1974 : 142).

Toutefois, si on se réfère à nouveau à Louis Dumont, parler de « stratification sociale » ne semble pas adéquat non plus. Pour lui, ce concept, emprunté aux sciences naturelles, introduit des jugements arbitraires et ethnocentrés, tels que l'idée que caste et classe sociale sont des phénomènes de même nature, ou encore que la notion de hiérarchie soit « incompréhensible » (Dumont, 1966 : 55 et 270). En effet, utiliser le terme de stratification dénote une volonté de masquer l'aspect hiérarchique afin de ne pas déroger à l'idéal égalitaire qui régit nos sociétés occidentales :

« Ce qui a constitué, pour nos sociologues, le 'problème' des classes sociales, ou de la « stratification sociale », c'est la contradiction entre l'idéal égalitaire (...) et un ensemble de faits qui montrent que la différence, la différenciation tendent même chez nous à prendre un aspect hiérarchique, et à devenir inégalité, ou discrimination, permanentes et héréditaires » (Dumont, 1966 : 316).

Pour Dumont, le mot caste évoquerait une rigidité, qui n'est pas celle du Baragaon, et celui de strate apparaîtrait comme le reflet d'un ethnocentrisme, masquant l'aspect hiérarchique des *gyüpa* du Baragaon.

Pour sortir du débat, je propose donc de conserver dans ce travail le terme local de *gyüpa* bien qu'il présente lui aussi une difficulté : sa polysémie. Dawa m'explique en effet qu'en plus d'être utilisé, au Baragaon, pour faire référence aux différents groupes de *hrewo*, *phalwa* et *rigdua*, le terme de *gyüpa* est aussi employé pour désigner les divers « clans » patrilineaires au sein de ces « subdivisions sociales ». *Gyüpa* est en effet synonyme de *rütsa* (tib. *rus rtsa*), signifiant littéralement « origine de l'os ». L'« os », au Baragaon, est considéré comme provenant du côté paternel et la « chair », du côté maternel, et ce dans tous les groupes de *hrewo*, *phalwa* et *rigdua* évoqués. Les personnes appartenant au même « os » patrilineaire forment

alors un clan patrilinéaire désigné par le terme de *gyüpa* ou par celui de *rütsa* (Ramble, 1998 : 167). Les personnes appartenant à la même chair sont désignées par le terme *shartsa* (tib. *sha rtsa*, litt. « origine de la chair »). Les clans sont exogames. Charles Ramble explique ainsi qu'un mariage entre deux personnes de même « os » ou de même « chair » est considéré comme incestueux et est strictement prohibé. Néanmoins, alors que l'« os » est considéré comme un attribut durable, l'identité de « chair » est perdue plus rapidement. En conséquence, le mariage entre deux personnes partageant une même lignée matrilineaire est possible, à condition de se situer à plus de trois générations de l'ancêtre commun. Le mariage entre cousins croisés – à savoir pour ego masculin, avec la fille de son oncle maternel ou de sa tante paternelle – est, lui, possible, et traditionnellement préféré, car il n'y a de partage ni de même os ni de même chair (Ramble, 1998 : 167). Le terme de *gyüpa* a donc deux significations : d'un côté, il désigne les « statuts sociaux héréditaires et endogames » présents au Baragaon, de l'autre les « clans patrilinéaires exogames » à l'intérieur de chaque statut (Schuler, 1987 : 133 ; Ramble, 1998 : 167).

La double signification du terme *gyüpa* semble ici faire sens et l'analyse de la polysémie du terme peut, selon moi, en révéler la signification profonde, et surtout l'importance sociologique, afin de nous éclairer sur ce qu'est un *gyüpa* pour la population du Baragaon et pourquoi elle privilégie ce terme plutôt qu'un autre. A mes questions sur la hiérarchie sociale, Palgen, puis Dawa révèlent la proximité des deux significations en évoquant d'abord les clans patrilinéaires, ou *gyüpa*, avant de me parler des *gyüpa* en tant que statut social. Les deux acceptions partagent en effet un trait commun, celui de définir des ensembles où importent l'appartenance et la distinction, mais aussi les rapports inversés de consanguinité et de mariage, où dans le cas des « *gyüpa* statuts sociaux », pour qu'il y ait consanguinité, le mariage doit être endogame et dans le cas des « *gyüpa* clans », pour éviter la consanguinité, le mariage doit être exogame.

En outre, la synonymie du terme *gyüpa* avec celui de *rütsa*, l'os du clan patrilinéaire, ne me semble pas anodine. *Gyüpa*, en effet, est distingué du terme de *shatsa*, la chair maternelle, bien qu'ego hérite à sa naissance à la fois de l'os paternel et de la chair maternelle. A Tarap, au Dolpo, on observe une situation similaire à celle du Baragaon pour le terme *gyüpa*. En effet, à Tarap, le terme de *rü* signifie, lui aussi, lignée patrilinéaire, mais est, en plus, employé pour désigner les statuts sociaux héréditaires. L'idéologie prédominante au Baragaon est patrilinéaire ainsi que l'idée que « l'os est plus fort que la chair » (Schuler, 1987 : 130) et que la chair se perd plus rapidement. L'appartenance au clan est déterminée par le père, l'appartenance au statut social est déterminé par l'appartenance du père à ce statut (Schuler,

1987 : 119). Ce qu'évoque le terme de *gyüpa* est donc avant tout l'idéologie de la prédominance de la ligne paternelle. Il s'agit d'une tendance idéologique car le système comporte des « courants cognatiques sous-jacents » révélés par la préférence de mariage entre cousins croisés, qui laisse à la parenté matrilineaire, et aux sœurs du père, une place importante (Schuler, 1987 : 130). De surcroît, dans l'utilisation du terme *gyüpa*, l'aspect hiérarchique est également présent, et ce dans les deux contextes évoqués. *Gyüpa*, lorsqu'il désigne le clan patrilinéaire et non le clan maternel, évoque la supériorité de la transmission paternelle sur la transmission maternelle ; *gyüpa*, lorsqu'il indique l'appartenance à un statut social, évoque la supériorité d'un *gyüpa* sur un autre.

On le voit, les deux significations révèlent, pour la population du Baragaon, l'importance des notions d'appartenance, de distinction et de transmission. Les traductions données du terme *brgyud pa* dans les différents dictionnaires tibétains – « lignée, transmission », « origine, naissance », « génération, hérédité » (Kunsang *et al.*, 2003), « race, personne, nation » ou encore « lignée familial, ancêtre » (Das, 1902) – expriment aussi ces dimensions de transmission, d'appartenance et de distinction. Dawa, dans ses explications, m'indique également que *gyüpa* renvoie aux origines. Il m'informe que lorsqu'une personne demande : « d'où provient ton *gyüpa* ? » (dz. *khyerang gi gyüpa khane oare*), le terme de *gyüpa* à le sens d'« hérédité » (eng. « *inheritance* ») et questionne sur les origines de la famille : « d'où vient le père de ton père ? ». Ces traductions mettent ainsi en avant le caractère héréditaire et l'importance de ce qui est transmis, de ce qu'on hérite dès la naissance.

Ainsi, conserver le terme de *gyüpa* pour se référer aux statuts hiérarchiques permet de préserver la signification locale du mot en gardant en mémoire ce à quoi il renvoie : l'appartenance et la distinction, l'hérédité et la transmission, associées à l'idéologie patrilinéaire des habitants du Baragaon. Pour éviter la confusion due à la polysémie du mot *gyüpa*, je propose, dans ce travail, quand cela s'avère indispensable, de distinguer les deux significations principales en désignant, les « statuts sociaux » par le terme de *gyüpa*, et les clans patrilinéaires par le terme synonyme de *rütsa*.

G) La place de la famille d'*amchi* Yuthok dans les *gyüpa* de Dzar

A mes questions sur le positionnement de la famille d'*amchi* Yuthok dans la hiérarchie des statuts de Dzar, ses membres me répondent faire partie des « gens du commun » ou *phal-wa*. Cette position m'interroge dans le sens où Yuthok, le père de famille, est un *amchi* (ou *menpa*), un médecin, mais aussi un *ngakpa*, un spécialiste rituel, activités qui bénéficient d'un respect particulier. Je cherche à en savoir plus auprès de Dawa, toujours enclin à donner des

explications détaillées. Il m'explique qu'à Dzar, il n'y a que trois *gyüpa* (dz. *hrewo*, *phalwa* et *rigdua*) et que bien qu'ils soient une famille de *menpa* ou de *ngakpa*, ils relèvent du *gyüpa* des *phalwa*. Il précise que si on leur demande de quel *gyüpa* ils sont, ils diront qu'ils sont *phalwa*, et non : « nous sommes des *ngakpa* ». Il ajoute qu'effectivement en tant que famille de *menpa/ngakpa* ils sont légèrement plus considérés et respectés mais que le village n'est divisé qu'en trois *gyüpa* et non quatre. En revanche, précise-t-il, s'il leur est demandé de manière plus particulière leurs origines, alors ils diront qu'ils appartiennent à un *menpa gyüpa* (« lignée de médecins »), orientant la réponse, dans ce cas, vers la seconde signification du terme de *gyüpa*, la lignée patrilinéaire, ou *rütsa*. Ainsi, la famille de Yuthok est intégrée au *gyüpa* des *phalwa*, mais bénéficie d'un respect et d'un prestige plus important du fait de ses activités de médecine et de rituel. Lors de cérémonies dans le hall communautaire, Yuthok s'assiera donc avec les *phalwa* mais en « haut » de la rangée.

En ce qui concerne ses activités médicales, *amchi* Yuthok me dit que les différences de *gyüpa* ne sont pas prises en compte lorsqu'il s'agit de soigner les gens. La règle bouddhique, et *bön*, veut que l'*amchi* traite tous les êtres vivants de la même manière, et Yuthok soigne ainsi toute personne qui se présente chez lui, sans distinction. J'ai en effet pu l'observer : qu'une personne soit *hrewo*, *phalwa*, *rigdua*, *rongpa* ou même touriste occidental (dz. *goa seru*, litt. « tête jaune »), Yuthok procède de façon similaire et effectue son travail avec les mêmes gestes et la même rigueur. Les écarts de paiement observés d'un individu à l'autre sont eux liés à la richesse du patient, et non aux différences de statuts sociaux, l'*amchi* ne réclamant aucun tarif fixe pour ses consultations. Yuthok me précise toutefois que s'il se devait de faire un rituel chez une famille *sertsa*, il ne pouvait pas, pour des raisons de pollution, rester manger le repas normalement offert au *ngakpa* à la suite de son intervention. La famille *sertsa* se voyait dans l'obligation d'organiser un repas pour lui dans une autre famille.

En plus du *gyüpa*, le deuxième pilier fondamental de l'organisation du Baragaon est la résidence, ou *drongpa*.

H) La résidence : *drongpa*, *mepta*, *khaldura* et *shalunga* à Dzar

Chaque foyer d'un village du Baragaon possède un statut politique. Il peut ainsi être *drongpa*, *shalunga* ou encore *khaldura* ou *mepta*. La *drongpa* est l'unité villageoise qui a le plus d'importance dans l'organisation villageoise (Ramble, 1998 : 171). En effet, « traditionnellement, les terres de chaque village étaient contrôlées par un nombre fixe de familles, dont les propriétés ne pouvaient théoriquement pas être divisées » (Schuler, 1987 : 73). Le terme de *drongpa* ne se réfère pas à la seule maison d'habitation d'une famille mais comprend « les

terres indivisibles, les dépendances, le mobilier et les équipements, les outils, les habits cérémoniels et les ornements personnels » des habitants. Il peut également être employé pour faire référence aux habitants de la propriété (Schuler, 1987 : 73). La famille de Yuthok est propriétaire d'une *drongpa*. La *shalunga* ne concerne que les propriétés des nobles *hrewo*, et la *khaldura* est un foyer subsidiaire d'une *drongpa*. Dans ce qui suit, je reviens sur la signification de chacun de ces termes à Dzar et dans le reste du Baragaon, ainsi que sur l'organisation politique à Dzar.

D'après les dires des villageois, et notamment de *meme* Namkha, le frère cadet d'*amchi* Yuthok, Dzar comportait, à l'origine, 25 familles propriétaires ou *drongpa*, et seuls les *phalwa* roturiers possédaient des *drongpa*. Dawa me précisera plus tard que les 25 *drongpa* étaient situées à l'arrière de l'entrée principale du village de Dzar, appelée *ipi meme* (litt. « vieille femme, vieil homme ») ou *geko* (tib. *rgyal sgo*, litt. « portail ») (cf. Carte 8) et étaient sous l'égide des nobles *pönpo* de Dzar.

A mes questions sur les *drongpa* de Dzar, Namkha m'expliqua, avec son habituelle loquacité, qu'aux *drongpa* étaient, et sont toujours, associées, un certain nombre de droits et d'obligations. Il leur incombait par exemple de fournir un chef de village (dz. *genpa* ; tib. *rgan pa*), ainsi que des adjoints (dz. *rolo* ; tib. *rol po*), mais aussi de chanter aux cérémonies : « tout ce qu'il fallait faire, les *drongpa* devaient le faire ». En outre, ajouta-t-il, les *drongpa* avaient, par roulement, le droit d'obtenir de l'eau pour l'irrigation des champs.

Les foyers *drongpa* devaient également payer des taxes et fournir des travailleurs pour les projets collectifs, donner le second de trois fils ou la seconde de trois filles comme moine (dz. *trawa*) ou nonne (dz. *jomo*)⁸², soutenir l'entretien des temples du village et chaque année donner du grain, de l'huile et du beurre pour les rituels religieux (Schuler, 1987 : 73). Aujourd'hui, le statut de propriétaire de *drongpa* s'est détaché de celui de l'appartenance à un *gyüpa*. Ainsi, à Dzar, toute maison, m'expliqua Palgen, est, depuis environ 25 ans, considérée être une *drongpa*. Les maisons de nobles *hrewo*, appelée *shalunga*, qui, à l'origine, récoltaient les taxes au village pour en donner une partie au roi de Lo et aux dirigeants de Katmandou, doivent ainsi adopter les obligations associées au statut de *drongpa*. Il en est de même pour les habitations subsidiaires des *drongpa* habitées par des frères cadets souhaitant se marier ou vivre de manière indépendante, appelées *khaldura* (tib. *kha 'thor ba*, litt. « dispersé »). Au même titre que les autres *drongpa*, ces ménages payent les taxes villageoises, dont celle de moine (à savoir envoyer le second né d'une fratrie au monastère), fournissent de la main

⁸² L'enfant désigné est envoyé dans le monastère rattaché à son village (cf. *supra*).

d'œuvre collective, et participent aux assemblées villageoises. *Meme* Namkha me confirma également que les *shalunga* et les *khaldura*, auparavant exempts de telles obligations, participent aujourd'hui aux assemblées villageoises. A présent, précisa Palgen, on ne désignera plus ces ménages par le terme de *shalunga* ou de *khaldura* mais par celui de *drongpa*. Le terme de *mepta* (tib. *me*, « feu », *khral*, « taxe »), dit-il, peut également être employé comme terme proche de celui de *drongpa*, et signifie « maison dans laquelle on allume un feu », ou ce que l'on peut traduire par « foyer ». Néanmoins, le terme de *mepta* ne sera pas utilisé pour désigner la famille de l'habitation, comme peut le désigner le terme de *drongpa*. Dawa expliqua que le nombre de *drongpa* a beaucoup augmenté à Dzar, puisqu'il y en a aujourd'hui 57 et non plus 25. Les artisans ont également acquis, petit à petit, des terres et des champs et sont devenus l'équivalent de propriétaires de *drongpa*. En réalité, le nombre de *drongpa* ou *mepta* a diminué ces dernières années, puisque, me dit-on, il fut un temps où on comptait 70 foyers à Dzar. La raison de cette diminution provient du fait que certains héritiers décidèrent de ne pas vivre au village et ainsi de ne pas user des droits et obligations que confère une *drongpa*.

Les *drongpa* du village de Dzar sont divisées en quatre groupes (tib. *ru*), chacun nommé en fonction des familles nobles *pönpo* dirigeantes par le passé :

- 1) le « groupe du fort » (dz. *deti ru*)
- 2) le « groupe du palais du haut » (dz. *sinkhang nya ru*)
- 3) le « groupe du palais du bas » (dz. *sinkhang og ru*)
- 4) le « groupe du palais du milieu » (dz. *sinkhang charcha ru*)

Les deux premiers groupes dépendent du même clan *rütsa*. De manière similaire, les deux derniers groupes dépendent du même *rütsa*. Par souci de rapidité, il est généralement dit que chaque groupe est constitué de 14 *drongpa* (dz. *chubshi chubshi*). Ils peuvent néanmoins comporter une ou deux maisons de différence, à savoir un groupe de 14 *drongpa*, un groupe de 13 et deux groupes de 15, par exemple. Chaque *ru* possède un *nierwa* (tib. *gnyer pa*), ou « gestionnaire du stock », chargé de vérifier les dépenses villageoises, de prélever les taxes, de donner les amendes, ou encore de vérifier s'il y a des absents lors des *meetings* obligatoires. Les *nierwa* changent chaque année par roulement, et chaque maître de *drongpa* devra endosser ce rôle. En plus des quatre *nierwa*, quatre *chiwa* (tib. *spyi ba*) sont désignés, intervenant également par roulement. Le *chiwa* est l'intendant qui devra gérer la nourriture et l'alcool pour tout son groupe (dz. *dapa*⁸³) pendant les festivals importants, tels que celui marquant la fin de la moisson, le Yartung.

⁸³ Le terme de *dapa* pour « groupe » s'emploie lorsqu'il s'agit de souligner l'aspect festif du groupe. *Ru* reste réservé pour désigner le groupe de travail.

C'est le fils aîné qui est à la tête de la *drongpa*, et dans le cas d'un mariage polyandre, ce sera le frère aîné. Ce dernier joue un rôle politique important dans la communauté. En effet, les hommes responsables de chaque *drongpa* (dz. *drongpa dagpo*) se réunissent lors d'assemblées villageoises afin d'aborder les affaires relatives au village. Lors de mon séjour en 2016, les sujets abordés concernaient notamment les nobles habitants de Dzar qui restaient vivre à Katmandou et ne prenaient plus aucune responsabilité au village. Les villageois souhaitaient trouver un accord avec eux et notamment augmenter l'amende de 500 roupies (jugée trop faible) qu'il leur faut payer s'ils ne se présentent pas à un festival. Un autre sujet avait trait à la station de jeep située à Ranipowa. Les villageois de Dzar souhaitaient la placer entre les deux villages afin de pouvoir également bénéficier des profits générés.

I) La transmission d'une *drongpa* au Baragaon

Sydney Schuler qui a travaillé sur la propriété au Baragaon explique qu'idéalement, les *drongpa* restent « intacts de génération en génération ». En effet, la règle veut qu'une fratrie épouse une femme dans un mariage polyandre et que l'aîné de leurs enfants hérite de l'autorité et du contrôle sur la *drongpa*. Lorsqu'il atteint l'âge de se marier, une belle fille (dz. *nama*) est introduite dans la maison, qui épousera à son tour tous les frères présents (sauf le second qui deviendra moine). Une fois son fils marié, le père peut lui transmettre le statut et les responsabilités de la *drongpa* quand il le souhaite. Généralement, il le fait lorsqu'il atteint la soixantaine, période souvent marquée par une cérémonie (dz. *tharchang*) célébrant le passage à un grand âge. Si une *drongpa* n'a qu'une seule fille, alors on procède à un mariage uxorilocal et le beau-fils (dz. *magpa*) partage la propriété avec sa femme (Schuler, 1987 : 74-75).

Néanmoins, en pratique, la division de *drongpa* reste courante. En effet, le mariage polyandre n'est qu'une des formes de mariage possible, et est de moins en moins pratiqué. Les autres formes d'organisation familiale, comme le mariage monogame, suscitent des modes différents de transmissions de biens (Schuler, 1987 : 81). Schuler en donne certains exemples de configurations familiales particulières : « untel ne s'est pas bien entendu avec son père ou son frère », « la femme de X s'est disputée avec sa mère », « Y est restée avec son père veuf au lieu de se marier car ses frères ne voulaient pas s'en occuper », « Z était un moine mais avait une bonne relation avec son frère aîné qui lui a donné une grande part de la propriété quand il a décidé d'abandonner ses vœux pour se marier », etc. Le modèle de succession peut ainsi être facilement modifié par les dons effectués entre frères et sœurs ne respectant pas

l'idéal de transmission de la totalité de la propriété de frère aîné en fils aîné (Schuler, 1987 : 88).

Dans le cas d'une configuration familiale alternative au modèle idéal exposé, la *drongpa* peut alors se scinder, ce qui mène à la création de *khaldura* ou de *mepta*.

J) Les khaldura et mepta dans le reste du Baragaon

Alors que le fonctionnement de la *drongpa* est assez similaire dans le Baragaon, les termes de *khaldura* ou de *mepta* peuvent recouvrir diverses significations.

Mepta en plus de désigner un foyer, peut également désigner des foyers dépourvus de terres, habités par des personnes dépendantes d'une *drongpa*. Une partie de la maison principale est ainsi habitée par des parents du propriétaire. Il peut s'agir de parents d'une *drongpa* qui se retirent de la vie publique, auquel cas le foyer se nommera *gentshang* (tib. *rgan tshang*), « logement des aînés », ou encore d'une sœur non-mariée ou divorcée qui revient dans la maison parentale, dans ce cas le foyer est appelé *phorang-morang* (tib. *pho rang mo rang*), « homme/femme seul(e) » (Ramble, 1998 : 170).

Les *khaldura* désignent souvent, comme à Dzar, les foyers de « frères cadets qui se sont détachés d'un mariage polyandre pour se marier en monogamie, et qui cultivent des terres d'emprunt ou exploitent des terres comme métayers » (Schuler, 1987 : 76 ; Ramble, 1998 : 170). Le terme de *khaldura* implique un certain degré de pauvreté et une position inférieure bien qu'il soit toujours possible pour ses habitants d'acquérir des richesses et du prestige. *Khaldura* est également utilisé à Kag pour désigner une *drongpa* qui a peu ou pas de terres, et peut parfois désigner une habitation abritant des personnes âgées ou un propriétaire solitaire. Néanmoins, le terme de *khaldura* ne sera employé seulement s'il y a un homme parmi les résidents (Ramble, 1998 : 171).

K) L'organisation politique à Dzar

Chaque année, à Dzar, et dans la plupart des villages du Baragaon, sont désignés un ou plusieurs chefs de village ainsi que des assistants. A Dzar, deux chefs de village (dz. *genpa*), quatre adjoints (dz. *rolo*) et un secrétaire (dz. *drongyig*) sont désignés parmi les hommes propriétaires de *drongpa*.

Namkha expliqua que pour être nommés, les hommes doivent avoir entre 18 et 60 ans. Auparavant, ajouta-t-il, si une *drongpa* comportait quatre ou cinq hommes, chaque membre était comptabilisé à chaque tirage et se devait, un jour ou l'autre, de devenir *genpa* ou *rolo*. Il y avait alors plus de chance pour que la responsabilité incombe à une même *drongpa* plu-

sieurs années de suite ou de manière plus fréquente. Aujourd'hui, précise Namkha, seul un membre par famille est éligible. Chaque *drongpa* est comptabilisée et non plus chaque membre masculin de la *drongpa*. De plus, les *shalunga* et *khaldura* sont aujourd'hui intégrées au système.

Au sein de la famille tirée au sort, c'est l'homme maître de maison qui est alors obligé de gérer les différentes tâches qu'implique le travail de *genpa*. Une même famille peut être tirée au sort deux années de suite lors de la première des deux grandes assemblées villageoises annuelles ayant lieu les quatrième et neuvième mois du calendrier tibétain. Il arrive qu'un maître de maison ne soit pas présent au village, c'est alors son fils aîné ou son fils cadet qui doit prendre les rênes. Cela peut même incomber à la femme si personne d'autres n'est présent ou est dans l'impossibilité de prendre la responsabilité. Lors de mon second séjour, un des hommes tirés au sort était trop vieux et malade pour endosser le rôle de *genpa*, c'est alors Palgen, un cousin de sa famille, qui s'est proposé, sans oublier de demander à la famille, une somme d'argent en contrepartie. Le second *genpa* appartenait à la famille noble du « palais du haut », *sinkhang nya*. Les deux *genpa* décidèrent de coopérer pendant un an. Si les deux *genpa* n'ont pas d'affinité (dz. *me cham na*), ils peuvent décider de diviser l'année en deux, exerçant leur rôle de chef six mois chacun. Ils étaient accompagnés de quatre adjoints, appartenant à des familles différentes et également tirés au sort.

Pendant un an, les *genpa* œuvrent à la bonne marche du village par des rituels obligatoires pour les déités protectrices du village (dz. *sang kor* ; tib. *bsang dkor*), la récolte de taxes, la prescription d'amendes, le rôle de médiateur en cas de conflits, l'imposition du respect des limites des terres de chacun, les décisions concernant le début des moissons ou les tours d'irrigation. Par exemple, un jour de début mai, trois chevaux appartenant au hameau de Ranipowa se sont enfuis sur les terres de Dzar. Le propriétaire de ces chevaux perçut alors une amende de 200 roupies⁸⁴ par cheval échappé. S'il s'agit de vaches, l'amende est de 100 roupies⁸⁵, et s'il s'agit de *dzopa*, elle est de 50 roupies⁸⁶. Chaque village possède ses propres règles. Ainsi, Ranipowa prélèvera 200 roupies si une *dzopa* de Dzar se retrouve sur ses terres. Les taxes, elles, sont prélevées directement chez l'habitant par le chef et ses assistants. Un autre jour de mai, le *genpa* part ainsi prélever la taxe sur les vaches chez chaque famille. Pour chaque vache, hormis les veaux, la famille doit pourvoir 100 roupies. L'argent est ensuite reversé aux deux bergers (dz. *tsiu* ; tib. *rdzhi bo*), qui amènent, à tour de rôle, paître le trou-

⁸⁴ Environ 1,50 euros.

⁸⁵ Environ 80 centimes d'euros.

⁸⁶ Environ 40 centimes d'euros.

peau chaque jour sur les hauteurs. Avec Palgen, le chef du village, et ses deux assistants nous passons dans chaque maison, sans en franchir le seuil, pour y demander l'argent. Une fois la somme versée, le secrétaire note sur un cahier que la taxe a bien été payée. D'après Palgen, certains villageois mentiraient sur leur nombre de vaches afin d'économiser quelques roupies.

3.2.4. LES MARIAGES

Au Baragaon, les mariages doivent être préférentiellement effectués au sein du même *gyüpa*, ou statut hiérarchique, mais en dehors du *rütsa*, ou clan patrilinéaire, d'ego.

La filiation du Baragaon est bilinéaire avec les *phasen* (« parents patrilatéraux ») d'une part et les *masen* (« parents matrilatéraux ») de l'autre. Néanmoins, une préférence existe pour la patrilinéarité. En effet, les biens sont hérités principalement de père en fils et la résidence est généralement virilocale (la nouvelle mariée vient s'installer dans la famille de son mari) (Schuler, 1987 : 128). Dans certains cas, si une famille ne comporte pas de fils héritier, l'homme peut s'installer dans la maison de la femme, et il héritera des biens de son beau-père. L'uxorilocalité est moins fréquente et souvent sujette à moquerie de la part des villageois envers le jeune marié (tib. *mag pa*) car il endosse, pour eux, le rôle de la femme.

Le mariage est un événement triste pour la famille de la femme et des larmes sont versées par la mariée et sa famille. Par ailleurs, la famille de l'épouse n'est pas autorisée à assister aux festivités après le rituel, car elle ne peut célébrer le fait d'avoir « perdu » une fille. Une fois mariée, la nouvelle bru (dz. *nama* ; tib. *mna ma*) tient le rôle de maîtresse de maison. Les tâches domestiques lui incombent (cuisiner, entretenir la maison, s'occuper des enfants, tisser, traire les vaches, etc.), mais aussi les activités extérieures, telles que le travail des champs, qu'elle partage avec les hommes. Elle est par ailleurs chargée d'organiser la maisonnée, d'indiquer les tâches agricoles de chacun et de surveiller le comportement des hommes de la maison. La bru doit travailler dur. C'est à sa capacité de travail qu'elle sera jugée par les autres membres de la maison et par les villageois. Par le passé, une bru qui ne fournissait pas assez de travail pouvait être expulsée du village. De nos jours, elle est « seulement » critiquée et mal considérée. Le divorce est, quant à lui, très rare, car les familles des deux parties essaieront d'arranger la situation avant d'arriver à une telle extrémité.

A) Les mariages préférentiels

Alors que pour ego, ses *phasen* sont vus comme un groupe exogame, ses *masen* comportent des époux ou épouses préférentiels, à savoir les cousins ou cousines croisés. Comme indiqué plus haut, l'os du père (dz. *rütsa*) prédomine sur la chair de la mère (dz. *shartsa*). Ainsi,

font partis des *phasen* d'ego, les cousins parallèles – les enfants du frère du père – mais pas les cousins croisés – les enfants de la sœur du père (dz. *ani*, « tante paternelle »). Ces derniers appartiendront au *phasen* de leur propre père. En contraste, font partis des *masen* d'ego les cousins croisés – les enfants du frère de la mère (dz. *ashang*, « oncle maternel ») – mais pas les cousins parallèles – les enfants de la sœur de la mère – car ces derniers appartiendront au *phasen* de leur propre père. Comme l'indique Schuler, ainsi que les villageois de Dzar, les cousins croisés sont pour ego des époux ou épouses de choix car n'appartenant pas à leur *phasen* (cf. Schéma 2). Ainsi, la tante paternelle *ani* peut être la femme de l'oncle maternel *ashang*, et dans ce cas, le mari de la sœur du père s'appellera *ashang*. Néanmoins, si son mari provient de l'extérieur, il sera appelé *awu*. De même, si la femme du frère de la mère n'est pas la sœur du frère *ani*, elle sera appelée *neyney* (cf. Schéma 3) (Schuler, 1987 : 129-130).

Un autre point intéressant concerne la terminologie de référence utilisés entre cousins parallèles et croisés. Ils se désignent en effet avec les termes de frères et sœurs (dz. *ajo*, « grand frère » ; *no*, « petit frère » ; *iji*, « grande sœur » ; *numu*, « petite sœur »). Les distinctions terminologiques sont ainsi effectuées par référence à la génération au-dessus : ego peut se marier à son cousin ou à sa cousine si un de ses parents est *ashang* ou *ani* (Schuler, 1987 : 130). C'est pourquoi ce type de mariage est parfois appelé mariage *ani-ashang*.

Le mariage entre cousins croisés est préféré, surtout dans le *gyüpa* des nobles comportant peu de membres, car il permet d'éviter les intermariages avec les membres d'autres *gyüpa*. Sidney Schuler fait remarquer qu'effectivement les nobles sont ceux qui favorisent le plus le mariage entre cousins croisés. Suivent les roturiers, puis les artisans (Schuler, 1987 : 130-131).

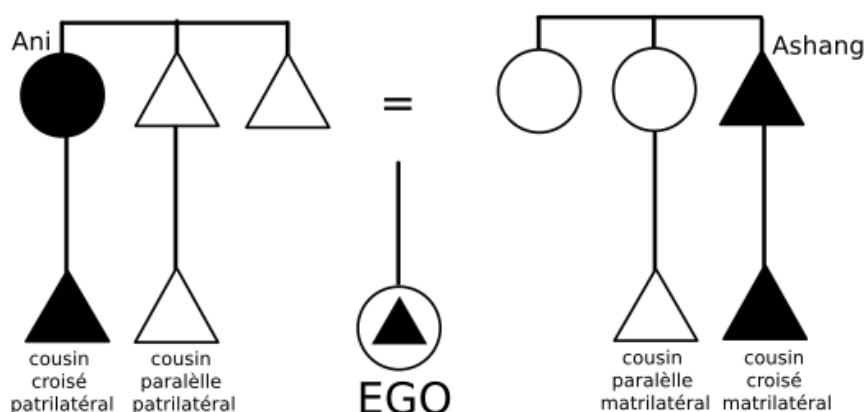


Schéma 2 : Schéma représentant les cousins parallèles et croisés (Vignon, 2021)

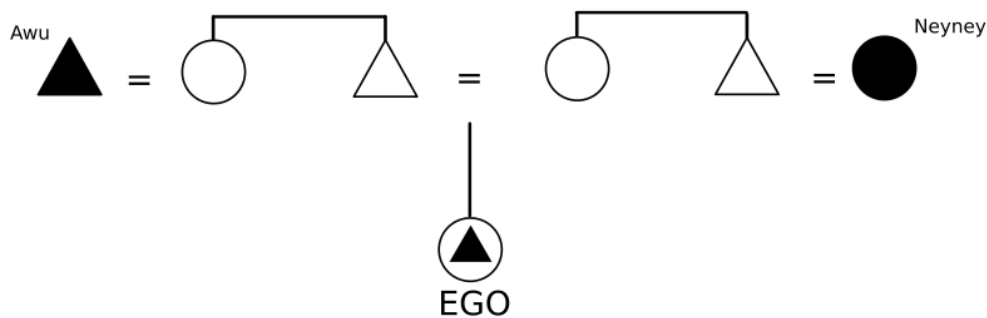


Schéma 3 : Le mari de la sœur du père appelé awu, et la femme du frère de la mère appelée neyney (Vignon, 2021)

B) Les différents types de mariage

La femme de Nyima, Kunga, originaire du village de Lubrak, m'a un jour raconté son mariage. Un matin, alors qu'elle était assise par terre dans la cuisine pour couper des oignons et des poivrons, elle me dit s'être mariée à 21 ans sans en avoir eu le choix, forcée par ses parents. Elle ajouta qu'elle ne connaissait pas son futur mari, ne connaissait rien aux hommes et n'était encore qu'une enfant. Pour rien au monde, à ce moment-là, elle ne souhaitait quitter sa famille, d'autant qu'elle n'aimait pas le village de Dzar. Sous la pression familiale et sociale, elle finit néanmoins par accepter. Elle précisa que, de nos jours, les temps avaient changé et que les gens se mariaient par amour. Je lui demandai naïvement si aujourd'hui elle aimait son mari. Sa réponse fut indirecte car elle me dit être heureuse d'avoir deux enfants.

Le mariage arrangé, tel que Kunga l'a vécu, est l'une des trois méthodes traditionnelles utilisées pour contracter un mariage. Dans ce type de situation, c'est la famille de l'homme qui fait le premier pas et la future mariée a, idéalement, une attitude passive face à la situation, ne pouvant pas aisément aller à l'encontre de l'avis de ses parents.

Il y a traditionnellement deux autres façons de contracter un mariage : la fuite et le rapt. Mais il faut noter qu'aujourd'hui, comme l'indique Kunga, le mariage par amour devient de plus en plus une norme.

Le mariage par fuite est celui qui est le moins prestigieux. Il laisse en effet une chance aux personnes pouvant difficilement se marier, telles que les orphelins, enfants illégitimes ou immigrés, et permet d'éviter aux époux peu fortunés les dépenses de la célébration du mariage. Les mariages par fugue sont aussi une manière de revendiquer pour un jeune homme ou une jeune femme sa préférence par rapport à celle de ses parents, de briser un engagement déjà pris, en payant toutefois une compensation (Schuler, 1987 : 141).

Par le passé, le mariage par rapt était également pratiqué. A Dzar, deux versions m'ont été racontées, basées sur des souvenirs parfois imprécis. La première relate que si un homme demande la main d'une jeune fille à ses parents et qu'il obtient un refus, il se rendra chez elle pendant la nuit pour l'enlever et la conduire chez le chef du village afin d'obtenir sa protection. Le lendemain, lorsque le père viendra réclamer sa fille et se battre contre le jeune homme, le chef l'en empêchera et le père sera dans l'obligation d'accepter le mariage. La seconde version raconte qu'un jeune homme peut se rendre avec deux ou trois amis chez la jeune fille convoitée pour l'enlever et la garder chez lui pendant trois jours. À la suite de ces trois jours, la fille doit donner sa décision tout en sachant que si elle refuse les fiançailles, la honte s'abattra sur sa famille et plus aucun homme ne voudra l'épouser.

Sidney Schuler explique de manière plus précise le mariage par rapt, encore d'actualité lors de ses recherches : un homme avec l'aide de quelques amis, se rend à cheval chez la femme convoitée et s'introduit dans sa maison une fois que tout le monde est endormi. Certains vont retenir la famille, pendant que d'autres cherchent la jeune femme, la sortent de la maison et l'emmènent à cheval. La captive est ensuite amenée dans la maison de quelqu'un de puissant au village, soit le chef de village, soit un noble important. Elle est alors séquestrée dans une pièce obscure avec son ravisseur pour trois jours. Si la femme est une *pönpo* et son prétendant un *phalwa*, ou si elle est nonne, elle ne sera séquestrée qu'un seul jour. La jeune fille sera revêtue de vêtements apportés par son ravisseur, et poussée, voire forcée, à se comporter comme une épouse normale (manger de la nourriture, boire de la bière et se soumettre aux avances sexuelles de son potentiel futur mari). Le matin suivant, les parents proches de la captive se rendent à la maison pour exprimer leur colère en jetant des pierres ou en cassant la porte, etc.⁸⁷ Le mari potentiel, pour sa part, essaie de séduire la jeune femme pour qu'elle accepte au mariage. Le troisième jour, les proches de la jeune fille reviennent et deux ou trois femmes sont autorisées à entrer. Les femmes demandent alors à la captive : « est-ce que tu l'aimes ? ». Si elle a décidé de l'épouser, elle ne répond rien et se prosterne aux pieds des femmes par humilité, qui répondent par des insultes envers la jeune fille et ses ravisseurs. Puis, elles rejoignent les parents restés dehors, qui lui interdisent de revenir à la maison. Si elle décide, au contraire, de ne pas l'épouser, elle sera escortée en procession chez elle par ses proches triomphants, mais insultée par la famille du ravisseur (Schuler, 1987 : 142-146).

Il est légitime de se demander la raison d'une telle méthode de mariage. D'après Schuler, ce type de mariage est également une manière de laisser la porte ouverte à des mariages hy-

⁸⁷ Les droits et les responsabilités associés avec ces attaques sont clairement établies. Seuls les parents proches ont le droit de causer des dégâts (Schuler, 1987 : 144).

pogamiques. Parfois, la capture est en effet une simple mise en scène pour éviter un mariage par fugue. Ainsi, dans le cas d'un mariage qui serait hypogamique, entre une femme noble *pönpo* et un roturier *phalwa* par exemple, la fugue peut mener la jeune fille à avoir de très mauvais rapports avec sa famille d'origine, qui peuvent mettre des années à se restaurer. Néanmoins, si la jeune fille est capturée, ses parents ne seront pas rendus responsables par la communauté. Ils afficheront leur désaccord lors des trois jours de captivité, et ne perdront aucun prestige (Schuler, 1987 : 148-149). Ainsi, « bien que le mariage par capture révèle, dans certains cas, l'ascendance de l'homme sur la femme, il permet également aux femmes de faire valoir leur préférence personnelle, de prendre des décisions non conventionnelles sans sacrifier leur prestige social ni couper les liens avec leur famille » (Schuler, 1987 : 150).

C) La place de la femme

Comme indiqué précédemment, les femmes fournissent une quantité de travail très importante à la maison, mais aussi dans les champs avec les hommes. Un de mes interlocuteurs m'expliqua également que les formules de politesse sont moins utilisées pour les femmes que pour les hommes car celles-ci sont considérées comme inférieures. Seules les femmes nobles vont être adressées en termes respectueux.

Cette division hommes/femmes m'a frappé pour la première fois lors des festivités ayant lieu dans le hall communautaire. Alors que les hommes restaient au premier étage à festoyer, s'amuser et boire de l'alcool ou du thé, les femmes étaient rassemblées dans l'ombre de la cuisine du rez-de-chaussée et s'affairaient à préparer les plats. Le service était réalisé exclusivement par des femmes pour les hommes et les invités. Au moment des repas, elles commençaient par servir les hommes avant de prendre leur propre repas dans la cuisine. Bien que frappante, il convient toutefois de nuancer cette différence de traitement constatée au premier abord : il est en effet fréquent que l'homme n'ose pas se rendre dans la cuisine, surtout seul, par peur des représailles féminines. Lorsqu'elles sont entre elles, les femmes sont en effet très joueuses et si un homme seul se présente, il n'est pas rare qu'il reçoive des taquineries, des moqueries ou qu'il se voie retirer son pantalon par jeu. Plusieurs hommes m'ont dit craindre de pénétrer seul dans la cuisine ou dans des rassemblements de femmes, non sans préciser que les femmes les plus âgées étaient les plus inconvenantes.

Cette place de la femme est conservée dans la maisonnée familiale. Le rôle de maître de maison, qui doit se rendre aux assemblées villageoises et garantir les finances de la famille, est assumé par le père ou le fils aîné. Cependant, lorsqu'il s'agit de dicter à chacun ce qu'il doit faire de sa journée, à quelle heure il doit rentrer ou se coucher, voire de gérer l'argent, la

femme règne en maître dans la maison. Les femmes ont généralement bénéficié d’une éducation moins approfondie que les hommes et si une femme appartient à une famille de médecins *amchi*, ou de spécialiste rituel *ngakpa*, il est peu probable qu’elle puisse exercer ces rôles, à moins d’être la seule héritière. Malgré l’idéologie patrilinéaire dominante, Hofer et Fjeld ont en effet observé, sur leurs terrains en Région autonome du Tibet, que les femmes nées dans des lignées médicales pouvaient également hériter de la connaissance médicale et la transmettre à leurs enfants (Fjeld et Hofer, 2010 : 181 ; Hofer, 2018 : 36). Au Baragaon, je n’ai toutefois ni rencontré, ni entendu de récit concernant une transmission non formelle du savoir *amchi* à une femme.

Depuis une vingtaine d’années, le village de Dzar valorise les femmes à travers le développement de la production de jus de baies d’argousier (eng. *seabuckthorn juice*), poussant aux alentours du village. Pour fabriquer et vendre ce jus aux proches villages, Dzar élit dix femmes pour trois ans. Développée par des étrangers et un villageois, cette initiative a pour but de mettre en avant les femmes de Dzar dont la notoriété s’est accrue dans les environs, ce jus étant très prisé. Certaines femmes me confient néanmoins que cette activité, pour valorisante qu’elle soit, vient s’ajouter aux nombreuses tâches déjà obligatoires et donc amène toujours plus de travail.

De nos jours, les possibilités d’éducation et d’emplois sont plus importantes pour les plus jeunes et les parents optent généralement pour la scolarisation de leurs enfants, filles et garçons, espérant ainsi pouvoir les envoyer à l’étranger, avec l’idée qu’ils pourront s’enrichir plus aisément.

3.3. Synthèse

Le détour par ce chapitre de contextualisation permet de replacer la famille d’*amchi* Yuthok, et de son fils aîné *amchi* Nyima, dans les logiques sociale, économique et politique villageoises et régionales. Leurs pratiques médicales et rituelles sont en effet prises dans ces logiques, ce qui sera particulièrement visible dans les analyses des récits de vie des membres de la famille de Yuthok au chapitre 7. Il a ainsi été possible de comprendre où la famille se positionne dans le système de la hiérarchie de statuts à Dzar, qui compte trois niveaux hiérarchiques, les nobles, les roturiers et les artisans, que j’ai proposé de désigner avec le terme émique de *gyüpa*, et non les appellations de « castes » ou « strates ». Ces trois *gyüpa* sont complétés par le *gyüpa* des lamas, en seconde position, présent dans d’autres villages du Baragaon. Yuthok et sa famille sont ainsi des roturiers, mais bénéficient d’un prestige supérieur en raison de leur statut d’*amchi* et de *ngakpa*.

En plus du système de *gyüpa*, le deuxième pilier fondamental de l'organisation sociale du Baragaon est la résidence, et notamment l'unité villageoise *drongpa*, qui désigne la maison d'habitation d'une famille, ses terres indivisibles, ses dépendances, ses équipements, et parfois les habitants de la propriété. Elle est associée à un certain nombre de droits et d'obligations, tels que fournir un chef de village et des adjoints. Bien que ces obligations leur incombent traditionnellement à elles seules, aujourd'hui les autres unités résidentielles, comme la *shalunga* ou la *khaldura* doivent aussi les remplir. Le fils aîné, ou le frère aîné dans le cas d'un mariage polyandre, est à la tête de la *drongpa* et occupe un rôle politique important dans la communauté, tel que la participation aux assemblées villageoises. Il doit également garantir les finances de la famille. Cependant, lorsqu'il s'agit de dicter à chacun ce qu'il doit faire de sa journée ou gérer l'argent, l'épouse règne en maître dans la maison. La femme n'a, en revanche, que rarement des responsabilités politiques et a souvent bénéficié d'une éducation moins approfondie que les hommes, ses activités concernant les travaux domestiques et agricoles et parfois la vente de vêtements en Inde. De nos jours, les parents financent généralement l'éducation de leurs fils et filles. D'autres évolutions ont eu lieu, comme les mariages d'amour de plus en plus fréquents, en contraste avec les mariages arrangés, par fuite ou rapt, qui sont, eux, de moins en moins courants. Les mariages polyandres, comme ce fut le cas de Yuthok, qui épousa avec son frère cadet, la même femme, Mentok, sont eux aussi en diminution.

On a également pu observer que la pratique de l'agriculture prenait une place importante à Dzar, malgré un certain déclin et la réduction de la main d'œuvre disponible, liés aux nombreuses migrations économiques, non plus seulement en Inde pendant l'hiver, mais dans des pays occidentaux, et ce pendant de longues années. En parallèle, d'autres activités économiques ponctuelles se sont plus récemment développées, telles que la collecte et la vente de *yarsagumbu*.

Après avoir clarifié ces éléments de contexte, je propose à présent de regarder de plus près les pratiques de la lignée d'*amchi* de Dzar, dans une logique de comparaison des pratiques entre les deux générations d'*amchi* Yuthok et d'*amchi* Nyima. Dans ce cadre, je commence par décrire les pratiques non formelles de Yuthok, en particulier ses pratiques rituelles.

Partie II. Transmissions et pratiques de la médecine tibétaine des *amchi* népalais

Chapitre 4 – Pratiques non formelles de la médecine tibétaine au Mustang

Chapitre 5 – Pratiques hybrides de la médecine tibétaine au Mustang et en France

Chapitre 6 – Transmissions et pratiques formelles de la médecine tibétaine au Népal

Chapitre 7 – Analyses des évolutions des transmissions et des pratiques de la médecine tibétaine au Népal

Partie II.

Transmissions et pratiques de la médecine tibétaine des *amchi* népalais

Chapitre 4 - Pratiques non formelles de la médecine tibétaine au Mustang

Le présent chapitre décrit et analyse les pratiques médicales et rituelles de l'*amchi* et spécialiste rituel *ngakpa* Yuthok, huitième descendant de sa lignée médicale et senior de la famille qui m'hébergea lors de mes terrains en 2016 et 2017. D'une manière générale, indique Schrempf, la lignée, ou *gyüpa* (tib. *rgyud pa*), implique « une continuité ininterrompue (...) et assurant non seulement la transmission de la substance 'os' (*rus*)⁸⁸, l'héritage, le statut et l'autorité au sein d'une famille ou d'un clan, mais aussi souvent certains types de connaissances spécialisées ». La transmission en lignée *gyüpa* « de maître à disciple, de père en fils ou d'oncle à neveu (...) est le pilier traditionnel de tous types de connaissances spécialisées de la culture tibétaine » (Schrempf, 2007 : 96). Au Baragaon, l'activité médicale d'une lignée d'*amchi* peut être interrompue sur une ou plusieurs générations. Toutefois, il reste possible de parler de « continuité » dans le sens où la pratique *amchi* peut être reprise malgré la coupure et toujours bénéficier de la légitimité apportée par la lignée. La transmission au travers de lignées médicales et religieuses fut très répandue au Tibet, en parallèle de l'existence d'institutions monastiques plus formelles.

Yuthok apprit la médecine avec son père dans un cadre de transmission de ce type, que je nomme non formel, et que nous évoquerons plus amplement au chapitre 7. Dans ce qui suit, je me focalise sur les pratiques médicales et rituelles de Yuthok, telles que je les ai observées lors de mes séjours au village de Dzar. Je mets tout particulièrement l'accent sur la spécificité rituelle de sa pratique, qui en fut une part importante, et notamment sur la conduite d'un rituel d'expulsion (tib. *zlog*) : le rituel du *shedok* (tib. *gshed zlog*) ou de l'« expulsion de l'ennemi ». Je décris et analyse le rituel tel que je l'ai observé lors de mon terrain à Dzar, avec à l'appui un film de ce rituel réalisé à Lubrak, ainsi que deux versions du texte qui lui est relié.

4.2. Les pratiques thérapeutiques de Yuthok

Yuthok, âgé de 74 ans, est le huitième *amchi* de sa lignée, au sein de laquelle tous les fils aînés apprirent la médecine et les pratiques rituelles avec leur père, dans une transmission à dimension non formelle, c'est-à-dire fortement ancrée dans les activités de la vie sociale. Yuthok commença en effet à apprendre l'alphabet tibétain à l'âge de six ans, tout en surveillant le bétail familial. A l'âge de 15-16 ans, il entra en retraite méditative (tib. *mtshams*) dans le temple (tib. *mchod khang*) de la maison pour une durée de trois ans et trois mois pour obte-

⁸⁸ Cf. Chapitre 3.

nir le statut de *ngakpa* (dz. *sngags pa*), spécialiste de rituels non monastique (cf. *infra*). Il ne commença à apprendre réellement la pratique d'*amchi* (consultations, cueillette et production de médicaments) qu'à l'âge de 18-19 ans. Malheureusement, son père mourut alors que Yuthok n'avait que 25 ans, ce qui laissa ce dernier avec un apprentissage non achevé mais devant malgré tout pratiquer pour la communauté. Il lui fallait, de surcroît, subvenir aux besoins de sa famille par des activités de commerce et le travail aux champs. Son frère cadet, avec lequel il épousa Mentok dans un mariage polyandre, fut d'une aide financière précieuse puisqu'il avait le commerce comme activité principale. La pratique médicale et rituelle de Yuthok fut, à l'image de son apprentissage, très intégrée au reste de la vie sociale et insérée dans le tissu relationnel local. Lorsque le fils aîné de Yuthok, Nyima devint *amchi*, Yuthok, âgé de 60 ans environ, joua un rôle secondaire comme médecin dans le village. Ce fut Nyima qui géra les patients et créa un cabinet au rez-de-chaussée de la maison. Toutefois, Yuthok garda son rôle principal de *ngakpa*, spécialiste de rituels non monastique – Nyima n'ayant pas effectué la retraite méditative nécessaire à l'obtention de ce statut. Il arrive toutefois à Yuthok de recevoir encore certains patients en consultation médicale, notamment lorsque Nyima est absent. Dans ce qui suit, je souhaite d'abord m'interroger sur le lien entre médecine et religion dans le cadre des pratiques thérapeutiques tibétaines, avant d'exposer au lecteur les pratiques actuelles de Yuthok, en me focalisant principalement sur son activité de *ngakpa* qui constitua l'essentiel de sa pratique lors de mes séjours. Nous reviendrons sur les questions de transmissions, ainsi que sur les détails de la vie de Yuthok et des membres de sa famille dans le chapitre 7.

4.2.1. ENTRE « RITUEL » ET « MEDECINE »

Yuthok a reçu de son père un apprentissage d'*amchi* mais aussi de *ngakpa*. Lorsqu'il doit intervenir auprès d'un patient, il emploie soit des pratiques dites médicales, à savoir principalement la prise du pouls ou l'analyse d'urine et la prescription de pilules tibétaines, soit des pratiques dites religieuses, la récitation de mantras ou la conduite de rituels. La double fonction de Yuthok interroge donc à la fois sur le lien entre médecine et rituel et sur le bien-fondé de cette distinction. Cette importante question du lien entre médecine tibétaine et religion bouddhiste ou *bönpo* a déjà retenu l'attention de nombreux chercheurs, et notamment celle d'Olaf Czaja. Afin d'apporter des éléments de réponse, ce dernier analyse la présence du religieux – la récurrence des mentions de mantras, de rituels et de visualisations – dans le texte médical du *Gyüshi* et de son commentaire, le *Vaidurya ngönpo*, mais aussi dans des textes

médicaux tibétains écrits entre le 11^{ème} et le 13^{ème} siècle⁸⁹. Il note ainsi dans le chapitre 7 du volume 2 des *Quatre Tantra*, traitant des signes de mort, la nécessité, pour éviter la mort, « d'accumuler des mérites, de lire des textes religieux, de méditer ou de faire des offrandes aux déités » et, si la mort est proche, de conduire un rituel de rançon (tib. *glud*). Dans le volume 3 des *Quatre Tantra*, les rituels et mantras sont utilisés pour soigner différentes maladies causées par les démons, ou encore pour restaurer la virilité (Czaja, 2019 : 280-86). Les mantras sont également employés pour « amplifier le pouvoir d'un médicament », mais aussi pour « soigner les maladies dues à un empoisonnement ». Ils sont aussi récités pour soigner les maladies *nyen* (tib. *gnyan nad*), à savoir des maladies graves, contagieuses et violentes (Czaja, 2019 : 288-89). Notons également que l'enseignement contenu dans le *Gyüshi* se présente sous la forme d'un dialogue entre deux sages, Rigpai Yeshé et Yilé Kyé, deux émanations du Bouddha de la médecine.

Dans les autres textes médicaux étudiés, Olaf Czaja trouve régulièrement la mention de mantras, mais aussi de procédés de fabrication d'amulettes de protection, employées notamment pour les enfants, particulièrement sujets aux maladies dues à des attaques démoniaques, mais aussi utilisées contre des maladies infectieuses ou lors d'inflammation de la gorge et des tissus musculaires (tib. *gag lhog*) (Czaja, 2019 : 297 et 303). Pour Olaf Czaja, les rituels et les mantras faisaient, par le passé, partie intégrante de l'expertise médicale, bien qu'ils ne fussent pas un traitement obligatoire mais plutôt une alternative pour le médecin. Ils étaient ainsi utilisés à des fins pragmatiques, sans réelle « approche ou interprétation religieuse particulière » et relevaient plutôt d'une sécularisation médicale de pratiques religieuses (Czaja, 2019 : 305-06). Ce dernier aspect fut également observé par Laurent Pordié auprès des *amchi* du Ladakh. Il constate qu'ils récitent des prières, des mantras, ou usent de techniques de visualisations à des fins individuelles mais également médicales. Le Bouddha de la médecine peut venir soutenir le médecin dans sa recherche de minéraux, mais aussi garantir l'efficacité d'un traitement, protéger le patient et le médecin, ou encore augmenter l'efficacité des médicaments. Les *amchi* peuvent également conseiller à leurs patients des récitations de mantras, des pratiques méditatives ou encore des circumambulations (tib. *skor ba*) autour d'édifices religieux (Pordié, 2003 : 24 et 28). J'ai également observé la présence du religieux dans les pratiques médicales de Nyima, Yuthok et d'autres *amchi*. Ainsi, Nyima récitait des mantras lors de la

⁸⁹ Les trois textes médicaux tibétains étudiés sont le « Livre jaune de Biji » (tib. *Biji poti kha ser*), le « Concis volume noir des instruction orales » (tib. *Be'u bum nag po*) du docteur Kyebu Melha (tib. Skyes bu me lha) et le « Trésor royal » (tib. *rGyal po'i dkor mdzos*) contenant des instructions de Drakpa Gyeltsen (tib. Grags pa rgyal mtshan) et compilé par son neveu Sakya Pandita Kunga Gyeltsen (tib. Sa skya Pandita Kun dga' rgyal mtshan) (Czaja, 2019).

production de médicaments, en conseillait la récitation à certains patients ou encore récitait la prière au Bouddha de la médecine avant un massage (cf. Chapitre 5) ; Yuthok s'adonnait à la lecture de textes religieux pour aider à la guérison des patients ; et un autre de mes interlocuteurs souligna l'importance de se visualiser comme incarnant le Bouddha de la médecine lors du traitement d'un malade. Dans ces cas, considère Laurent Pordié, l'approche du praticien est pragmatique. Il souhaite soigner son patient et ne s'arrête pas sur la signification religieuse de ses recommandations. La religion est alors au service de la médecine et est mobilisée pour répondre à des objectifs médicaux (Pordié, 2003 : 28).

Toutefois, pour Czaja, la distinction occidentale entre médecine et religion ne rend pas justice à la médecine tibétaine. Par le passé, les *amchi* avaient en effet conscience que la médecine différait de la religion (tib. *chos*) mais, en pratique, les démons étaient réels, ils se devaient alors d'employer tout ce qui était en leur pouvoir pour soigner. La distinction nette entre religieux et non religieux était, pour les praticiens, théorique et dans les sources étudiées par Czaja, « il n'y a pas de distinction claire entre médical et non médical » (Czaja, 2019 : 304-05). Il est ainsi nécessaire de comprendre la médecine tibétaine comme composée de plusieurs niveaux et mettant en œuvre diverses sphères thérapeutiques (Czaja, 2019 : 308). Ronit Yoeli-Tlalim, dans son analyse d'un texte médical de Dunhuang datant probablement du milieu du 9^{ème} siècle (IOL Tib J 756)⁹⁰, va également dans ce sens. Le texte étudié est principalement médical et ne contient pas de théorie. Tout au long du texte, la structure est similaire : « un problème médical est décrit, suivi de la description du traitement à appliquer » (Yoeli-Tlalim, 2015 : 750). Parmi les traitements prescrits, trois d'entre eux font appel à la conduite d'un rituel de rançon (tib. *glud*) : 1) en cas de morsure par un chien enragé, 2) en cas d'empoisonnement en coupant du bois empoisonné pour fabriquer des flèches, 3) en cas d'intoxication alimentaire d'origine carnée et de mauvaises odeurs corporelles dues à l'ingestion de viande crue. Le traitement, pour ce dernier cas, consiste d'abord en la conduite d'un rituel, puis le texte prescrit l'application de moxas sur le sommet de la tête, ainsi que l'ingestion de nourriture chaude. Certains types de viande sont aussi proscrits, et il est recommandé de donner au patient de la bile d'ours. Pour l'auteure, la combinaison d'une procédure typiquement médicale avec la conduite d'un rituel de rançon est intéressante puisqu'inhabituelle, et indique que « les frontières entre médecine et rituel sont plus floues que ce qui est généralement supposé ». Les rituels dans ces cas sont employés pour des problèmes d'empoisonnement (Yoeli-Tlalim, 2015 : 751-54). Czaja note aussi, dans les textes

⁹⁰ Les manuscrits rapportés par Aurel Stein de la grotte de Mogao, près de Dunhuang, Chine, au début du 20^{ème} siècle, sont appelés IOL Tib J (IOL pour India Office Library).

médicaux qu'il a étudiés, la récitation de mantras pour neutraliser le poison dans le corps (Czaja, 2019 : 288). Dawa m'indique également que son père Yuthok utilise parfois la récitation de mantras afin de soigner des maladies dues à des empoisonnements. Ces aspects interrogent sur la vision tibétaine du rôle donné à l'esprit, à travers les rituels et les mantras, dans la guérison (Yoeli-Tlalim, 2015 : 754) et me rappellent l'importance, pour Nyima et d'autres *amchi* rencontrés, de la confiance du patient en son médecin et en son traitement pour aider à sa guérison (cf. Chapitre 5). Dans une perspective similaire, l'historien de la médecine Mark Geller (2010), considère que la médecine Babylonienne consistait en un « processus dynamique » et était « le résultat d'une interaction entre le patient et son médecin ». La guérison s'élaborait à travers une combinaison de recettes thérapeutiques et d'incantations qui consistaient en différents moyens d'accéder à des fins similaires. Pour lui, la distinction entre médecine et rituel est « fallacieuse puisque les savants babyloniens n'utilisaient pas une telle terminologie ». Il propose alors d'éviter d'utiliser ces catégories et d'employer le seul terme de « thérapie » (Geller, 2010 : 9 ; Yoeli-Tlalim, 2015 : 753-54). Richard Pottier (2007) use, pour sa part, du terme de « pratiques thérapeutiques » pour rendre compte de l'hétérogénéité des pratiques de santé au Laos.

Au regard des propos ci-dessus, il semble peu approprié d'opérer une distinction nette entre les deux sphères thérapeutiques médicale et religieuse. Le lien relationnel entre médecine et religion fut d'ailleurs très bien exprimé par lama Tsültrim du village de Lubrak. Alors que j'étais de passage au village, j'eus l'occasion de m'asseoir quelques instants à ses côtés. Je lui indiquai vivre à Dzar chez *amchi* Nyima et il me souligna spontanément l'importance de la combinaison *amchi* et *ngakpa*, spécialiste rituel, dans les processus de guérison. Il expliqua que parfois les deux fonctions s'incarnaient en une seule personne, l'*amchi* étant aussi un *ngakpa*, et que parfois elles nécessitaient deux individus, d'un côté le *ngakpa*, de l'autre l'*amchi*. Dans ces propos, l'important semble être, non pas qu'un *amchi* soit forcément aussi *ngakpa*, mais que les deux fonctions coexistent et puissent s'appuyer l'une sur l'autre, soulignant le rôle joué par leur interaction. Un autre de mes interlocuteurs, un *amchi* de Gemi (Haut-Mustang), m'expliqua que si je souhaitais un jour apprendre la médecine tibétaine, je devais absolument m'intéresser aux maladies de l'esprit (tib. *sems pa*), ainsi qu'aux cas de possessions par des mauvais esprits (tib. *gnod pa*). Les Occidentaux, ajouta-t-il, n'y croient pas et ne comprennent pas ce genre de maladies, car elles ne se voient pas et que l'on ne peut pas les « photographier ». Ses propos mettent en avant la séparation nette établie par les Occidentaux, et notamment les biomédecins, entre le corps et l'esprit, ainsi qu'entre la sphère médicale et la sphère religieuse. Ils mettent également en exergue l'importance du lien entre ces

deux sphères pour les médecins tibétains. Néanmoins, Dawa me précisa, un jour où son père Yuthok récita des mantras pour soigner une patiente, qu'il ne s'agissait pas de l'activité d'*amchi* mais de celle de *ngakpa*, que les fonctions d'*amchi* et de *ngakpa* constituaient deux activités bien distinctes et que généralement les *amchi* contemporains n'exerçaient pas la fonction de *ngakpa*. A l'époque de Yuthok, de nombreux *amchi* étaient en effet également *ngakpa*. Aujourd'hui la séparation entre les deux sphères d'activité semble plus importante. Ainsi, Nyima est *amchi* mais n'a pas souhaité devenir *ngakpa* (cf. Chapitre 7). Laurent Pordié souligne aussi au Ladakh un retrait vis-à-vis du religieux dans certaines écoles de médecine tibétaine (Pordié, 2003).

En conséquence, une certaine délimitation existe entre les deux domaines, mais une distinction très stricte est ethnocentrée, puisque les deux sphères restent en communication. C'est aussi ce que note Richard Pottier concernant les pratiques thérapeutiques *lao* : « la médecine *lao* se caractérise à la fois par son unité et par sa dualité. Ce qui fait son unité, c'est qu'il s'agit d'une médecine du sujet total (...). Il y a lieu, malgré tout, de faire une distinction entre médecine des remèdes et médecine des rituels » (Pottier, 2007 : 474-75).

Tout au long de ce travail, afin de permettre au lecteur de se repérer dans le vaste champ thérapeutique tibétain, j'opère toutefois la distinction entre la fonction du *ngakpa* et la fonction de l'*amchi*. Pour des raisons pragmatiques, j'emploie également l'appellation de « médecine tibétaine », qui masque l'aspect religieux qu'elle recouvre. J'invite cependant le lecteur à garder à l'esprit le caractère fluide de la délimitation entre les deux sphères thérapeutiques.

4.2.2. LA PRATIQUE MEDICALE DE YUTHOK

Lors de mon terrain de 2016, l'absence de Nyima fit que Yuthok dut se charger des consultations médicales, normalement assurées par son fils. Il y avait toutefois peu de patients, ceux-ci se rendant principalement à la clinique du monastère où le jeune *amchi sherpa* exerçait également. Comme explication de leur choix, les villageois me dirent ne pas vouloir, en l'absence de Nyima, déranger Yuthok qui était déjà âgé et ne voyait plus très bien. Cela ne concernait toutefois pas les demandes de rituels ou de récitation de mantras, pour lesquels Yuthok était encore sollicité. Concernant les consultations médicales, Yuthok avait moins d'un patient par jour. Les patients étaient de fidèles villageois, mustanguis ou *rongpa*, de Dzar ou des villages alentours, mais aussi, pour une bonne part, des trekkeurs occidentaux de passage, curieux de ce type de médecine (cf. Chapitre 5). Dans ces cas, pour la traduction, il se faisait aider par son fils cadet Dawa. Ce dernier l'aidait aussi, du fait de ses problèmes de vue,

à identifier les différentes pilules et poudres médicinales exposées dans le sombre cabinet créé par Nyima, au rez-de-chaussée de la maison. À terme, j'ai également pu assister Yuthok pour des traductions ou des identifications de médicaments. Yuthok auscultait principalement par la prise du pouls du patient, parfois l'analyse d'urine, et l'octroi de médicaments. C'est également Nyima qui s'occupait principalement de la cueillette des plantes médicinales et de la production des médicaments. Toutefois, Yuthok procédait encore à la cueillette de quelques plantes facilement accessibles dans les alentours du village. Lors de mon séjour en 2016, il cueillait principalement de mi-mai à mi-juin les pétales de cognassier, *seyab* (tib. *bse yab*)⁹¹, qu'il faisait ensuite sécher au soleil sur le toit-terrasse de la maison. À partir de juin, les travaux agricoles étaient trop importants (faucher l'herbe, la faire sécher, la tresser et la stocker, récolter l'orge, etc.) pour qu'il puisse s'adonner à l'activité de cueillette.

Il me raconta avoir, par le passé, beaucoup pratiqué une technique particulière de moxibustion dans laquelle une herbe allume-feu (tib. *spra ba*⁹²) est placée sur un morceau de papier tibétain (tib. *bod shog*), replié ensuite de façon triangulaire. Les moxas formés sont alors brûlés (tib. *me rgyab*) puis appliqués sur certains points du corps, en particulier sur les articulations gonflées. Puis, l'*amchi* souffle sur les moxas positionnés afin d'augmenter leur combustion. Une partie du moxa reste alors collée à la chair créant des plaies (tib. *rma*) sur la peau du patient, apaisées à la suite du traitement par une application de beurre mélangé à du sel. Yuthok employait cette technique pour faire « sécher » (tib. *skam*) un excès d'eau dans les articulations (tib. *tshigs chu*), appelé « hydarthrose »⁹³ dans nos catégories biomédicales. Ce traitement est effectué en dernière instance, pour des maladies difficiles à traiter, lorsque les pilules n'ont pas fonctionné. Yuthok expliqua qu'il prescrivait d'abord plusieurs fois les médicaments avant de procéder à la moxibustion si le patient se plaignait d'avoir toujours des douleurs, précisant bien qu'il s'agissait d'un ultime recours.

Les consultations que j'ai pu observer étaient généralement courtes (15 minutes). Il demandait au patient quel était son mal, prenait le pouls, puis donnait les médicaments. Lors de la venue de patients occidentaux, il semblait plutôt décontenancé par le fait qu'ils n'avaient souvent pas de problème particulier et souhaitaient un simple « check-up ». Dans ce qui suit, je décris une consultation médicale de Yuthok avec un villageois de Dzar, avant de m'axer plus particulièrement sur sa pratique rituelle de *ngakpa*, son activité thérapeutique principale lors de mes séjours. Je relaterai une autre consultation de Yuthok avec des patients occiden-

⁹¹ Nom latin : *Chaenomeles speciosa*.

⁹² Il est possible que *spra ba* corresponde à la plante *Leontopodium sp.* (Gyatso et Hakim, 2010 : 279).

⁹³ L'hydarthrose désigne une production excessive de liquide séreux dans une articulation.

taux dans le chapitre suivant, à côté de celles de Nyima, afin de mettre en lumière les pratiques hybrides, à savoir les malentendus et les accommodations, qui découlent de ces interactions en fonction du praticien.



Figure VI : Cueillette des seyab (Vignon, 2016)

A) Description d'une consultation médicale par Yuthok

Un matin vers huit heures, au moment du petit-déjeuner, un patient arriva et demanda si *meme* Yuthok était présent. L'homme, un peu simple, un noble *hrewo* du village de Dzar et sentant fortement l'alcool, dit avoir mal au bras (tib. *lag pa*) droit après avoir beaucoup travaillé aux champs. Il s'assit dans la cuisine et Yuthok ausculta son bras. Il expliqua que le problème venait des nerfs (tib. *rtsa*) et demanda où il avait mal exactement, ce à quoi le patient indiqua le haut du bras et l'épaule. Puis Yuthok demanda si le bras était inflammé (dz. *dro gyiaie* ?), l'homme acquiesça. Yuthok tâtonna un peu le bras droit et prit son pouls tout en conversant avec lui de choses et d'autres. En même temps, Kunga, la belle-fille de Yuthok, servait le thé au patient. Yuthok termina rapidement son petit-déjeuner avant de descendre chercher les médicaments dans le cabinet. L'homme le rejoignit après quelques minutes. Yuthok me demanda de l'aide pour trouver les petits sachets plastiques dans lesquels il versa les différentes poudres médicinales, mais aussi pour indiquer sur chaque sachet le moment de la prise (matin, midi ou soir) et les sceller par des élastiques. Il lui donna trois poudres à avaler avec de l'eau chaude : *ruta* 6 (tib. *ru rta drug pa*, « *Costus* 6 »), *kyuru* 25 (tib. *skyu ru nyer lnga*, « *Emblica officinalis* 25 »), *tsenden* 18 (tib. *tsan dan bco brgyad*, « *Sirium myrtifolium* 18 »)⁹⁴ et une poudre à mélanger avec du beurre et à étaler sur son bras (tib.

⁹⁴ Le nom de la formule correspond à l'ingrédient principal du mélange, suivi d'un numéro indiquant le nombre de plantes contenu dans la préparation. Ainsi, *tsenden* 18 contient : 1) *Santalum album* (tib. *tsan dan dkar po*), 2)

rtsa byug, « étaler sur les nerfs ») en massant, plutôt le soir. L'homme le remercia et lui tendit un *khatag* (tib. *kha btags*, « écharpe cérémonielle »), emballé dans du plastique avec, à l'intérieur, 150 roupies⁹⁵. *Meme* refusa avec véhémence mais l'homme insista et Yuthok finit par accepter.

Cet exemple met en lumière le caractère informel de la consultation qui a d'abord lieu dans la cuisine familiale, autour d'un thé, avant de passer, une fois le petit-déjeuner de Yuthok terminé, dans le cabinet médical, lieu de stockage des poudres médicinales. Les autres consultations observées se déroulaient également directement à l'endroit où Yuthok se trouvait, sur la terrasse ou dans le salon. On constate que Yuthok ne prend pas la peine de discuter plus amplement autour du problème de son patient mais converse rapidement avec lui à propos de sa vie familiale pendant la prise du pouls. Yuthok ne discutera pas plus par la suite avec lui. Le patient est en effet un villageois bien connu de Yuthok, impliquant que le climat de confiance est déjà présent. La consultation met également en avant le rapport de Yuthok à l'argent. Il refuse la somme proposée, l'éthique du médecin impliquant en effet qu'il se doit de soigner avec compassion, sans attentes monétaires (cf. Chapitre 7). Face à l'insistance du patient, Yuthok accepte néanmoins la somme choisie par celui-ci.

La consultation montre l'existence d'une forte continuité entre les activités quotidiennes et les actes médicaux. Les consultations sont intégrées à la vie de tous les jours, voire entrecoupées d'actions du quotidien, ce qui dénote l'absence de coupure de la pratique médicale avec le reste de la vie sociale. Ce prolongement entre activités quotidiennes et thérapeutiques s'observe également dans l'absence d'un cabinet médical, séparé du reste des activités domestiques, à l'époque de Yuthok. C'est Nyima qui décida de son installation il y a quelques années. La forte continuité entre la sphère médicale et la sphère domestique fait écho à la transmission non formelle dont a bénéficié Yuthok, ancrée dans le tissu relationnel. Il apprit ainsi l'alphabet tibétain *tout* en surveillant le bétail, ou améliora sa connaissance auprès de maîtres du Tibet en les accompagnant faire du commerce à Pokhara (cf. Chapitre 7). Cela suggère qu'un apprentissage non formel, c'est-à-dire en milieu intégré, peut dans une certaine mesure induire une pratique thérapeutique elle-même non formelle.

Pterocarpus santalinus (tib. *tsan dan dmar po*), 3) *Bovus sp.* (tib. *gi wang*), 4) *Bambusa arundinacea* (tib. *cu gang*), 5) *Myristica fragrans* (tib. *dza ti*), 6) *Syzygium aromaticum* (tib. *li shi*), 7) *Amomum subulatum* (tib. *ka ko la*), 8) *Carthamus tinctorius* (tib. *gur gum*), 9) *Elettaria cardamomum* (tib. *sug smel*), 10) *Terminalia chebula* (tib. *a ru ra*), 11) *Saxifraga lhasana* (tib. *sum cu tig*), 12) *Saussurea lappa* (tib. *ru rta*), 13) *Dracocephalum tanguticum* (tib. *pri yang ku*), 14) *Picrorhiza sp.* (tib. *hong len*), 15) *Corydalis hendersonii* (tib. *re skong*), 16) *Justicia adhatoda* (tib. *ba sha ka*), 17) *Onosma hookeri* (tib. *'bri mog*), 18) *Rubia cordifolia* (tib. *btsod*). La formule traite notamment les douleurs du haut du dos et les nodules causées par des efforts physiques excessifs (Gyatso et Hakim, 2010 : 302-03).

⁹⁵ Environ 1,50 euros.

Les actes rituels de Yuthok sont eux aussi fortement intégrés aux activités quotidiennes, surtout les récitations de mantras dont il va être question ci-après. En parallèle de ces consultations médicales impliquant la prise de pilules pour le patient, Yuthok a en effet une seconde pratique, celle de *ngakpa*, au cours de laquelle il soigne par invocation des déités et récitations de mantras.

4.2.1. LES PRATIQUES DE *NGAKPA* DE YUTHOK

En dehors des consultations médicales, Yuthok a une pratique de *ngakpa* (tib. *sngags pa*). *Ngakpa* signifie étymologiquement « spécialiste de mantras » ou « mantriste » (tib. *sngags* : « mantras »). Néanmoins, la pratique du *ngakpa* s'étend généralement au-delà de la simple récitation de mantras et implique la conduite de rituels tantriques. De surcroît, *ngak* peut aussi « désigner le bouddhisme tantrique en tant que tel ». C'est pourquoi Nicolas Sihlé propose de traduire *ngakpa* par « tantriste » (Sihlé, 2013 : 15), et non par « mantriste » qui semble moins appropriée. Le *ngakpa* se différencie du moine (tib. *grwa ba*) dans le sens où ce dernier appartient au clergé monastique et est tenu au célibat. En contraste, le *ngakpa* est un « religieux maître de maison », « recruté le plus souvent de père en fils » et ne prononçant pas de vœux monastiques. Il ne fait pas partie d'une institution monastique et a une vie moins réglementée qu'un moine. En outre, il est généralement de sexe masculin, le clergé monastique comprenant, pour sa part, des nonnes. Du point de vue du statut social, le moine est hiérarchiquement supérieur au *ngakpa* (Sihlé, 2013 : 15-17).

Pour désigner un *ngakpa*, le terme de « lama » peut également être employé. Lama est en effet un terme polysémique et peut renvoyer au « maître religieux personnel » d'un individu, au maître principal d'un monastère, mais aussi à des spécialistes de rituels laïcs et mariés, qui ont effectué une retraite de trois ans (Samuel, 1993 : 280-81), comme Yuthok. Ainsi, il est parfois appelé lama Yuthok. Le terme de *tsampa* (tib. *mtshams pa*, litt. « retraitant ») s'utilise également pour désigner les *ngakpa* qui ont accompli la retraite des trois ans.

Dans ce travail, j'emploierai principalement le terme émique de *ngakpa*, et en quelques occasions de « spécialiste de rituels non monastique ».

L'activité de *ngakpa* de Yuthok se divise en deux types de pratiques principales, à savoir la récitation de mantras et la conduite de rituels. Les rituels se distinguent, pour leur part, en deux catégories (Millard, 2015 : 469) : 1) les rituels pour promouvoir la santé et la prospérité, tels que réciter des prières avant le nouvel an, réciter des prières de longue vie, ou encore

effectuer l'offrande annuelle aux esprits-serpents⁹⁶ à travers le rituel appelé *luptur* (tib. *klu* : « serpent ») réalisé aux alentours du mois de mai. D'après Yuthok, ce rituel permet de contenir les serpents afin qu'ils offrent eau, pluie et bonnes récoltes (tib. *lo thog*) aux villageois, mais aussi qu'ils prennent soin du bétail (tib. *phyugs*) et préservent les habitants de la maladie ; 2) les rituels pour soigner les maladies dues à des mauvais esprits.

A) « 'Couper' les mauvais esprits » ou *tsam chö* (tib. *mtshams gcod*)

La récitation de mantras (tib. *ngag*) pour libérer une personne d'une attaque démoniaque (tib. *gnod pa*) est une des pratiques thérapeutiques de Yuthok, qui diffère, d'après mes interlocuteurs, de la conduite de rituels (tib. *cho ga*). Yuthok indique que ce type de pratiques permet de « 'couper' les mauvais esprits », ou *tsam chö* (tib. *mtshams gcod*).

La récitation de mantras n'est pas planifiée à l'avance et est privilégiée en cas d'apparition soudaine de symptômes ou de comportements étranges chez une personne : des rêves variés (tib. *rmi lam 'dra mi 'dra*), une douleur soudaine (dz. *hapta la sug gyaik*), une maladie qui ne se soigne pas (dz. *natsha me drag gen*), ou encore quelqu'un qui devient subitement fou (tib. *smyon pa*). Dans ce genre de situations, il y a de fortes chances que le patient soit hanté par un mauvais esprit (tib. *gnod pa*) et il est alors nécessaire d'invoquer les déités (tib. *yid dam*) *bön*, à savoir le courroucé (tib. *khro bo*) Takla Mebar (tib. *sTag lha me 'bar*, le « Dieu-Tigre enflammé »)⁹⁷ et le paisible (tib. *zhi ba*) Künzang Gyalwa Düpa (tib. *Kun bzang rgyal ba 'dus pa*, le « Tout-excellent, Assemblée de conquérants »)⁹⁸. Yuthok m'expliqua que lors de ces courtes séances, il récitait en effet les mantras de Takla Mebar et de Künzang Gyalwa Düpa, mémorisés (tib. *blo la 'dzin*) lors de son apprentissage. Il possède les livres de style tibétain (tib. *dpe cha*, dz. *chö*) contenant ces mantras et me montra celui de Takla Mebar, en m'expliquant que les *ngak*, ou mantras, constituent l'essence de l'enseignement contenu dans le livre religieux (tib. *chos gi snying po*) et permettent une prise en charge rapide du patient par l'injonction au démon de ne pas venir hanter le malade. Il mentionna également l'emploi, dans ce type de pratiques, d'un encens spécial, appelé *dukdze* (tib. *bdug rdzas* « substance à fumigation »), béni par un Rinpoche et permettant de repousser les mauvais esprits.

Une des réceptions de mantras à laquelle j'ai assisté avait pour objectif la libération d'une attaque d'un esprit-serpent *lu*. La séance eut lieu un mois et demi après mon arrivée à Dzar.

⁹⁶ Les esprits-serpents ou *lu* (tib. *klu*) constituent une catégorie de déités vivant dans les rivières, les lacs ou les arbres.

⁹⁷ Takla Mebar est une déité à une tête et deux bras. Il a deux attributs caractéristiques : dans sa main droite, une roue et dans sa main gauche, neuf épées croisées, cf. Kvaerne (1996 : 117-18 et 121-25).

⁹⁸ Künzang Gyalwa Düpa est une déité à cinq visages et dix bras, couronnée et parée de bijoux, cf. Kvaerne (1996 : 30-31 et 59-61).

Une femme âgée du village arriva chez Yuthok en début de matinée, un pot de lait frais à la main et demanda à voir Yuthok. J'allai le chercher sur la terrasse et il descendit dans la cuisine. Assise près du poêle à bois (tib. *lcags thab*), elle expliqua alors s'être fait mal au bras gauche, simplement en donnant de l'herbe aux vaches. Yuthok s'assit également près du poêle et raconta s'être aussi, une fois, légèrement blessé au niveau des côtes en nourrissant les vaches. Après ces explications, il dit aller chercher ce qu'il faut pour soigner sa patiente. Il monta dans le temple (tib. *mchod khang*) de la maison, sur le toit-terrasse et redescendit, en vêtements ordinaires, avec un ouvrage nommé l'« Astrologie des cents déesses » (tib. *Lha mo brgya rtsi*), utilisé afin de savoir quel démon potentiel a touché un patient, en fonction notamment de la date et du jour où le malheur est arrivé, ainsi que la manière de procéder à la libération. La possession peut être celle d'un serpent (tib. *klu*), d'un démon (tib. *gdon*) ou d'une déité (tib. *lha*).

Entre temps, le frère de Yuthok rentra des champs et prit son petit déjeuner tout en discutant avec la patiente, qui conservait sa bonne humeur. Yuthok consulta le calendrier en demandant la date d'aujourd'hui, et identifia qu'elle était possédée par un esprit-serpent (tib. *klu gi gnod*), et qu'il était nécessaire de faire une offrande à l'aide d'une *chöme* (tib. *mchod me*), une lampe à beurre. Yuthok alla chercher le matériel nécessaire et revint avec une lampe à beurre vide, des grains d'orge (tib. *nas*), de l'eau dans une jarre (dz. *bum nge*), le texte *chö* contenant les mantras à réciter, le rosaire (tib. *phreng ba*) et une casserole remplie de braises appelée *sang gyog* (tib. *bsang*, « offrande de fumée ») qu'il disposa sur la table de la cuisine. La *sang gyog* est utilisée pour les offrandes de fumée lors de traitements par récitation de mantras, ainsi que lors des offrandes quotidiennes. Il semble que le terme *sang* dérive du verbe *sangwa* (tib. *bsang ba*), « purifier » et est étymologiquement connecté avec le verbe *sangpa* (tib. *sangs pa*), « illuminer », « éveiller » ; *sang* est ainsi généralement traduit par « purification ». Samten Karmay ajoute la précision qu'il s'agit d'une « purification par fumigation » (Karmay, 1998 : 382-83). Yuthok alluma le feu dans la petite casserole et y brûla l'encens spécial *dukdze*. Puis, assit en face de la femme, la casserole à la main, la fumée en direction du visage de la patiente, il récita les mantras des déités *bön* protectrices Takla Mebar et Künzang Gyalwa Düpa, en tournant la *sang gyog* au-dessus de la tête de la patiente, dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, avant de la placer sous son visage et de lui jeter quelques grains d'orge. Elle resta assise, la tête penchée en avant. Puis, il lui donna la casserole, afin qu'elle puisse inhaler la fumée, pendant qu'il prit la lampe dans laquelle il versa un peu d'eau du broc et des grains d'orge, avant de se lever et de la tourner dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, au-dessus de la tête de la femme, tout en continuant la récitation

de mantras. Enfin, il monta sur le toit-terrasse pour y jeter le contenu de la lampe, tout en disant *chö chö* (tib. *mchod mchod* : « offrandes »), le niveau supérieur de la maison correspondant au lieu d'accès aux divinités. Il effectua cette démarche quatre fois, pour chaque point cardinal : Est (tib. *shar*), Nord (tib. *byang*), Ouest (tib. *nub*), Sud (tib. *lho*). Une fois terminé, il prit son *chö* et l'entoura du rosaire afin de frapper la femme, à plusieurs reprises, d'abord sur l'épaule gauche, puis sur le dos, ensuite sur l'épaule droite, et sur le torse. Le bruit permet en effet, m'expliqua Yuthok, d'effrayer le mauvais esprit et de le faire partir. Après une vingtaine de minutes, la séance prit fin et la patiente s'en alla sans donner d'argent. Yuthok resta assis à table et prit son petit-déjeuner.

En plus de ces interventions spontanées et courtes, Yuthok effectue des rituels d'exorcisme, prévus en amont et durant plusieurs heures, pour lesquels il se rend directement chez la famille concernée. Je donne, dans ce qui suit, un exemple de ce type de rituel, le *shedok* (tib. *gshed zlog*), ou « expulsion du démon *she* ».



Figure VII : Récitation de mantras. Yuthok tient la casserole contenant l'encens à inhaler (tib. *bdug rdzas*) en train de brûler. Sur la table en partant de la droite : le bol traditionnel (tib. *phor pa*) – ne faisant pas partie de la séance – le texte (tib. *chos*) avec le rosaire (tib. *phreng ba*), la jarre (dz. *bum nge*), les graines d'orge (tib. *nas*) et la lampe (tib. *mchod me*) (Vignon, 2016)

B) L'exemple d'un rituel d'expulsion (tib. *zlog*)

Définir le rituel

Lorsque l'on souhaite évoquer les pratiques rituelles tibétaines, on se confronte à un problème très bien évoqué par Anne-Marie Blondeau et Samten Karmay, et qu'ils se sont proposés de résoudre. Il s'agit de parvenir à sortir des « catégories sémantiques et idéologiques proprement occidentales » qui ont désignés les rituels tibétains avec des termes tels que « cérémonie », « liturgies », « rites magiques » sans établir de réelles correspondances avec des

notions tibétaines. Les auteurs précisent alors la terminologie tibétaine que recouvrent les termes de « rite » ou de « rituel ». D'une manière générale, les rites sont désignés par un nom qui renvoie à leur nature ou à leur but, comme « rappel de l'âme » (tib. *bla 'gug*) ou « expulsion de l'ennemi » (tib. *gshed zlog*), etc. Mais deux termes plus généraux sont également employés : *choga* (tib. *cho ga*) et *rimdro* (tib. *rim gro*) (Blondeau et Karmay, 1988 : 124-26). Un troisième terme existe, utilisé principalement par les *bönpo* : *to* (tib. *gto*), qui réfère à une catégorie de rituel. Blondeau et Karmay expliquent que le sens premier de *choga* serait « règles » et que les dictionnaires tibétains le définissent par « ordonnance des actes successifs d'une action », ou « règles qui déterminent les étapes successives pour atteindre un but ». Dans la sphère religieuse, pour dire qu'un rite est un *choga*, précise Blondeau et Karmay, il faut : « un texte ou l'exécution selon un texte » ; « l'exécution successive des différentes séquences regroupées dans les trois phases : introduction, corps du rituel, conclusion ». Le terme de *rimdro* est défini de manière moins précise dans les dictionnaires : « être utile pour la prospérité » ; « rituel qui supprime les obstacles créés par les *numina* hostiles ». Il renvoie ainsi plutôt aux « rituels destinés à agir sur le plan phénoménal » et désigne des rituels qui sont « toujours réparateurs ou préventifs » (Blondeau et Karmay, 1988 : 124-26). D'après Karmay, le terme *to* n'a pas de sens lexical mais désigne très clairement une catégorie de rituels⁹⁹. Il est employé dans la liste des quatre types de pratiques *bön* : divination (tib. *mo*), astrologie (tib. *rtsis*), rituel (tib. *gto*) et diagnostic (tib. *dpyad*). L'auteur note que les rituels *to* commencent généralement par une « référence à une action précédente ou un événement qui se serait passé dans un lointain passé ». Sans ce rappel, « le rituel semble peu significatif au regard des effets qu'il est supposé avoir ». Le rituel consiste alors dans la « reconstitution du mythe » afin de légitimer le « prêtre » et de consacrer son action (Karmay, 2010 : 54). Lors de mon terrain, plus que par un terme générique, un rituel était généralement désigné par son nom. *Amchi* Nyima employa toutefois en quelques occasions le terme de *choga*. Mes interlocuteurs employèrent également, entre eux et en s'adressant à moi, le terme de *shabtän* (tib. *zhabs brtan*). *Shabtän* est normalement utilisé pour désigner les prières de longévité faites en direction du maître spirituel (tib. *bla ma*) et signifie littéralement « pied ferme ». Il est en effet proscrit de donner des chaussures en offrande à un maître tibétain car ce don pourrait être interprété comme un signe que l'on désire qu'il meure. En effet, tant que les pieds d'un maître sont fermement ancrés au sol, il est considéré que celui-ci sera capable de guider quelqu'un sur le chemin. Tout ce qui pourrait insinuer son départ, tel le don de nouvelles chaussures, est

⁹⁹ Les textes rituels bouddhiques se moquent des pratiquants du *bön* en épelant le terme *gto* par *lto*, signifiant, dans cette orthographe, « nourriture » (Karmay, 2010 : 54).

ainsi vu comme inapproprié (Cabezón, 1996 : 347). De nos jours, la récitation de *shabtän* est devenue si populaire que le terme est presque devenu un synonyme de « rituel » (Cabezón, 1996 : 353). C'est dans ce dernier sens que mes interlocuteurs l'employèrent. Ils usèrent aussi avec moi du mot sanskrit de *puja*, terme qu'ils savaient être généralement connu des touristes occidentaux, et qui signifie « honorer ou vénérer par des offrandes ».

Les rituels : expulser, rançonner, offrir : *dok* (tib. *zlog*), *lũ* (tib. *glud*), *dö* (tib. *mdos*)

Nicolas Sihlé distingue, dans son étude sur les rituels au Baragaon, deux grandes catégories de rituels violents (dz. *drag po*)¹⁰⁰ : les *dokpa* (tib. *zlog pa*), rituels de « repoussement » ou d'« expulsion », et les *lũ* (tib. *glud*), rituels de « rançon ». Les rituels de repoussement *dogpa* constituent « l'action apotropaïque la plus répandue, à la fois dans les textes rituels et dans le discours local ». Certains rituels contiennent dans leur titre le terme de *dokpa*, comme le *shedok* (tib. *gshed zlog*), le rituel d'« expulsion des démons *she* », sur lequel je me focalise ci-après, ou encore le *hridok* (tib. *sri zlog*), rituel d'« expulsion des démons *hri* » (Sihlé, 2013 : 169).

Les rituels de rançon *lũ* sont centrés sur « l'expulsion d'effigies ou de structures elles-mêmes appelées *lũ* » (Sihlé, 2013 : 169). Les rituels *lũ*, indique Sihlé, se distinguent eux-mêmes en deux catégories : 1) les rituels de rançon destinés « à racheter ce qui a été saisi » par un démon. Ces rituels sont généralement « courts et dépourvus de lecture préliminaire de textes principaux associés à une divinité tutélaire », tels le *drelũ* (tib. *'dre glud*), « rançonner la démonsse » ; 2) les rituels *lũ* au sens plus large, qui sont « plus complexes » et reposent plutôt « sur des notions de repoussement ou de destruction des démons et autres maux que sur celle de rançon ». Parmi ces rituels, certains sont également appelés *dö* (tib. *mdos*) (Sihlé, 2013 : 169).

Les termes de *lũ* et *dö* sont des termes polysémiques dont les contours semblent relativement complexes à définir. Ils apparaissent en effet dans le texte rituel du *shedok*, dont il sera question et qui appartient à la catégorie de rituel de repoussement *dogpa*. L'effigie principale est ainsi appelée *ngar lũ* (tib. *ngar glud*) et la fin du texte indique que « le *shedok* et le *dö* sont terminés ». Dans ce qui suit, je rappelle les définitions livrées par différents auteurs, afin de donner à voir au lecteur la plasticité de ces termes. Je me tourne ensuite vers la description du rituel du *shedok*.

¹⁰⁰ En opposition aux rituels paisibles (tib. *zhi ba*).

D'après Namkhai Norbu, le terme générique pour désigner tout rite de rançon est *lū* (tib. *glud*). *Lū* a également une signification plus spécifique de « substitut », d'une personne ou d'un animal, fait à base de pâte de tsampa (farine d'orge grillée), et offert, pendant le rite, à la classe particulière d'êtres malveillants. Norbu divise les rites de rançon *lū* en trois catégories, classés par ordre d'importance : les *dō* (tib. *mdos*), les *lū* (tib. *glud*) et les *ye* (tib. *yas*). Le terme de *lū* prête à confusion car désigne à la fois, la totalité des rites de rançon, un type spécifique de rite de rançon, et l'effigie substitutive en pâte. Brièvement, et toujours d'après Namkhai Norbu : (1) les rites *dō* sont les plus importants des rites de rançon. Leur objectif est « d'exorciser du danger de mort, des maladies et des perturbations » entraînées par les êtres non-humains présents dans l'univers et généralement classés en « huit catégories » (tib. *sde brgyad*) : *dü* (tib. *bdud*) ; *tsen* (tib. *btsan*) ; *lu* (tib. *klu*) ; *lha* (tib. *lha*) et *nyen* (tib. *gnyen*) ; *mamo* (tib. *ma mo*) ; *shindre* (tib. *gshin 'dre*) ; *gyelpo* (tib. *rgyal po*) et *shaza* (tib. *sha bza'*) ; *nodjin* (tib. *gnod sbyin*) et *sinpo* (tib. *srin po*) ; (2) les rites *lū* sont également adressés aux huit catégories de déités, ainsi qu'aux « esprits qui perturbent l'énergie » et qui provoquent des « accidents » (tib. *byur*) ou des « mauvais présages » (tib. *than*) ; (3) les rites *ye* ont pour but de « libérer de la négativité » apportée par les servants des huit catégories de non-humains, les « esprits malfaisants qui essaient d'attaquer le corps ou la vie » de quelqu'un, les êtres qui ont des « pensées de revanche contre nous », et ceux avec qui nous avons « contracté des dettes karmiques » (tib. *lan chags*). La raison pour laquelle ces trois catégories de rites sont appelées par le terme générique de *lū* provient du fait que dans chacune d'entre elle l'élément indispensable est l'effigie de la victime qui doit être rançonnée, et qui est appelée *lū*, « substitut » (Norbu, 1995 : 77-80).

Pour Karmay, les termes de *lū* et *dō* tendent à être confondus mais se distinguent néanmoins. Le *lū* est conçu comme une « rançon destinée à racheter ce qui a été retiré ou à empêcher l'influence d'entités invisibles hostiles », comme « quelque chose qui peut être 'échangé' pour une autre chose de valeur égale » (Karmay, 1998 : 339-340). Notons que le terme de *lū* seul n'est jamais mentionné dans le texte du *shedok* étudié. L'effigie est désignée, pendant la préparation, d'abord par le terme de *torma* (tib. *gtor ma*), effigie en pâte, puis par celui de *ngar lū* (tib. *ngar glud*), « effigie substitutive », et plus tard par celui de *ngar mi*, pouvant se traduire par « figurine » (Snellgrove et Richardson, 1967 cité dans Karmay, 1998 : 341) ou également « effigie substitutive ». Dans le cas du rituel du *shedok*, le *ngar lū*, ou *ngar mi*, correspond à une effigie substitutive du démon à expulser. Samten Karmay précise que *lū* et *ngar lū* ont une signification très proche. Il ajoute que, d'après Tucci (1973), le terme de *lū*

réfère à une « rançon magique » alors que *ngar lü* signifie « image salulaire » (Karmay, 1998 : 341).

Le *dö*, lui, se distingue par le fait qu'il est une « réplique à petite échelle de l'univers » emplit d'êtres vivants, de minéraux, de végétaux, etc., « servant d'abord comme offrandes aux déités », puis comme « rançon donnée aux entités malfaisantes » (Blondeau, 2000 : 251). Le *dö* appartient à la seconde voie inférieure du *bön*, la « Voie du *Shen* du Monde Phénoménal » (tib. *snan gshen theg pa*). Toutefois, dans la première voie du *bön*, la « Voie du *Shen* de la prédiction » (tib. *phyva gshen theg pa*), une autre catégorie de rituel *bön* appelée *to* (tib. *gto*) est mentionnée (cf. *supra*). Il y est aussi question de « rite d'échange devant transposer deux choses égales », ce qui rend la définition du terme *dö* difficile à cerner (Blondeau, 2000 : 251). Une autre confusion qu'entraîne le terme *dö* tient au fait qu'il a également été utilisé par certains chercheurs occidentaux pour traduire ce qui est généralement désigné par *namkha* (tib. *nam mkha'*), un objet rituel représentant une croix de bois, au centre de laquelle sont apposées, en forme de losange, différentes couleurs de fils (Norbu, 1995 : 252).

Dans ce qui suit, le terme de *lü* est employé pour désigner l'effigie du démon, et celui de *dö* renvoie à la totalité de l'offrande, qui inclut le *lü*. Maintenant ces distinctions faites, je propose de procéder à l'analyse détaillée du rituel d'expulsion conduit par Yuthok lors de mon séjour en 2016.

Le rituel du *shedok* (tib. *gshed zlog*) ou de l' « expulsion de l'ennemi »

J'ai observé le rituel du *shedok* à Dzar en juillet 2016, puis photographié le texte qui l'accompagne quelques semaines plus tard auprès de Yuthok. Une fois de retour en France, Charles Ramble m'a transmis une autre version du texte qu'il a photographié au village de Lubrak, auprès de lama Tsültrim, ainsi qu'un film du rituel, tourné par un villageois, tel qu'effectué à Lubrak. Le texte provenant de Dzar comporte de nombreuses fautes d'orthographe et de syntaxe, et une meilleure compréhension du texte a été permise par le texte de Lubrak présentant moins d'erreurs. Toutefois, l'inverse fut aussi vrai en quelques occasions. Les imperfections existant dans les deux textes expliquent en partie les variations qui ont pu être observées entre le rituel de Dzar et celui de Lubrak. En effet, chacun des textes, bien que suivant approximativement la même trame, diffère sur certains points, qui seront précisés au fur et à mesure des descriptions et des analyses.

Le rituel s'appelle *shedok*, mais est prononcé *shentak* par les villageois et écrit *shedak* (Dz. *gshes bdag* ; L. *gshed bdag*¹⁰¹) dans les deux textes. Le titre du texte rituel est *gShed zlog gshed 'dul mdos bzhugs pa legs so* : « Rituel d'offrandes afin d'expulser et de soumettre le *she* ». La fin des textes explique que le premier à avoir conduit ce rituel fut Tönpa Shenrab. Le texte de Dzar précise que son texte est une copie faite par un *drangsong*¹⁰² appelé Yungdrung Sherab, du monastère de Kag. D'après Yuthok, ce texte s'est transmis à travers sa lignée de génération en génération. Le texte de Lubrak ne donne aucune précision concernant le scribe.

Dans ce qui suit, je propose des descriptions, comparaisons et analyses de ce rituel du *shedok*. Les descriptions du contexte rituel et de ses étapes successives réalisées par l'officiant sont principalement basées sur le rituel observé à Dzar. Je fais néanmoins référence au film du rituel de Lubrak, lorsque les actions et les gestes effectués diffèrent de ceux de Dzar. En plus des observations directes du rituel, et de l'utilisation du film, j'ajoute pour les descriptions et les analyses, des passages du texte rituel qui aident à la compréhension des actions et des significations. Lorsque des passages du texte rituel sont cités, ils proviennent de l'édition critique effectuée à partir des deux versions du texte. La totalité du texte hybride – élaboré à partir des deux versions – et sa traduction se trouvent en annexe¹⁰³.

LE CONTEXTE DU RITUEL

Un matin de juillet 2016 alors que nous petit-déjeunons, une femme interpelle Kunga depuis la porte et demande que Yuthok effectue un « *shentak* » car un homme est mort le matin même. Kunga transmet l'information à Yuthok qui répond avoir trop de travail – c'est en effet, la période de récolte – mais qui finit par accepter. Le rituel ne concerne pas la famille proche du mort mais des cousins chez lesquels, m'explique-t-on, l'esprit du mort (tib. *shin 'dre*) s'est rendu. D'une manière générale, l'esprit du mort se rend chez les membres de sa famille qui présentent une faiblesse, telle que, par exemple, une femme enceinte ou une maison dans laquelle ne vivent que trois personnes. Il ne se rendra que dans la parentèle (tib. *spun*), à savoir la lignée du père (dz. *pa gi rütsa*) ou celle de la mère (dz. *ma gi shartsa*). D'une façon générale, l'astrologue décide du jour du *shedok* et définit quelle partie de la famille aura besoin du rituel en fonction de l'horoscope de ses membres.

¹⁰¹ Les abréviations « Dz. » et « L. » sont employées respectivement en référence au texte de Dzar et au texte de Lubrak.

¹⁰² Moine pleinement ordonné.

¹⁰³ Je remercie Charles Ramble pour son aide plus que précieuse dans la réalisation de ce travail.

Dans ce cas précis, il s'agit d'un *pa gi rütsa* et le mauvais esprit est qualifié de *dü* (tib. *bdud*), « démon », ou de *shindre*, « esprit d'un mort », par les villageois mais correspond, selon le texte, à la catégorie des démons ennemis *she* (tib. *gshed*). Mes interlocuteurs m'expliquent que le mauvais esprit est susceptible d'aller hanter des membres de sa famille si certains problèmes, rancunes, etc. n'ont pas été réglés de son vivant. D'après Namkhai Norbu, le terme de *she* signifie « obstacle », mais il précise que dans ce type de contexte, *she* désigne une sorte « d'énergie négative liée à des entités particulières qui ont la capacité d'entraver le mort en prenant possession de son *la* (tib. *bla*) », ou « essence de vie subtile » ¹⁰⁴, afin d'utiliser sa vitalité (Norbu, 1995 : 97).

D'après John Bellezza, dans la tradition funéraire *bön* archaïque, la cause de la mort, ainsi que la détresse dans laquelle est plongée le défunt, est également attribuée à différents types d'entités négatives qui apparaissent sous la forme de démons zoomorphiques ou anthropomorphiques. Un de ces démons est le *she*¹⁰⁵, qu'il traduit par « tueur d'hommes » (litt. « bourreau »), qui hante le défunt et l'empêche de trouver le salut (Bellezza, 2008 : 362-363). Namkhai Norbu ajoute que lorsqu'une personne est en vie, son « essence de vie subtile » a comme support le corps, ce qui rend difficile une éventuelle attaque par un démon. Néanmoins, après la mort, il est plus facile pour les entités *she* d'agir car l'« essence de vie subtile » n'a plus le support du corps. L'auteur donne la description du rituel *she dur* (tib. *gshed 'dur*), ou « vaincre le *she* », à destination du défunt, qui permet de récupérer son *la*. Il indique que ce rituel libère également les vivants de toutes « perturbations par les « esprits dévorants » (tib. *za 'dre*) et par le « *she* de la mort », qui en retenant le *la* du défunt sont capables de prendre son apparence afin de duper et de tourmenter les vivants » (Norbu, 1995 : 97-102). Les rituels *dur* (tib. *'dur*) ont ainsi pour fonction d'empêcher le défunt de retourner dans sa maison, ou chez sa parentèle, et de semer le chaos dans le monde des vivants. Comme Bellezza le souligne, la séparation entre le monde des morts (tib. *shi ba*) et celui des vivants (tib. *gson pa*) est significative. Les morts peuvent en effet se réconcilier avec les vivants mais ne pourront jamais vivre dans la même sphère, car les morts ont une influence néfaste sur les vivants : ils les privent de leur vitalité (Bellezza, 2008 : 364).

Dans notre cas, le rituel du *shedok* est précisément effectué à destination des vivants susceptibles de subir les nuisances du *she* s'incarnant en l'âme du défunt. Ainsi, dans leurs expli-

¹⁰⁴ *Bla* est souvent traduit par « âme » (cf. Introduction).

¹⁰⁵ Bellezza cite également les démons *dü* (tib. *bdud*) qui causent la vieillesse, la maladie et la mort ; les *dön* (tib. *gdon*) qui empêchent le bien-être et la vie ; et les *sri* qui coupent la vie (Bellezza, 2008 : 362).

cations, mes interlocuteurs indiquent qu'il s'agit de l'esprit du mort qui vient hanter les vivants.

Je demande si je peux accompagner Yuthok, m'inquiétant de savoir s'il s'agit d'un événement privé car, dans mes représentations, la famille du mort qui vit un deuil ne souhaiterait pas forcément voir des membres extérieurs. En réalité, lorsque je demande à Kunga s'il est possible de m'y rendre, elle acquiesce et m'informe que ce n'est pas privé, et qu'il m'est possible de prendre de nombreuses photos. Je m'enquiers ensuite auprès de Yuthok qui accepte ma venue.

Nous nous rendons aux alentours de neuf heures du matin dans la famille concernée. Il s'agit de la famille noble habitant l'ancien palais *sinkhang nya* (« palais du haut ») composée d'un couple et de la mère de l'homme. Lorsque l'on arrive dans la cuisine familiale, seule la belle-fille est présente. Yuthok va s'asseoir à gauche en entrant dans la pièce, sous la seule fenêtre. Il s'installe en tailleur, derrière la longue table basse. Je m'assois en face de lui, sur un lit, un peu de biais. La belle-fille ne dit rien sur ma présence, me sourit, et nous sert le thé. L'ambiance est positive, les gens de la famille arrivant par la suite – le mari de la femme, la mère du mari et un assistant de Yuthok – rient, ainsi que Yuthok, me demandant, pour certains, la raison de ma présence, ce à quoi je réponds simplement que je suis intéressée par le rituel. Ma présence ne semble pas les déranger. Le rituel a lieu dans le village dans lequel je séjourne depuis déjà plus de trois mois et les habitants me connaissent, ce qui aide à mon acceptation. Puis, vient le moment de rassembler tout le nécessaire pour le rituel. Yuthok demande différents objets et ingrédients et l'épouse s'active à les chercher, ainsi que la mère de son mari. Deux autres femmes nobles arrivent en apportant de la farine.

La préparation du rituel s'effectue en fonction des indications du texte. Dans ce qui suit, je propose de rapporter le passage du texte concernant la préparation, puis de le comparer avec les actions de Yuthok. Je procéderai de la même manière pour les différentes étapes du rituel.

LES ETAPES DU RITUEL

➤ **La préparation du rituel**

Le texte

Les éléments du rituel à rassembler ainsi que la manière dont ils doivent être disposés sont très précisément indiqués dans le texte. Il est ainsi indiqué comme suit :

Il faut réaliser un *torma*¹⁰⁶ (tib. *gtor ma*), en accord avec le texte principal. Nous avons besoin, sur un tapis noir, d'une effigie d'un corps humain (tib. *gzugs bam*) avec une tête de taureau (tib. *glang mgo*). Puis, dans une poêle, placer des effigies de corps d'homme (tib. *mi nag*) avec des têtes de taureau. Elle [l'effigie] doit porter une peau d'humain (tib. *mi lpags*) noire, avec un lasso (tib. *zhags pa*) noir au niveau du coude et être ornée d'un rosaire (tib. *phreng ba*) de têtes d'hommes, portant un fin couteau rouge (tib. *bsha' gri dmar po*) dans sa main droite et, dans sa main gauche, un *tramshing* (tib. *khram shing*) ou « bâton de comptage » noir¹⁰⁷. Dans les huit directions, elle est entourée par huit hommes, et en face d'elle, il faut mettre en place une effigie et accumuler autant d'objets désirables que nécessaire. Puis, insérer un *namkha* (tib. *nam mkha'*)¹⁰⁸ avec un centre noir et des couleurs de l'arc en ciel autour et dans les huit directions, insérer huit *gyangbu* (tib. *rgyang bu*)¹⁰⁹.

Au milieu, rassembler une faucille, une hache, un couteau, une plume. Et, dans une poêle (tib. *sla nga*) mettre neuf pierres blanches (tib. *mkhar gong*), neuf morceaux de charbon ou neuf tisons (ph. *galwa* ; tib. *mgal ba*)¹¹⁰, neuf poignées de terre, neuf sources d'eau, et neuf *linga*¹¹¹. Imprimez-les et mettez-les là, puis méditer les neuf *yidam*¹¹² paisibles et courroucés (tib. *zhi khro*)¹¹³.

¹⁰⁶ Offrandes en pâte, généralement de farine d'orge grillée, pouvant avoir différentes formes et différentes couleurs selon le rite dans lequel elles sont utilisées et la déité spécifique pour laquelle elles sont offertes.

¹⁰⁷ Le *tramshing* ou bâton de comptage est un bâton sur lequel sont représentés des hexagones. Il est à l'origine une planche de bois permettant de tenir les comptes. Mais ici la comptabilité est utilisée dans un sens métaphysique, à savoir faire l'inventaire des bonnes et mauvaises actions d'une personne. Ainsi, Yama ou Shindre (tib. *gShin rje*), le « seigneur de la mort », aussi appelé Chöki gyalpo (tib. *Chos kyi rgyal po*), le « roi de la loi religieuse » (Nebesky-Wojkowitz, 1956 : 82), est le juge des morts et calcule les bonnes et mauvaises actions effectuées dans une existence passée par les êtres réincarnés dans un des enfers chaud ou froid. Sur cette base une personne peut être punie. Dans ce sens, la planche en vient à être associée à la punition, bien qu'elle ne soit originellement qu'un moyen de comptage. Nebesky-Wojkowitz indique qu'il s'agit d'une arme magique servant à détruire la vie d'un ennemi (Nebesky-Wojkowitz, 1956 : 358).

¹⁰⁸ Le *namkha* est une croix faite de deux bâtons, au centre de laquelle sont apposées, en forme de losange, différentes couleurs de fils. Le *namkha* permet d'harmoniser l'énergie des cinq éléments. La croix de bâtons symbolise la vie de la personne et les fils colorés, le fonctionnement continu des éléments (Norbu, 1995 : 79).

¹⁰⁹ Le *gyangbu* est un bâton entouré de laine de différentes couleurs. C'est un objet rituel permettant d'harmoniser les éléments. Le bâton de bois représente la vie et les laines de différentes couleurs symbolisent la « vie », le « corps », la « capacité de domination » et la « chance » (Norbu, 1995 : 79).

¹¹⁰ Les *galwa* sont représentés par des croix de bois.

¹¹¹ Effigies de démons destinées à la libération.

¹¹² Divinités tutélaires.

¹¹³ *Shi tro* (tib. *Zhi khro*), litt. « paisibles et courroucés », fait référence au double aspect de certaines divinités du panthéon tibétain (Canzio, 1988 : 161).

Le texte, bien que précis, ne se suffit pas à lui-même pour savoir comment procéder à la préparation et mener le rituel. Le *ngakpa* l'accomplissant doit l'avoir pratiqué auparavant avec son maître ou son père pour détenir toutes les informations nécessaires. La formation du futur *ngakpa* est basée sur l'observation et la répétition des techniques gestuelles de son aîné (Sihlé, 2009 : 39). Anne-Marie Blondeau et Samten Karmay précisent en effet que pour les Tibétains « les rituels se rangent dans la catégorie des pratiques, ou plus exactement de l'expérimentation (tib. *nyams len*) ». Ainsi, le jeune disciple « participe au rituel et en 'intègre' les phases naturellement » (Blondeau et Karmay, 1988 : 121).

D'autre part, Nicolas Sihlé indique, concernant la pratique de rituels tibétains effectués par des *ngakpa* de villages himalayens, notamment au Mustang, qu'il n'est pas possible d'établir « une simple correspondance entre le 'contenu' (...) de ces textes et les pratiques et compréhensions religieuses locales », car la plupart des textes sont exogènes à la communauté locale et appartiennent à une tradition plus large du monde tibétain. Il est alors important de ne pas se focaliser sur le texte seulement mais aussi sur la manière dont le rituel est effectué, et d'observer quels passages du texte sont importants pour le *ngakpa* et les participants, afin de ne pas « substituer la traduction d'un texte aux compréhensions locales » (Sihlé, 2009 : 37 et 48).

Dans l'explication suivante du rituel, je noterai ainsi les moments où la performance se détache du texte, ainsi que les parties du texte qui semblent relever d'une plus grande importance pour Yuthok. Je reprends ici la préparation effectuée par Yuthok afin de rendre compte des éléments qui suivent le texte de ceux qui en dérivent. Voici la manière dont se déroule la préparation :

1 - Ce sont les femmes présentes qui procurent à Yuthok les éléments nécessaires au rituel. Ainsi la femme du foyer (tib. *mna' ma*) et sa belle-mère apportent de la laine jaune, blanche et noire, un couteau et différents morceaux de bois (branche d'arbre et bâtons) qui seront utilisés pour élaborer le *namkha*, les *gyang bu*, les tisons ou *galwa*, le fin couteau rouge et le bâton de comptage ou *tramshing*.

2 - Yuthok prépare neuf morceaux de bois courts à partir des branches d'arbre, pour faire les *galwa*, qu'il met de côté. Puis, il sélectionne dix bâtons : il en place huit de côté, et en utilise deux pour faire le *namkha*. Il demande également du coton (tib. *ras*) et de la laine (tib. *bal*). Sur cinq des neuf bâtons, il place trois morceaux de laine ou de coton : du coton au milieu et

de la laine sur les pointes afin qu'ils deviennent des *gyang bu*. Ensuite, il s'occupe des neuf morceaux de branches et insère dans chacun d'eux un fin bout de bois de manière à former une croix. Ce sont les *galwa*. Il élabore également le fin couteau rouge en enduisant un bâton de la couleur rouge, ainsi que le *tramshing* qu'il colore de noir.

3 – Puis, il pose les *galwa* sur une planche en bois (dz. *thal*) qu'il accompagne de deux morceaux de charbon, ainsi que d'une pierre blanche par tison ou *galwa*. Contrairement à ce qu'indique le texte, il ne place pas ces éléments dans une poêle, mais celle-ci est placée par terre, à côté de la table.

4 – Il passe ensuite à la confection de l'effigie principale (tib. *ngar glud*) en pâte. Il s'agit de l'effigie substitutive du démon *she*. La pâte est faite à base de farine de sarrasin amère (dz. *phe gyaig*). Elle a été préparée par la femme de la maison en versant la farine dans de l'eau en train de bouillir et en mélangeant activement la mixture pour former une pâte. Yuthok y ajoute un peu d'huile (dz. *mulku*) et de la farine (dz. *phe*) pour former ses effigies. L'effigie principale, placée dans un récipient séparé de la planche en bois, est surmontée d'une tête de taureau (tib. *glang mgo*) sur un corps humain et porte sur le dos une peau d'humain, tels que décrits dans le texte. Sur le torse du corps d'homme, Yuthok y ajoute un serpent (tib. *sbrul*) utilisé comme lasso, et sur la tête, le taureau porte un rosaire.

Comme mentionné plus haut, le texte de Dzar et celui de Lubrak présentent des variantes. Ici, l'élaboration du serpent diffère des indications du texte de Lubrak, ainsi que du rituel effectué à Lubrak. Le fait que Yuthok fabrique un « serpent comme lasso » provient des nombreuses fautes d'orthographe que comporte le texte de Dzar, qui portent à confusion. Ainsi, il y est écrit : *zhag pa* [*zhags pa*] (« lasso ») *nago* [*nag po*] (« noir ») *bbrul* [*sbrul*] (« serpent ») (...) : « un lasso noir-serpent », alors que le texte de Lubrak indique : *zhags pa nago* [*nag po*] *gru* (« coude ») *la* (...) : « un lasso noir au coude ». Un lasso noir – et aucune trace de serpent – est en effet mis en place sur l'effigie dans le rituel de Lubrak. L'emplacement du rosaire est aussi différent entre Dzar et Lubrak. Yuthok place le rosaire de têtes d'homme sur la tête de l'effigie, alors qu'à Lubrak, il est placé autour du cou de l'effigie. La description de la préparation du rituel dans le texte de Lubrak indique simplement « orné d'un rosaire de têtes d'homme », alors que celle de Dzar indique « orné d'un rosaire sur la tête de l'homme »¹¹⁴. Si l'on se réfère au rappel du mythe d'origine (cf. *infra*), il y est bien indiqué, dans les deux textes, que le rosaire est sur la tête du démon.

¹¹⁴ L. *mi mgo'i phreng ba gyen pa* ; Dz. *mi' la yis go la phrang pa'i brgyan pa*.

Une fois l'effigie en pâte terminée, Yuthok lui ajoute, dans la main droite, le fin couteau rouge et, dans la main gauche, le *tramshing*. Sur la tête du taureau est apposé le *namkha*. Puis, Yuthok place autour de l'effigie à la tête de taureau son cortège : les huit *mi nak* ou corps d'homme, en forme de triangle, faits de morceaux de pâte qu'il imprime sur le moule approprié doté d'un tampon en bois sculpté (tib. *par shing*). Enfin, les huit *gyangbu* sont apposés sur les huit *mi nak*. A Lubrak, les *gyangbu* sont au nombre de quatre et sont directement implantés dans l'effigie principale.

5 - Yuthok pose le tout à terre, à l'avant de la table et les autres participants ajoutent, à l'intérieur du récipient contenant l'effigie, les « objets désirables » (tib. *'dod yon*), à savoir un mélange de piment rouge (tib. *dmar tsha*), d'orge (tib. *nas*), d'alcool d'orge ou *arak* (tib. *a rag*), de farine (dz. *phe*) et de *bangma* – restes d'orge suite à la fabrication d'*arak* – ainsi qu'un billet de 50 roupies¹¹⁵. A Lubrak, l'effigie principale dans son récipient n'est pas accompagnée des « objets désirables ». Le tout constitue le *dö* (tib. *mdos*), l'offrande faite aux déités. Puis, à part, Yuthok prend de nouveau des morceaux de pâte pour effectuer les neuf *linga* ou « effigies de démon », qu'il presse également sur le moule approprié. Ici encore on observe des variantes entre le texte de Dzar et celui de Lubrak, ainsi qu'avec ce qui est effectué par l'officiant.

- Dans le texte de Lubrak, l'élaboration des neufs *linga* est indiquée.
- Dans le texte de Dzar, les neuf *linga* ne sont pas mentionnés. Néanmoins, Yuthok a connaissance de leur nécessité et les fabrique.

On constate qu'effectivement le texte sert de base à l'officiant pour effectuer son rituel, mais que le littéralisme a ses limites. A celui-ci s'ajoute une connaissance acquise par l'observation du père ou du maître, ainsi que, on peut le supposer, la possibilité d'acquérir les objets ou éléments nécessaires. De surcroît, comme mentionné plus haut, le rituel s'accomplit en fonction des compréhensions locales du texte, qui contient de nombreuses erreurs pouvant conduire à la confusion.

Au total, Yuthok sépare les *linga* en neuf groupes de trois qu'il place en cercle sur la planche en bois. Chaque groupe de *linga* est accompagné d'un *galwa*, de deux morceaux de charbon et d'une pierre blanche. Au milieu du cercle, il place un bol contenant de la terre (tib. *sa*). Les neuf groupes correspondent aux exigences du texte qui réclame neuf de chacun de ces éléments. Le chiffre neuf trouve sa signification dans le mythe d'origine décrit dans le texte (cf. *infra*). La planche est également placée devant la table, près de l'effigie principale.

¹¹⁵ Environ 50 centimes d'euros.

6 - Sur la table, sont placés de l'encens dans une assiette de grains d'orge, ainsi qu'une lampe à beurre vide, et un verre d'eau dans lequel se trouve une branche de genévrier (tib. *shug pa*). Le verre d'eau correspond aux neuf sources d'eau, mentionnées dans le texte, qui doivent accompagner les neuf *linga*, les neuf *galwa*, les neuf pierres blanches, les neuf charbons et la terre.

7 - Sur la poêle, placée par terre, près de la planche et de l'effigie, Yuthok installe une passoire dans laquelle est posé un couteau (tib. *gri*), une faucille (tib. *zor ba*), ainsi qu'une hache (tib. *sta re*).

Les textes, une fois encore, présentent les objets à rassembler un peu différemment :

- Dans les rituels de Dzar et de Lubrak, la hache et la faucille, mentionnées dans les deux textes, sont présentes.
- Dans le texte de Dzar, le couteau n'est pas signalé. Néanmoins, de nouveau, Yuthok l'ajoute.
- Dans le texte de Lubrak, la présence du couteau est indiquée et il est présent dans le rituel.
- Les deux textes mentionnent la nécessité d'une plume, qui n'est présente ni dans les actes réalisés à Dzar, ni à Lubrak.
- Dans aucun des textes, une fourche n'est mentionnée. Toutefois, elle accompagne la hache et la faucille dans les actes rituels de Lubrak.



Figure VIII : **Dzar**. En partant du bas : le couteau, le namkha, les gyangbu et les galwa (Vignon, 2016)



Figure IX : **Dzar**. L'effigie à la tête de taureau en préparation (Vignon, 2016)

Photographies comparatives : Dzar et Lubrak



Figure X :
Dzar. L'effigie principale terminée avec son rosaire et son namkha sur la tête et le serpent-lasso à l'avant, entouré des huit mi nak et des huit gyangbu (Vignon, 2016)



Figure XI :
Lubrak. L'effigie avec le namkha sur la tête, le lasso noir et le rosaire autour du cou (Ramble, n.d.)



Figure XII :
Dzar. Les objets désirables (tib.
'dod yon) (Vignon, 2016)



Figure XIII :
Lubrak. L'effigie principale qui
n'est pas accompagnée des « ob-
jets désirables » (Ramble, n.d.)



Figure XIV :
Dzar. Le dö (tib. mdos) et les
neuf groupes d'éléments disposés
à l'avant de la table (Vignon, 2016)



Figure XV :
Lubrak. Les neuf groupes
d'éléments (Ramble, n.d.)



Figure XVI :
Dzar. La faucille et la hache (Vignon, 2016)



Figure XVII :
Lubrak. Les outils, la fourche en plus (Ramble, n.d.)

➤ La remémoration du mythe originel

Après la préparation de tous les objets nécessaires au rituel, le texte indique à l'officiant qu'il lui faut réciter l'histoire, le mythe d'origine, qui a mené à l'élaboration de ce rituel. Il s'agit d'un élément très important du rituel car, comme l'indique Stein, c'est le mythe – ce qu'il nomme aussi « récit » – qui vient donner au rituel son efficacité. Il y a en effet des « précédents mythiques » qui sont imités dans le rite et « un récit d'origine doit être dit ou au moins rappelé brièvement avant l'accomplissement de tout acte rituel » (Stein, 1971 : 482). Karmay indique également que « le prêtre justifie son action rituelle et assure son efficacité en s'identifiant comme le détenteur d'une tradition remontant à un maître dit être le fondateur mythique du rituel » (Karmay, 1998 : 339). Dans le *shedok*, le début de la récitation du mythe commence comme suit :

Je suis celui qui est courroucé qui soumet le *she* (tib. *gshed*), je suis l'excellent prêtre qui libère le *she*. Dans le passé, j'ai soumis les neuf frères et sœurs bourreaux. Et maintenant, aussi je soumets les anthropophages, mangeurs d'hommes.

Elle se poursuit comme suit :

Comment les neuf frères et sœurs bourreaux *shepo* sont-ils venus à l'existence ? Au début du monde précédent, j'ai soumis les neuf frères et sœurs bourreaux. Il y avait un père qui était appelé *shepo misen* (tib. *gshed po mi zan*), un « bourreau mangeur d'homme ».

La mère, démons des démons, s'appelait *srimo ragshama*. Dans le royaume noir du non-être, les deux se sont accouplés, et neuf œufs noirs en sont nés. De l'intérieur des œufs éclos, sont venus les neuf frères et sœurs mangeurs d'hommes. Le plus vieux de ces neuf frères et sœurs était un homme noir avec une tête de taureau, avec une bouche béante, les yeux grands ouverts, avec les canines nues. Et, il portait, sur son corps, une peau humaine en pâte et sur sa tête, il était orné d'un rosaire de têtes d'hommes. Dans sa main droite, il portait un couteau tranchant. Dans sa main gauche, il portait un *tramshing* noir, et il portait un lasso noir autour du coude. Comme nourriture, il mangeait de la chair humaine, et comme boisson, il buvait du sang humain. Ses huit frères et sœurs se sont placés autour de lui dans les huit directions. Ensuite, tout d'abord, ils ont amené différentes sortes de démons nuisibles. Puis, ils ont produit de la maladie, et finalement ils ont interrompu la force vitale et enlevé la respiration, et maintenant, ils nous accompagnent comme un corps est accompagné par son ombre. Et ils ne vont pas envoyer les morts aux royaumes supérieurs (paradis), ils vont les pousser aux royaumes inférieurs (enfer), ils vont retirer la vitalité des offrandes et ils vont prendre l'essence des vêtements (?). Pour ce protecteur qui est le nôtre, ne le mettez pas parmi les démons. Et finalement, ils ont descendu les vivants dans le royaume des démons. Et maintenant ne jetez pas notre protecteur dans le

royaume des démons et ne jetez pas ces denrées dans le royaume des démons. Ne jetez pas notre protecteur dans le royaume des démons. Ne vous cachez pas parmi les denrées et offrandes.

Les éléments mentionnés dans la phase de préparation de l'effigie principale se retrouvent effectivement dans la description du mythe, ainsi que le chiffre neuf qui représente les neuf frères et sœurs *shepo* éclos de neuf œufs noirs qu'il s'agit d'exécuter.

➤ **Le *guk* (tib. 'gug) : introduire le démon dans l'effigie**

La récitation du mythe est suivie par ce qui est appelé *guk* ou le fait d'introduire le démon dans l'effigie principale. Pour ce faire, l'officiant doit effectuer le *mudra*¹¹⁶ du crochet tout en réaffirmant sa capacité magique et en énonçant :

Précisément maintenant, viens ici. Je te fais pénétrer (tib. *bstim*) dans cette effigie. L'introduction du démon dans l'effigie l'amène à être *enfermé* dans un lieu précis.

➤ **La libération**

Suit une phase de libération. L'officiant doit tenir son arme (normalement un couteau), réaffirmer sa capacité magique et rappeler le passé comme preuve d'autorité.

Concernant la libération, tiens ton arme et dis comme suit : je suis le courroucé qui soumet le bourreau. Vous, les neuf frères et sœurs bourreaux, écoutez par ici. (...) Je n'ai pas seulement soumis les bourreaux dans le passé mais, vous briseurs de serments mangeurs d'hommes, après vous avoir tué, je ferai une libération. Je vais séparer votre corps, votre force de vie et vos sens.

➤ **L'étape principale du rituel**

Bloquer les chemins des shepo misen (tib. gshed po mi zan)

L'objectif de cette étape est de bloquer toutes les issues par lesquelles les *shepo misen*, les « bourreaux mangeurs d'homme », pourraient s'enfuir. Encore une fois, l'objectif est d'enfermer les *shepo* en un lieu précis, toute possibilité de fuite étant maîtrisée.

En même temps que la récitation, un assistant (tib. *zhabs phyi*)¹¹⁷ effectue les actions nécessaires. La même récitation accompagnée des mêmes actions a lieu neuf fois, c'est-à-dire une par *shepo*.

¹¹⁶ *Mudra* : Position codifiée et symbolique des mains.

¹¹⁷ Traditionnellement, dans le cas d'une lignée de *ngakpa*, le fils aîné prend le rôle d'assistant, afin d'apprendre la conduite des rituels à travers leur observation répétée (Ramble, 1984 : 266). Dans ce cas, Nyima étant absent, c'est un membre de la famille ayant sollicité le rituel qui prit le rôle d'assistant.

La première phase de la récitation consiste en la menace de « libérer », dans le sens de tuer, ou *drel* (tib. *bsgral*) (Cantwell, 1997), les *shepo* représentés par les neuf *linga*. L'exécution du *she* dans ce type de contexte, est en effet représentée par un *linga* coupé en morceaux (Norbu, 1995 : 101).

Si vous ne partez pas mais restez ici, les neuf puissants démons courroucés vont faire une libération des neuf frères et sœurs bourreaux. Je devrais couper votre tête, enlever votre cœur et couper vos membres, manger votre chair, boire votre sang et grignoter vos os. Plutôt que cela, allez-vous-en.

C'est au moment où la libération est évoquée (tib. *gshed po spun dgu bsgral* : « la libération des neuf frères et sœurs *shepo* ») que l'assistant effectue sa première action : couper un des *linga* avec un couteau, afin d'illustrer les propos de l'officiant. Cette action rituelle de destruction est caractéristique de la « Voie du *Shen* de l'illusion » (Norbu, 1995 : 101) appartenant aux quatre voies inférieures du *bön* ou « *bön* de la cause » (tib. *gyu'i bon*) (cf. Chapitre 2).



Figure XVIII : *Lubrak*. Trancher le *linga* pour illustrer la libération du *shepo* (Ramble, n.d.)

Puis, la récitation indique de prendre une des pierres blanches « missiles » (tib. *mkhar gong thun*), car si le *shepo* part dans le ciel, l'éclair est l'élément le plus auspiceux pour le soumettre. L'éclair est ainsi représenté par la pierre blanche.

Prenez les pierres blanches-missiles dans vos mains. Si vous, bourreaux, partez dans le ciel, l'éclair est la chose la plus auspiceuse pour soumettre ce qui vient du ciel. Je vous

réduirai en poussière, ennemis mangeurs d'hommes, allez-vous-en au ciel ennemis mangeurs d'hommes, allez-vous-en, allez-vous-en, maintenant allez-vous-en.

C'est l'assistant qui prend la pierre blanche et qui la met dans la poêle, avant de l'ajouter au *dö*, c'est-à-dire à l'effigie principale et aux offrandes. Pour chaque élément, l'assistant procédera de cette manière¹¹⁸.

La récitation continue ensuite en demandant de prendre un des *galwa* (« tison »), car si le *shepo* part dans la terre, le bois est l'élément le plus auspiceux pour le soumettre. Le bois est ainsi représenté par les *galwa*.

Ensuite saisissez les *galwa*. S'ils partent dans la terre, la meilleure chose qui peut soumettre qui vient de la terre est le bois (...) coupez les veines de vie des *shepo* mangeurs d'hommes avec les *galwa*/avec les neuf tisons. Quittez la terre *shepo*. Allez-vous-en, allez-vous-en.

Puis, le texte continue, en indiquant de se saisir d'une poignée de terre (tib. *sa spar*), car si le *shepo* va dans l'eau, la terre est l'élément le plus auspiceux pour le soumettre. La terre est ainsi représentée par une poignée de terre.

Puis prenez une poignée de terre. S'ils partent dans l'eau, la meilleure chose qui peut soumettre qui vient de l'eau est la terre. Avec ces neuf poignées de terre, je vais vous réduire en poussière. Plutôt que cela, *shepo* quittez l'eau. Allez-vous-en, allez-vous-en, maintenant allez-vous-en.

C'est ensuite du fer dont il faut se saisir, car si le *shepo* va dans la forêt, le fer est l'élément le plus auspiceux pour le soumettre. Le fer est ainsi représenté par la poêle.

Prenez un morceau de fer. S'ils partent dans la forêt, la meilleure chose qui peut soumettre qui vient du bois est le fer. A l'intérieur de la poêle en fer, mettre neuf cailloux, jeter et remuer. L'âme et la force de vie des bourreaux sont terrifiées par le bruit, plutôt que cela, *shepo* quittez le bois.

Le rituel dérive du texte car ce ne sont pas des cailloux qui sont jetés dans la poêle pour être remués. Ce qui est remué dans la poêle est également différent en fonction du lieu du rituel, Dzar ou Lubrak :

- A Lubrak, ce sont les outils (faucille, hache) qui sont placés dans la poêle et remués pour faire du bruit et effrayer les bourreaux. A ce moment, l'officiant s'écrie « *tram-cing* » (tib. *bkrab cing*), « agitez ! », et l'assistant doit agiter la poêle.
- A Dzar, ce sont les éléments rituels (*linga*, pierre blanche, *galwa*, etc.) qui sont jetés dans la poêle, accompagnés de la faucille, et remués avant d'être placés avec l'effigie.

¹¹⁸ S'il devait procéder autrement, je le préciserai.

Après le fer, il faut prendre l'eau, car si le *shepo* va dans le feu, l'eau est l'élément le plus auspiceux pour le soumettre. L'eau utilisée est celle contenue dans le verre avec la branche de genévrier. Yuthok se saisit de la branche et la secoue pour faire tomber quelques gouttes d'eau sur le *dö*.

Prendre l'eau dans ses mains. S'ils partent dans le feu, la meilleure chose qui peut soumettre qui vient du feu est l'eau. Agiter l'eau et la jeter. Quittez le feu, *shepo* briseurs de serments. Allez-vous-en, allez-vous-en, maintenant allez-vous-en.

Dans le rituel, une fois ces éléments jetés avec l'effigie principale, seuls les morceaux de charbons restent car ils ne sont pas mentionnés dans la récitation, que ce soit à Dzar ou à Lubrak. On constate de nouveau à cet endroit des variantes entre le rituel à Dzar ou à Lubrak :

- Dans le texte de Dzar, il est précisé, dans la partie « préparation du rituel », qu'il faut neuf morceaux de charbon *ou bien* neuf tisons.
- Dans le texte de Lubrak, rien n'est mentionné à propos du charbon.

Néanmoins, dans les deux rituels, les morceaux de charbon sont présents. Ainsi, l'officiant et l'assistant doivent trouver un moyen de faire avec cet élément non mentionné dans la récitation rituelle :

- Lors du rituel à Dzar, Yuthok a conscience que le charbon n'est pas mentionné dans la récitation, et indique à son assistant de l'ajouter au *dö* juste avant de mentionner le fer (*nyuku chug* : « mets le charbon »).
- Dans le rituel de Lubrak, l'assistant ne sait que faire de ce dernier élément, et aucune instruction ne lui est donnée le concernant, il décide alors de l'ajouter au *dö* à la fin de la récitation de cette partie du rituel.

Afin de rendre plus clair les éléments rituels utilisés et leurs correspondances avec les éléments naturels, voici un tableau récapitulatif :

Lieu cosmique de fuite des <i>shepo</i>	Meilleur élément cosmique de soumission (tib. <i>'dul skal</i>)	Élément rituel utilisé
Ciel (tib. <i>nam mkha'</i>)	Eclair (tib. <i>thog</i>)	Pierre blanche-missile (tib. <i>mkhar gong thun</i>)
Terre (tib. <i>sa</i>)	Bois (tib. <i>shing</i>)	Tison (tib. <i>mgal ba</i>)
Eau (tib. <i>chu</i>)	Terre (tib. <i>sa</i>)	Terre (tib. <i>sa</i>)

Forêt (tib. <i>shing</i>)	Fer (tib. <i>lcag</i>)	Poêle (tib. <i>slang nga</i>) + bruit avec des cail- loux (dans les textes) ou outils (dans les rituels)
Feu (tib. <i>me</i>)	Eau (tib. <i>chu</i>)	Eau (tib. <i>chu</i>)
Pas de mention	Pas de mention	Charbon (tib. <i>me mtag ; dz. nyuku</i>)

Tableau 4 : Tableau récapitulatif des éléments rituels utilisés et leurs correspondances avec les éléments naturels (Vignon, 2021)

L'étape consistant à bloquer les chemins des *shepo misen* constitue le cœur du rituel et Yuthok le confirme lorsque je lui demande si je peux photographier le texte. Après avoir accepté, il me montre la première page concernant la fabrication de l'effigie principale, puis, tourne les pages du texte jusqu'à la partie traitant des éléments à mettre dans la poêle qu'il faut agiter. Tout en me mimant le secouement de la poêle lors du rituel, il se met alors à me lire le passage entier sur cette partie du rituel. Son insistance révèle toute l'importance de cette étape du rituel, confirmé par le film effectué à Lubrak par un de ses habitants, le film commençant, non pas par la préparation du rituel, mais par l'insertion du premier élément au *dö*, la pierre blanche.

Le dernier passage que Yuthok pointe est la fin du texte indiquant qu'il s'agit de Tön-pa Shenrab qui a effectué pour la première fois ce rituel.

A la suite de ces actions, l'effigie est tournée dans le sens de la sortie et un chemin noir lui est tracé pour lui montrer la route à suivre. Elle ne peut aller ni à droite ni à gauche. L'enfermement des démons est suivi par une réorientation de ceux-ci, dans un autre lieu, hors du village. A Dzar, c'est à ce moment qu'est apportée une épée (tib. *gri*), disposée pour un temps contre un des meubles de la pièce.



Figure XIX : **Dzar**. Epée utilisée pour bloquer le chemin des esprits (Vignon, 2016)

Effectuer driltsen

L'étape suivante se nomme *driltsen* (tib. *gril 'tshan*) et n'est pas mentionnée dans le texte. A ce moment du rituel, un morceau de tsampa est distribué à chaque membre de la famille concernée par le rituel. Chacun doit presser fortement le morceau de tsampa avec les cinq doigts afin de laisser des empreintes sur la pâte, puis le frotter sur son corps et le faire tourner en cercle autour de la tête, de la taille et des genoux dans le sens des aiguilles d'une montre, puis dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. En même temps, chaque personne effectuant ces gestes demande à toute maladie de partir en faisant l'invocation suivante : « *sondre mondre gyalgong gyalnag parche gambo khyer la song* » (« esprit, pars en emportant avec toi tous les obstacles »). Cette invocation permet de repousser l'esprit accroché. Puis, chacun ajoute un morceau de vêtement à la pâte et crache sur celle-ci, avant de la

poser dans une petite assiette sur le sol. Une fois l'action effectuée par tous les membres de l'assemblée, les morceaux de pâtes sont placés avec le *dö*.

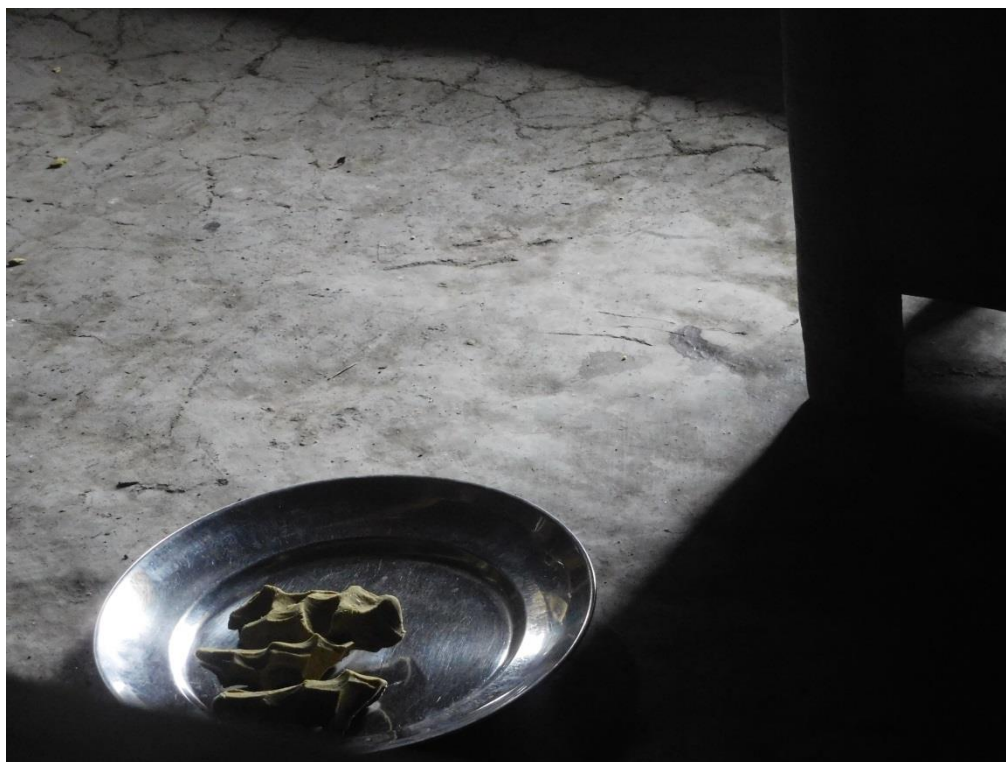


Figure XX : *Dzar*. Morceaux de pâte avec les empreintes de la famille (tib. gril 'tshan) (Vignon, 2016)

➤ La conclusion du rituel

Montrer le chemin aux démons (tib. lam bstan)

Le texte se poursuit en indiquant l'étape suivante : « montrer le chemin aux démons » ou les « réorienter ». Cette étape s'accompagne d'une récitation permettant de dissuader les *shepo* de se diriger dans les quatre directions cardinales, en leur révélant que ceux qui subjuguent les démons les gifleront :

Hey écoutez par ici *shepo* mangeurs d'hommes. Allez-vous-en d'ici vers l'est. A l'est, dans le palais de conque blanc, il y a 100 hommes et femmes de conques et ils disent aux *shepo* mangeurs d'hommes : « venez ici ». Ils vous appellent haut et fort ces 100 hommes et femmes de conques, ils vous disent de venir ici, ils vous attendent avec des tissus (tib. *g.yab dar*) blancs, flottant dans l'air, plutôt que cela allez-vous-en de l'est. Les démons mangeurs d'hommes, ne regardez pas vers la droite, ceux qui subjuguent les démons courroucés vont vous gifler sur la joue droite. Les démons mangeurs d'hommes, ne regardez pas vers la gauche, ceux qui subjuguent les démons courroucés vont vous gifler sur la joue gauche. Ne regardez pas derrière, le messager qui est celui qui subjugue le *she* va vous frapper sur l'arrière de la tête. Plutôt que cela, partez vite !

Le même texte est évoqué pour chaque direction, seules les matières associées aux palais et aux hommes et femmes diffèrent : le nord a un palais et des hommes et femmes de tur-

quoise ; l'ouest, un palais et des hommes et femmes de cuivre ; et le sud, un palais et des hommes et femmes de fer.

Le texte de Dzar contient cette description mais elle est soudainement interrompue en son milieu pour répéter les éléments du mythe d'origine concernant les frères et sœurs *shepo* : « sur son corps, il porte la peau humaine, sur sa tête il est orné d'un rosaire de têtes humaines, etc. », avant de mentionner le palais du sud, sans finalement évoquer la direction ouest. Ce « trou » provient probablement d'une erreur du scribe.

À la suite de l'évocation des quatre directions interdites aux *shepo*, le texte continue en mentionnant d'autres catégories de démons susceptibles d'être présentes et en leur enjoignant de partir. Il évoque ainsi les vampires des hommes (tib. *pho sri*), les vampires des femmes (tib. *mo sri*) et ceux des enfants (tib. *chung sri*), ainsi que les démons errants (tib. *gshin 'dre gshed 'khyams*). Il poursuit en précisant qu'il faut également faire un rituel d'expulsion pour ces démons.

Après ces récitations, l'effigie et les offrandes doivent être amenées en dehors de la maison par un ou deux assistants. A Dzar, l'assistant m'indique que le tout représente l'« âme » du mort (tib. *bdud*) à qui il faut dire de partir car il n'est pas le bienvenu. Karmay précise que c'est l'effigie (tib. *ngar glud*) qui est supposée mener les offrandes (tib. *mdos*) en dehors de la maison pour les offrir au mauvais esprit. Néanmoins, en pratique, c'est une personne qui emporte les offrandes et l'effigie en dehors de la maison, un peu à distance du village, généralement à un carrefour (Karmay, 1998 : 341-342). Le texte ne précise pas ces éléments. A Dzar, deux assistants emportent le *dö* et l'épée, puis jettent effectivement le *dö* à un carrefour à la périphérie du village, sur la route de Powa. Les démons sont effectivement réorientés hors du village. Il leur est ensuite impossible de revenir dans le village. En effet, les deux hommes empilent trois pierres entre le *dö* et le village, avant de tracer neuf lignes au sol à l'aide de l'épée afin de bloquer le chemin aux mauvais esprits, pour qu'ils ne puissent plus regagner le village.



Figure XXI : **Dzar**. Les deux hommes après avoir jeté le dö au sol (Vignon, 2016)



Figure XXII : **Dzar**. Les trois pierres empilées et les neuf traits d'épée pour empêcher le retour des esprits (Vignon, 2016)

Au moment où l'effigie est amenée à l'extérieur, le prêtre jette des cailloux blancs dans tous les recoins de la maison afin d'effrayer les *shepo* s'ils s'étaient par hasard cachés en ces endroits.

Le texte se termine par l'évocation de la première performance de ce rituel par Tönpa Shenrab :

La première fois que ce rituel a été effectué, ce fut par Tönpa Shenrab. Le lieu où il a été effectué, ce fut dans la citadelle divine à Shampo lhatse (tib. Sham po lha rtse) à Olmolungring. (...) Ce rituel doit être effectué pour le bénéfice des êtres humains au cours de 13 générations.

Dans le texte de Dzar, il est précisé :

Ce texte fut écrit par *drangsong* Shenrab, enseigné au monastère de Kagbeni.

Le texte de Lubrak ne donne aucune précision sur le scribe.

La description du *shedok* donne à voir le déroulement d'un rituel mettant en œuvre de la récitation, de la visualisation, des objets et des actes rituels forts. Les autres rituels effectués par Yuthok possèdent une procédure similaire. J'ai ainsi pu observer le rituel *drelü*, « rançonner la démons » et le *gyal dö tsen dö*, « offrandes aux *gyalpo* et aux *tsen* ». Brièvement, le premier, intitulé « Rituel d'offrandes à la démons » (tib. 'Dre mo mdos bzugs pa legs so), a été demandé par une famille de Dzar car plusieurs troubles physiques soudains sont apparus (mal au dos, etc.) chez le père de famille qui est devenu très malade et entendait des voix. Le rituel consiste d'abord en la création d'une effigie de la démons (tib. 'dre mo). Le texte indique en effet qu'il faut élaborer une effigie d'une femme avec des tresses (tib. bu med ral pa can), extrêmement féroce (tib. shin tu rngam pa), avec une bouche tordue (tib. kha yo ba), un œil grand ouvert (tib. mig cig bgrad), des canines visibles (tib. mche ba), des seins qui pendent (tib. nu ma 'phyang) et une moustache (tib. spu). Elle doit porter également un rosaire de crottes de chèvre (tib. ra ril 'phreng ba). Elle doit ensuite être surmontée d'un *namkha* (« croix de fils », cf. *supra*) noir et blanc, accompagnée de quatre *gyangbu* (« bâton entouré de laine », cf. *supra*) et de céréales. Une fois la récitation faite par Yuthok, ce dernier indique aux membres de la famille de prendre un morceau de pâte pour le *driltsen* (cf. *supra*). Puis, le tout est évacué à un carrefour, à la périphérie du village, tel que dans le *shedok*. Une fois le rituel effectué, Yuthok rassure la famille à plusieurs reprises que la démons est bien partie, qu'il ne faut plus s'inquiéter. Il est remercié avec 600 roupies, ainsi que du thé au lait et des nouilles chinoises.

Le second rituel est appelé par Yuthok *gyal dö tsen dö* (tib. rgyal mdos btsan mdos) et consiste en deux offrandes faites à deux classes d'esprits : les *gyalpo* (tib. rgyal po) et les *tsen* (tib. btsan). Le rituel nécessite deux textes principaux, un pour les *gyalpo* et un pour les *tsen*.

Le premier texte indique le titre suivant : « Rituel d’offrandes aux *tsen* » (tib. *bTsan mdos bzhugs pa legs so*) et le second s’intitule : « Rituel d’offrandes aux *gyalpo* blancs » (tib. *rGyal po bkar ba’i mdos zhes brgyab bzhugs so*). Il a été conseillé d’effectuer ce rituel par lama Tsültrim de Lubrak à une famille noble de Dzar car l’homme chef de famille était touché par une maladie du sang (tib. *khrag nad*), notamment une haute pression sanguine. Sa femme indiqua qu’il avait une tendance à l’alcoolisme, une des causes probables du problème. Lors du rituel, l’homme était à l’hôpital de Katmandou. Nyima m’expliqua par la suite qu’il n’avait jamais conduit ce rituel mais qu’il était effectué en cas de problèmes de sang et de maladies du cœur et des poumons, les *gyalpo* représentant le cœur et les *tsen* les poumons. Brièvement¹¹⁹, le rituel consiste en la construction de deux offrandes (tib. *mdos*), une pour les *gyalpo* et l’autre pour les *tsen*. Chacune d’elle comporte un *torma* surmonté d’un *namkha*, 13 *gyangbu*, des offrandes de graines et un drapeau. Le *torma* des *tsen* est peint en rouge, surplombé d’un *namkha* avec un centre rouge, 13 *gyangbu* rouge, ainsi qu’un drapeau rouge. Le *torma* des *gyalpo* est, pour sa part, peint en blanc, surmonté d’un *namkha* avec un centre blanc, 13 *gyangbu* blancs et un drapeau blanc. Une fois que Yuthok a récité les deux textes destinés aux deux classes d’esprits, les offrandes sont emportées à l’extérieur, dans un lieu pur – ici sur le toit de la maison : celle pour les *tsen* est placée à l’ouest, et celle pour les *gyalpo*, à l’est. A la fin du rituel, du thé et de la soupe furent offerts en remerciements et la famille donna 260 roupies à Yuthok, qui leur en laissa 10¹²⁰.

La description du *shedok* et celle, brève, de ces deux autres rituels montrent que les rituels de Yuthok suivent une procédure précise et un cadre codifié qui les rendent opérants. Je propose de revenir sur ce qui caractérise un rituel, notamment tibétain, et d’offrir quelques considérations sur l’efficacité rituelle.

¹¹⁹ Pour une description plus détaillée de ce rituel, cf. Colin Millard (2015 : 476-83).

¹²⁰ La description précise de ces deux rituels, ainsi que la traduction de leurs textes associés, feront l’objet de publications ultérieures.

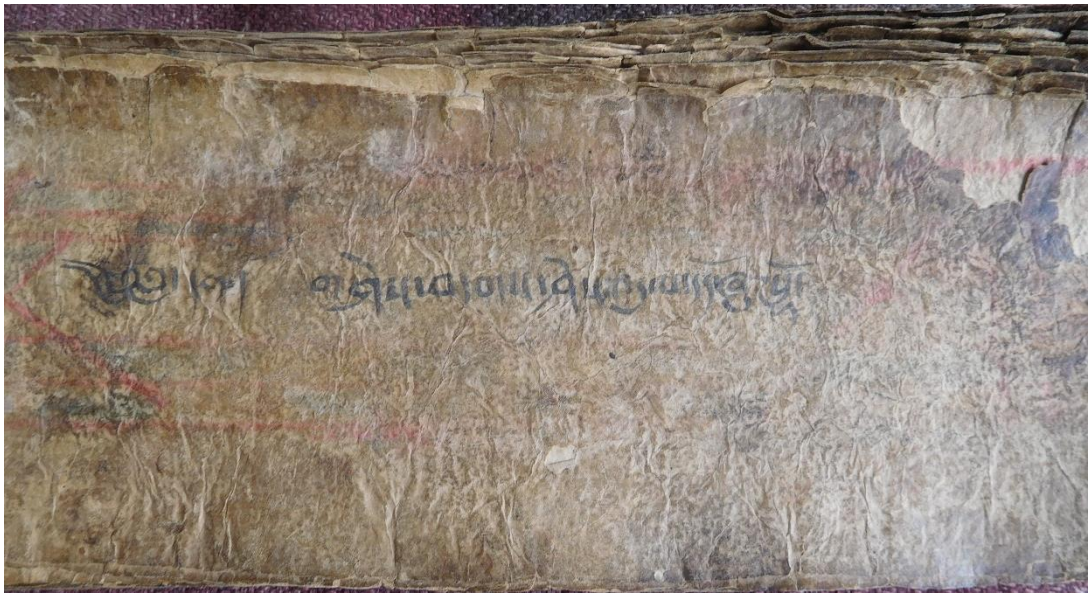


Figure XXIII : Le texte du shedok de Dzar : titre (Vignon, 2016)

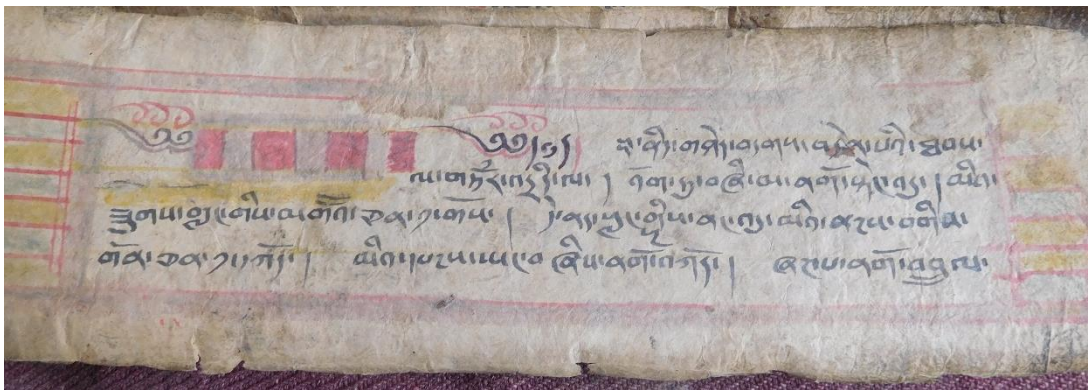


Figure XXIV : Le texte du shedok de Dzar : folio 2 (Vignon, 2016)



Figure XXV. Yuthok en train d'élaborer la démons du drelü, le namkha placé sur sa tête (vignon, 2017)



Figure XXVI. Offrande rouge pour les tsen à gauche – offrande blanche pour les gyalpo à droite (vignon, 2017)

C) Considérations sur le rituel en général

Les mots, les gestes et la visualisation

Ce qui rend le rituel tibétain efficace est le texte qui l'accompagne. En effet, la récitation du texte va venir donner un sens à chaque étape du rituel (Kvaerne, 1988 : 147). Un exemple en est le rappel du mythe d'origine qui vient justifier les actions rituelles entreprises dans le présent par l'officiant. Un point important, que fait remarquer Nicolas Sihlé concernant la pratique de rituels tibétains effectués au Mustang, est qu'il faut « nuancer la fixité supposée du mot écrit ». En effet, idéalement, « un texte rituel doit être invariable et c'est ce qui constitue son autorité ». Néanmoins, les *ngakpa* vivent dans des lieux où les exemplaires manuscrits d'un texte comportent de nombreuses « altérations », et parfois varient d'un village à un autre (Sihlé, 2009 : 39). On a pu observer l'existence de ces variations dans les textes de Dzar et de Lubrak, en particulier dans le passage concernant le lasso que doit porter l'effigie principale – qui, dans le texte de Dzar, est compris dans le sens d'un serpent-lasso (tib. *sbrul*), et dans le texte de Lubrak, d'un lasso au niveau du coude (tib. *gru*). Il ne faut pas oublier que dans ce contexte, « l'alphabétisation est modeste » et « limitée à une minorité » ce qui implique que la compréhension d'une bonne partie des textes n'est pas totale pour les *ngakpa*. Yuthok a ainsi appris à lire le tibétain, mais peu à l'écrire. Dans ces conditions, « l'autorité du mot écrit ne peut être totale » (Sihlé, 2009 : 39).

Dans une perspective similaire, David Parkin considère que la récitation et les mots du texte ne sont pas les seuls éléments à prendre en compte en ce qui concerne l'autorité et l'efficacité du rituel. Il met ainsi l'accent sur l'importance des gestes dans la conduite de tout rituel :

While words may stand alone in myth unaccompanied by gesture, they are dependent on the directional movements that make up the ritual (Parkin, 1992 : 17).

Il ajoute que les mouvements sont les « principaux points d'articulation » du rituel et que ce sont « ces qualités spatiales et directionnelles » qui sont à la base d'un rituel considéré comme « 'correct' », « 'sacré' » et « 'efficace' ». Les mots, bien que parfois considérés comme essentiels à une performance correcte, sont toujours inscrits dans « des phases et des séquences organisées spatialement » (Parkin, 1992 : 17). Les mots deviennent efficaces s'ils sont énoncés dans un contexte particulier d'action (Tambiah, 1968 : 176). Un rituel n'est alors ni totalement un énoncé ni totalement une action. Parkin définit ainsi le rituel comme une « spatialité conventionnelle » (*formulaic spatiality*) menée par des groupes de personnes qui

sont conscientes de sa nature impérative ou obligatoire et qui peuvent ou non compléter cette spatialité en énonçant des propos (Parkin, 1992 : 18).

D'après Tambiah, les rituels utilisent une technique qui « combine à la fois le verbal et l'action non verbale et qui exploite leurs propriétés respectives ». En effet, le langage est une « construction artificielle (...) dont la forme ne possède rien de la réalité extérieure : il a donc la capacité d'invoquer des images et des comparaisons, de se référer à un temps passé et futur et de relater des événements qui ne peuvent être représentés en action ». L'action non verbale, peut, pour sa part, s'ancrer dans la réalité, en imitant les événements réels, ou en reproduisant des actes techniques (Tambiah, 1968 : 202). Claude Lévi-Strauss, dans son célèbre texte concernant l'efficacité symbolique, met également l'accent, dans le cas d'une cure chamanistique, sur l'importance des actes symboliques effectués qui constituent un langage en eux-mêmes et qui permettent de « traverser l'écran de la conscience sans rencontrer d'obstacles » (Lévi-Strauss, 1949 : 22).

En plus des mots et des gestes, souvent mentionnés dans les théories générales du rituel, le rituel tibétain comporte un troisième aspect nécessaire à l'efficacité du rituel, à savoir la méditation, ou la visualisation. Per Kvaerne indique ainsi que bien qu'il y ait des actions visibles et physiques, une bonne partie du rituel se déroule « sur le plan intérieur, sur le plan mental de la méditation et de la concentration » (Kvaerne, 1988 : 153). Le texte du *shedok* précise en effet qu'il faut « méditer les neuf *yidam* paisibles et courroucés ». C'est par la visualisation que l'officiant crée un lien avec une divinité évoquée et peut incarner ses pouvoirs (Kvaerne, 1988 : 153). Dans le cas de rituels visant à soumettre le *she*, l'officiant se visualise en tant que déité courroucée (Norbu, 1995 : 98). Le texte enjoint ainsi le « prêtre » à réciter comme suit : « Je suis celui qui est courroucé qui soumet le *she*, je suis l'excellent prêtre qui libère le *she* (...) ».

L'efficacité rituelle

Lors de la phase principale du rituel du *shedok*, le secouement de la poêle, l'action et les gestes accompagnent en effet la récitation de l'officiant. Pendant la dernière étape, orienter l'effigie dans la direction de la sortie est primordiale et rien ne doit obstruer son chemin. C'est pourquoi dans le rituel mené à Lubrak, il est indiqué à l'assistant, à plusieurs reprises, de ne pas rester sur le chemin de sortie de l'effigie (dz. *lam la ma de*). Toutefois, nous l'avons vu, les actions effectuées, mais aussi les mots prononcés sont parfois empreints de confusions. Ainsi, lors du rituel de Lubrak, l'assistant est régulièrement confus quant à l'élément qu'il

doit ajouter à l'effigie, il est parfois corrigé, et parfois livré à lui-même, comme nous l'avons constaté pour le charbon. D'un rituel à l'autre, les actions et les gestes ne sont également pas similaires : par exemple, alors qu'à Lubrak, l'assistant va mettre les éléments directement avec le *dö* ; à Dzar, il va d'abord les ajouter à la poêle avant de les placer avec le *dö*. Les mots, eux non plus, ne sont pas toujours exacts. Le texte de Dzar en est un bon exemple, notamment dans sa dernière partie concernant le départ du démon qui est soudainement interrompue et remplacée par une répétition d'une partie précédente du texte – le mythe – avant de reprendre la description de départ, éludant ainsi tout un pan du texte.

Ces incohérences ne semblent pourtant pas affecter l'efficacité du rituel ni l'autorité de l'officiant. C'est également ce que remarque Charles Ramble dans son analyse du rituel de « récupération de l'essence de vie » (tib. *bla 'gug*) dans le village de Kagbeni, au Mustang. Il constate que le lama en charge de la conduite du rituel prend ses « libertés » par rapport aux instructions données par le texte, telles que ne faire que trois exemplaires d'un élément rituel au lieu de treize, ou encore, lors d'un jeu de dés entre le patient et le démon, de changer les règles du jeu. Le texte indique en effet que si le patient ne gagne pas au moins une fois contre le démon sur trois tentatives, cela est très mauvais signe et nécessite la reconduite du rituel en son entier. Néanmoins, le lama considère que de l'avoir fait gagner une fois sur six est suffisant. Ces déviations face aux règles édictées par le texte n'ont pas été vues comme une « violation » qui aurait rendu le rituel inefficace, mais plutôt comme une « tricherie dans un jeu qui se devait d'être gagné à tout prix » (Ramble, 2010b : 219).

Comment expliquer la reconnaissance de l'efficacité d'un rituel malgré certaines dérives et confusions dans son déroulement ? Son efficacité tient à l'élément tacite qui gouverne un rituel. En effet, même si les participants à un rituel peuvent être en désaccord avec la conduite du rituel ou être ignorant de la procédure, ce qui n'est jamais remis en question est que « le rituel est un rituel » et qu'il est supposé suivre « un temps-sacré passé afin d'être efficace ou d'être effectué correctement ». Et, même lorsque les observateurs ou les participants ne peuvent comprendre, ou « percevoir les régulations d'un rituel », ils sont unis par un sentiment de vivre un processus solennel gouverné par des règles plus larges, nécessaires afin que le rituel soit « complet, efficace et correct » (Parkin, 1992 : 14-15). Ainsi, c'est la norme rituelle, et non les règles ou les significations, qui constitue la « reconnaissance du savoir » (Parkin, 1992 : 19). De ce fait, les règles émises par le texte et les actions successives d'un rituel sont des instruments au service d'un cadre rituel en lui-même déjà agissant. Dans le même sens, Nicolas Sihlé remarque que « les textes et les mots rituels, au-delà de leur contenu sémantique, sont avant tout des instruments nécessaires à la mobilisation du pouvoir ri-

tuel ». Les règles d'un texte sont alors intimement liées au cadre rituel opérant (Sihlé, 2009 : 39). Dans la même perspective, Carol Laderman, dans son étude sur l'effet d'une incantation d'aide à l'accouchement en Malaisie, indique que le spécialiste rituel considère que le pouvoir des mots réside dans leur signification rituelle plutôt que dans leur « récitation inflexible » (Laderman, 1987 : 299).

Un autre trait primordial à considérer dans la recherche de ce qui agit dans ce rituel est ce qui se rapporte au mythe d'origine et aux images véhiculées dans la récitation de l'officiant. Comme évoqué plus haut, le rappel du mythe au début de la récitation permet de justifier l'action dans le présent et vient donner toute son efficacité au rituel. Brandon Dotson ajoute, dans sa discussion du manuscrit PT 1285¹²¹, que « l'appel aux précédents ou aux antécédents » est un aspect essentiel du rituel tibétain et, dans son analyse, que cet appel « n'est pas simplement une phase préalable au traitement mais fait partie du remède lui-même ». Les antécédents mythiques apportent ainsi leur poids collectif et leur pouvoir de guérison sur le patient d'aujourd'hui (Dotson, 2008 : 45-46 ; Yoeli-Tlalim, 2015 : 752).

Dans le cas du Shedok, en plus d'une autorité du rituel conférée par les antécédents mythiques rappelés par le texte, une seconde autorité découle du rappel des actes du premier rituel effectué par Tönpa Shenrab, à la fin du texte :

La première fois que ce rituel a été effectué, ce fut par Tönpa Shenrab. Le lieu où il a été effectué, ce fut dans la citadelle divine à Shampo lhatse (tib. Sham po lha rtse) à Olmolungring. (...) Ce rituel doit être effectué pour le bénéfice des êtres humains au cours de 13 générations.

Il y a ainsi un double rappel d'origine du rituel, à travers la récitation du mythe et l'évocation de la première performance de ce rituel.

De la même manière que Claude Lévi-Strauss (1949) – qui analyse un rituel Cuna permettant d'assister une femme lors d'un accouchement difficile durant lequel le chamane apporte à la femme une série d'images qui l'amène à reconceptualiser ses douleurs physiques et à les rendre plus supportables – Robert Desjarlais fait remarquer, concernant les chamanes népalais, l'efficacité des cures chamaniques par l'utilisation d'images métaphoriques par le chamane qui viennent transformer l'expérience subjective du patient. Il va ainsi « transformer l'ancienne réalité (de la maladie) et en créer une nouvelle (de santé) à travers la présentation d'images concrètes et sensorielles » (Desjarlais, 1989 : 299). Dans notre cas, ce qui est important est que les démons *she* ne restent pas pour hanter les vivants, qu'ils quittent les lieux.

¹²¹ Les Pelliots Tibétains sont des manuscrits rapportés par Paul Pelliot de la grotte de Mogao, près de Dunhuang, Chine, au début du 20^{ème} siècle.

Ainsi, après avoir expliqué les raisons mythiques de la présence de ces démons (l'état de maladie), l'officiant transforme cette réalité en s'incarnant en un prêtre courroucé ayant les pouvoirs nécessaires à leur soumission, vers le rétablissement de la santé, ceci en bloquant l'accès à tous les lieux possibles où pourraient être ou fuir les *she*. Aucun espace n'est négligé. Il n'y a plus de lieux accessibles. Ces espaces sont désignés par des images (le ciel, le bois, l'eau, la terre, puis, le palais de conque à l'est, le palais de turquoise au nord, etc.) qui pourraient renvoyer à l'espace de la maison et à celui du village. Les pierres blanches représentant des éclairs sont ainsi jetées à travers toute la maison à la fin du rituel pour faire fuir les éventuels *shepo* encore présents dans les recoins. Le *dö*, lui, est amené aux abords du village, à un carrefour, pour faire partir les démons hors des frontières du village. Des pierres sont amoncelées et neuf coups d'épée sont tracés sur le sol entre le *dö* et le village, pour signifier l'impossibilité d'un retour, le blocage de l'accès aux lieux. L'évocation de différents espaces dans le texte n'est pas sans rappeler ce que Desjarlais nomme la « guérison géographique », *healing geography*. Bien que, dans son cas, il s'agisse du paysage physique et symbolique traversé durant le voyage du chamane – les images géographiques évoquées par le shaman étant une « matrice symbolique représentant certaines expériences personnelles du patient » (Desjarlais, 1989 : 290) – son expression de « guérison géographique » souligne l'importance d'une géographie symbolique et physique dans la guérison d'un patient ou dans notre cas, l'évacuation de démons perturbateurs. L'évacuation symbolique des démons, inscrite dans la géographie du village (ici, à un carrefour situé à la périphérie), est une manière d'évacuer les expériences négatives de la « matrice symbolique » du patient (Desjarlais, 1989 : 300).

Il est important de préciser toutefois, comme le souligne Geoffrey Samuel, que les analyses de Lévi-Strauss impliquent que le chamane impose simplement un « modèle structurel approprié sur la patiente », à travers des mots qu'elle ne peut en réalité que « comprendre partiellement ». L'auteur propose plutôt de considérer, avec Laderman (1987), que le chant, ou la récitation, fournit un « éventail de significations et d'associations » à partir duquel le patient peut construire un « imaginaire positif », octroyant à ce dernier un rôle plus actif dans la guérison. Cette construction imaginaire ne découlerait pas nécessairement d'un processus totalement conscient mais se déroulerait plutôt dans le subconscient et dans la sphère des rêves (Samuel, 2005 : 232).

C'est en effet le caractère « polysémique » et « ambigu » des symboles employés, plutôt que leur « spécificité », qui leur confère un pouvoir (Laderman, 1987 : 299). Il semble toutefois important que le patient possède les bases culturelles lui permettant une certaine compréhension, même succincte, des images évoquées. Il apparaît donc nécessaire que le thé-

rapeute et le patient partagent un certain bagage culturel commun. Dans ce sens, Desjarlais, lors de son terrain auprès de chamanes Yolmo du Népal, évoque les moqueries dont il a été l'objet lorsqu'il raconta à ses interlocuteurs les images perçues lors de ses premières expériences de transe, et notamment le fait qu'elles n'étaient pas considérées comme pouvant avoir une quelconque efficacité. Il ne possédait pas en effet, au début de son séjour, la structuration culturelle nécessaire lui permettant d'élaborer une construction imagée qui puisse être validée (Desjarlais, 1992 : 15-19).

Samuel ajoute que si l'on quitte la distinction occidentale corps-esprit et celle du soi versus relations, il est possible de considérer les transformations suscitées par un rituel comme opérant simultanément sur le corps et l'esprit, l'individu et le contexte social. Pour lui, ces transformations sont en rapport avec des états transpersonnels, ou « états modaux », qui correspondent à la structuration spécifique du corps et de l'esprit des individus dans un contexte social donné, ainsi qu'à la structuration des relations établies entre eux. Chaque individu développe un répertoire personnel de ces états en évoluant au sein d'un environnement social et culturel particulier. Le rituel agit sur ces différents états et les amène à communiquer entre eux. Il n'y a alors pas de « séparation entre le corps et l'esprit » et « l'état de transition » apporté par un rituel vient affecter le groupe social. Les images évoquées lors d'un rituel viennent ainsi référencer les différents états et leur permettre de communiquer entre eux, pour amener à la guérison (Samuel, 2005 : 233-34).

Comme je l'ai déjà mentionné, la présence d'actes rituels, en plus des images évoquées par le texte récité par le « prêtre », est primordiale, car les mouvements viennent transformer le « symbolique en réel » (Desjarlais, 1989 : 300). Et, dans le cas du rituel du *shedok* à Dzar ou à Lubrak, les actes permettent de pallier à la fois les parties élusives du texte et ses altérations, ainsi que la compréhension parfois limitée d'une partie du sens par l'officiant ou les participants. C'est probablement pourquoi Yuthok met l'accent sur la partie du rituel qui apparaît la plus significative et intense : le secouement de la poêle. A Lubrak, le lama insiste également sur le fait que la poêle soit bien agitée en même temps qu'il crie : « agiter, agiter » (tib. *bkrab cing, bkrab cing*), moment fort du rituel qui marque les esprits.

4.3. Synthèse

Ce chapitre a été l'occasion d'exposer les pratiques médicales et rituelles telles qu'elles sont exercées aujourd'hui par un *amchi/ngakpa* ayant appris et pratiqué des actes thérapeutiques dans une dimension non formelle. Celle-ci implique une forte continuité temporelle et spatiale entre les activités du quotidien et les activités médicales et religieuses, avec notam-

ment les consultations et les récitation de mantras qui se déroulent spontanément dans la cuisine, sans rendez-vous préalable. La conduite de rituels prend une allure plus formelle, bien qu'elle se déroule toujours dans l'habitation familiale du patient, et que généralement lorsqu'une famille prévient Yuthok de la nécessité d'effectuer un rituel, il doit intervenir immédiatement, laissant à l'abandon son activité du moment. La description de la récitation de mantras effectuée par Yuthok illustre la présence d'un espace de guérison qui se crée, pour un temps, dans un lieu prioritairement dédié aux activités du quotidien. La présence du bol traditionnel sur la table, accolé aux objets utilisés pour l'accomplissement de la guérison est révélatrice de la proximité spatiale existant entre ce qui est de l'ordre de la thérapie et ce qui est de l'ordre de l'ordinaire. De même, la rapidité du retour aux activités du quotidien, une fois la séance effectuée, indique la proximité temporelle entre un moment consacré à une communication avec les déités et un moment anodin de la vie quotidienne, tel que prendre son petit-déjeuner. La fine frontière entre les activités thérapeutiques et quotidiennes rappelle la frontière floue évoquée entre corps et esprit dans la thérapie tibétaine – il est par exemple primordial pour le patient d'avoir confiance en son médecin ou *ngakpa* pour que la guérison puisse avoir lieu – mais aussi entre médecine et rituel. La distinction fluide entre ces deux sphères thérapeutiques se repère très bien dans le texte analysé par Ronit Yoeli-Tlalim mentionnant l'emploi hybride de rituel, de moxibustion et de conseils alimentaires pour soigner une indigestion, mais aussi dans les propos de lama Tsültrim valorisant l'alliance *amchi/ngakpa*. Le rituel du *gyal dö tsen dö* effectué par Yuthok auprès de la famille d'un patient, dans son habitation, alors que ce dernier se trouvait à l'hôpital à Katmandou, révèle aussi la perméabilité du lien entre médecine et rituel qui peut se penser avec un autre modèle médical, ici le biomédical.

Le rituel trouve son efficacité à travers le cadre et ses règles qui le rendent opérant, ainsi que les visualisations et la méditation de l'officiant qui lui permettent d'entrer en contact avec les déités et d'avoir le pouvoir suffisant pour repousser les démons. D'une manière générale, le texte utilisé, les mots récités et les actes qui les accompagnent viennent ajouter du sens pour le receveur. La récitation, et les symboles polysémiques qu'elle véhicule au patient, mais aussi l'utilisation de l'espace, telle que l'expulsion hors du village du *dö*, viennent également transformer son expérience subjective pour le mener à la guérison ou l'assurer du départ de démons potentiellement gênants. Nicolas Sihlé met en exergue le caractère violent de ces rituels d'exorcisme au Baragaon, en réponse à la violence du monde. On remarque en effet la violence à de nombreux endroits dans la description du rituel du *shedok*, à travers les termes employés par l'officiant, tels que « libération », « tuer », « frapper », « gifle », ou encore lors-

qu'un couteau à la main, il prononce ces mots : « je vais séparer votre corps, votre force de vie et vos sens ». Pour Sihlé, ce type de rituel constitue un acte de violence allant à l'encontre des entités nuisibles, mais constitue aussi, et surtout, « un moyen de protéger, de canaliser ou de restaurer une *vitalité* ». La violence rituelle est en effet une réponse nécessaire à la violence du monde et aux « agents de l'infortunes qu'il comporte ». Elle permet ainsi de faire face à une vie rude soumise à de forts aléas naturel, économique et sanitaire (Sihlé, 2013 : 260). Dans ce sens, Markham Geller indique, à propos de la médecine babylonienne ancienne, que la focalisation des peurs de mort et de perte de santé sur un objet spécifique comme un démon autorise l'utilisation du rituel pour évacuer ou supprimer ce démon, tout en permettant de neutraliser les inquiétudes du patient (Geller, 2010 : 161).

Après avoir décrit les pratiques thérapeutiques à dimension non formelle de Yuthok, et notamment ses pratiques rituelles encore vivaces, je propose de me tourner vers les pratiques, empreintes d'hybridité, de son fils Nyima, telles qu'elles s'élaborent lorsqu'il est présent au village de Dzar, et lorsqu'il exerce en France.

Chapitre 5 - Pratiques hybrides de la médecine tibétaine au Mustang et en France

Ce chapitre traite des pratiques médicales du fils aîné de Yuthok, Nyima, un *amchi* qui est le neuvième descendant de sa lignée médicale, dans deux contextes distincts : au village de Dzar et dans un monastère *bön* en France. Dans les deux cas, je me focalise sur ce qui m'a paru constituer l'essentiel de son activité médicale au moment de mes séjours à Dzar et au monastère, à savoir la production d'encens médicinal au village, et l'enseignement et la pratique du massage tibétain en France. Je propose ainsi une description du processus de fabrication d'encens médicinal par *amchi* Nyima au sein de sa demeure à Dzar. L'analyse de la chaîne opératoire de cette élaboration révèle la position d'entre-deux de Nyima, qui découle en partie de la transmission hybride dont il a bénéficié et sur laquelle nous reviendrons au chapitre 7. Concernant sa pratique en France, j'exposerai d'abord son enseignement du massage tibétain, ce qui donnera l'occasion d'explicitier plus amplement certains aspects de la médecine tibétaine, avant de décrire les phénomènes de malentendus et de traductions qui résultent des interactions entre Nyima et les patients occidentaux. Je terminerai en examinant les innovations développées par Nyima une fois de retour au village, à la suite de son dialogue avec l'Occident.

5.1. Les pratiques hybrides de la médecine tibétaine au Mustang

Nyima a bénéficié d'une transmission hybride dans le sens où il a obtenu des connaissances de la part de son père, mais aussi d'une institution scolaire. Après avoir décrit brièvement son parcours, je propose de me tourner vers sa pratique qui prend place dans un environnement offrant de plus nombreuses possibilités que celui dont a bénéficié son père, et que je qualifie d'hybride. Je m'arrêterai sur la nature des hybridités qui le caractérisent. Le cas de Nyima éclaire les processus d'hybridation en train de se faire, qui s'instaurent entre deux générations : celle de son père et la sienne.

Nyima, âgé de 48 ans, est le 9^{ème} descendant de la lignée d'*amchi*. La nécessité d'être médecin lui a été transmise par son père. Bien que ce dernier soutienne que son fils n'a pas appris la médecine avec lui, *amchi* Nyima, affirme avoir commencé à apprendre avec son père, mais, vers l'âge de 11 ans, celui-ci l'a envoyé au monastère de Menri, à Dolanji, en Inde, pendant sept ans, pour qu'il puisse bénéficier d'une éducation religieuse *bön*. Après ses études à Dolanji, il retourna au village et accompagna le frère cadet de Yuthok, Namkha, dans ses activités de commerce mais, ne gagnant pas suffisamment d'argent, il décida d'apprendre

la médecine tibétaine, d'abord auprès d'un maître au Mustang, qui s'avéra peu compétent, puis dans l'école de médecine *bönpo* du Népal, à Dhorpatan. Il avait alors 26 ans. Après deux ou trois années d'étude, il se maria avec Kunga, avant de retourner étudier, elle, restant seule à s'occuper des parents de Nyima. Il resta sept ans à Dhorpatan, puis deux ans dans l'extension de l'école de Dhorpatan, Triten Norbutse, à Katmandou. Son apprentissage comportait une forte composante pratique, en même temps que l'enseignement théorique donné par le maître, *amchi* Gege. Il apprit également la collecte de plantes médicinales et la production de médicaments. En 2001, lorsqu'il rentra au village, après ses études, il travailla, pendant sept ans, en tant que médecin et enseignant dans l'école et clinique du monastère de Dzar établie, à l'initiative de certains villageois et d'une ONG, pour préserver la culture et la médecine tibétaine (cf. Chapitre 6). En 2006, Nyima eut l'opportunité de se rendre quelques mois en Angleterre à la suite de la rencontre d'un couple britannique qui l'invita pour faire des conférences sur la médecine tibétaine. Puis, Nyima commença petit à petit à devenir célèbre et comme il bénéficiait de forts liens avec le monastère *bönpo* de Tritsen Norbutse de Katmandou, il eut l'occasion de se rendre dans son extension monastique en France.

Aujourd'hui, il reste, pendant l'automne et l'hiver, 6 à 7 mois par an au village pour soigner, produire les médicaments et effectuer les travaux agricoles. Pour renouveler le stock de poudres et de pilules médicales, il travaille en coopération avec son père. Nyima part cueillir les plantes dans les hauteurs (ce que son père ne peut plus faire), et ensemble ils élaborent les pilules. Nyima prend la responsabilité des consultations médicales, mais lors de ses absences, son père prend le relais avec son second fils, Dawa, qui l'aide, car Yuthok a des problèmes de vue, à l'identification des médicaments à donner aux patients. A la fin de l'hiver, Nyima redescend à Katmandou et se rend aux Etats-Unis, puis l'été il part deux à trois mois en France, au monastère *bön* de Shenten Dargye Ling, afin d'y faire des consultations, d'initier un public français au massage tibétain et de suivre pour lui-même des enseignements religieux.

5.1.1. L'HYBRIDITE CULTURELLE

La brève description de l'histoire de Nyima met en lumière les fortes disparités entre la manière d'apprendre et de pratiquer la médecine tibétaine de son père et la sienne. Les trois principales différences que l'on peut souligner d'emblée sont les suivantes : (1) Nyima a eu l'opportunité d'apprendre dans une école de médecine, ce qui n'existait pas dans la jeunesse de son père ; (2) il a eu la chance de voyager en Occident pour y pratiquer et enseigner, ce qui n'était pas imaginable pour Yuthok ; (3) la pratique de Nyima au village est plus élaborée et innovante du fait d'une connaissance plus pointue et des circulations à l'œuvre entre son sa-

voir-faire et de nouvelles opportunités offertes par la « modernité », entendue comme la projection par l'Occident d'une image de progrès et de développement, sans avoir toutefois une vision homogène d'un monde extérieur, global qui viendrait envahir ou acculturer une société particulière, mais une vision alternative (Knaft, 2002 ; Monnerie, 2006) qui implique des réappropriations ou hybridations de la part de la population. Il s'agit plutôt d'« une expansion du monde de référence d'une société » sans que celle-ci soit « englobée dans un autre monde » (Monnerie, 2006 : 193). Pigg explique que les Népalais appréhendent la « modernité » à travers les institutions de développement et leurs projets de modernisation. Elles véhiculent ainsi une idéologie du développement qui insistent sur le fait que les Népalais « ne sont pas modernes et qu'ils leur restent un long chemin à parcourir pour le devenir » (Pigg, 1996 : 163).

Dans ce chapitre, j'ai choisi de parler de la pratique de médecin de Nyima à travers l'analyse des évolutions hybrides, au sens large, de sa pratique médicale. De nombreux termes existent pour décrire le processus d'interaction culturelle et ses conséquences, tels qu'hybridité, adaptation, malentendu ou encore accommodation. S'ils sont très commodes pour l'analyse, ils ne sont pourtant pas toujours interrogés et définis par les auteurs dans l'exposition des situations d'interactions. C'est pourquoi, Peter Burke, dans son ouvrage *Cultural Hybridity* (2009), propose de définir les différents termes utilisés pour ces situations, et que Stockhammer invite les chercheurs à avoir une réflexion sur le terme d'hybridité et ses déclinaisons dans un ouvrage regroupant plusieurs contributions qu'il intitule *Conceptualizing Cultural Hybridity* (2012). Je propose, dans ce qui suit, d'employer le terme d'hybridité comme une notion générique, c'est-à-dire comme recouvrant une diversité de termes applicables à des situations d'interactions particulières. J'userai alors, pour chaque cas précis, d'une terminologie adaptée.

Définir l'hybridité : évolution d'une notion

Le terme *hybride* a des origines biologiques et botaniques. Son étymologie latine signifie « la progéniture d'une truie domestique et d'un sanglier sauvage » et par extension la progéniture de deux animaux de races différentes ou de deux végétaux de variétés différentes. Jusqu'au 19^{ème} siècle, le terme était peu usité et ce n'est qu'à partir de la moitié du 19^{ème} siècle qu'il désigne le croisement de personnes de races distinctes. Le terme prend alors une connotation négative car se réfère à un mélange d'espèces différentes qui s'oppose à la pureté supposée d'une culture, d'une société (Ackermann, 2012 : 6).

Peter Burke propose un historique du concept d'hybridité en reprenant les travaux des chercheurs en sciences humaines (Burke, 2009 : 49-54). Ackermann, dans les pas de Burke, présente, lui aussi, le développement du concept (Ackermann, 2012 : 7-14). Ce qui suit est une synthèse de leurs propositions.

Au 20^{ème} siècle, le concept d'hybridité est utilisé dans les domaines de l'histoire, de la sociologie et de l'anthropologie. Dans les deux derniers domaines, il a d'abord été employé dans l'étude de la migration en contextes urbains, avec une connotation plutôt péjorative. En revanche, dans la même période, l'anthropologue et sociologue Gilberto Freyre (1946) analyse l'hybridité culturelle de la société coloniale du Brésil de manière positive. Les anthropologues sociaux britanniques analysent également le phénomène hybride présent dans les villes minières en Afrique centrale britannique (Zambia). Louis Dumont s'intéresse, pour sa part, à la transformation de l'Inde à la suite de son interaction avec l'Occident. Il emploie ainsi volontiers les concepts de synthèse, de conversion, d'hybridité, d'emprunt pour rendre compte du résultat de l'action de l'Occident sur l'Inde, ainsi que de la réaction de l'Inde au 19^{ème} et 20^{ème} siècle. L'action de l'Occident n'est pas la simple exploitation impérialiste et l'introduction de nouvelles techniques, et la réaction de l'Inde n'est pas l'acceptation inconditionnelle des nouveautés, sans résistance ni réajustement. Une tension est en réalité à l'œuvre entre tradition indienne et modernité occidentale, notamment chez les jeunes étudiants. Celle-ci se résout parfois par le souhait de conserver tout en empruntant, parfois par une coupure d'avec la tradition et une entrée dans la vie urbaine, et d'autre fois par une « résolution moderniste extrême, si vraiment moderne qu'elle entraîne conversion et non plus agrégation de traits nouveaux à l'ensemble ancien » (Dumont, 1966 : 55-60). Claude Lévi-Strauss (1962) parle aussi d'hybridité en référence à la mythologie, notamment à travers le concept de « bricolage » qui s'élabore dans la pensée mythique. Cette dernière englobe un double mouvement de dé-contextualisation et de re-contextualisation selon lequel un élément est retiré de son cadre original et modifié pour être en accord avec un nouvel environnement. L'anthropologue britannique Victor Turner (1967) s'intéresse aussi à l'hybridité et place son attention sur la phase liminale telle que décrite par Van Gennep dans les *Rites de passage* (1909). Pour Victor Turner, la phase liminale, ou marginale, est hybride car elle correspond à un entre deux où le sujet du rituel n'est plus dans le même état qu'avant, tout en n'ayant pas encore atteint le nouvel état auquel le rituel le destine. Dans les années 1980, le terme hybridité prend un autre sens à travers les études postcoloniales. Dans le champ des études littéraires, certains chercheurs comme Homi K. Bhabha (2007) et Edward W. Said (1980, 2000), se confrontent à la volonté de représenter l'Autre dans la littérature et pour se faire le terme hybride est reconsi-

déré. Selon ces chercheurs, toutes les cultures ont été touchées par la circulation globale des gens, des artefacts, des signes et des informations. La culture est donc hybride en elle-même. Le linguiste et philosophe russe, Mikhaïl Bakhtine (1978, 1981) utilise, lui, l'hybridité dans un sens philologique. Pour lui le langage n'est ainsi pas un système unitaire et homogène et deux voix peuvent se faire entendre dans une simple phrase. Bakhtine distingue également deux types d'hybridité : « l'hybridité *organique* » et « l'hybridité *intentionnelle* ». Sa théorie permet d'expliquer le paradoxe de la coexistence du changement culturel et de la résistance à ce changement dans les groupes. L'hybridation organique correspond à la fusion et au mélange inconscient de divers éléments culturels, comme dans le langage par exemple. Ces hybrides inconscients sont productifs car ils permettent d'obtenir des visions nouvelles du monde. C'est également à travers eux qu'une société évolue. L'hybridité intentionnelle, elle, est le résultat de l'opposition consciente de deux points de vue distincts : deux points de vue qui ne sont pas mélangés mais opposés l'un à l'autre. Elle permet ainsi une activité de contestation. Dans l'hybridité organique le mélange donne ainsi accès à une nouvelle langue, une nouvelle vision du monde ou un nouvel objet. Au contraire, l'hybridité intentionnelle élabore différents points de vue les uns contre les autres au sein d'une structure conflictuelle. Cette double forme d'hybridité offre un modèle dialectique pertinent pour analyser l'interaction culturelle : l'hybridité organique qui tend à la fusion est associée à l'hybridité intentionnelle qui permet une activité de contestation, un environnement où les différences culturelles agissent les unes contre les autres mais de manière dialogique.

La théorie de l'hybridité intentionnelle a ensuite été reprise par Bhabha (2007) pour montrer qu'elle permet une forme de résistance dans une situation coloniale. Il donne l'exemple d'un groupe d'indiens lisant une traduction de la bible. Cet acte n'était pas un signe de la destitution des dieux hindous. Au contraire, la lecture inspira les Indiens à questionner l'autorité des colons. Le colonialisme produit donc de l'hybridité qui est le point de départ même de la résistance des colonisés contre l'autorité.

Ainsi, le concept d'hybridité a évolué à travers l'histoire et s'est progressivement intégré dans le champ des sciences humaines comme un concept permettant de rendre compte des interactions culturelles. Afin d'appréhender les phénomènes d'hybridation dans les pratiques médicales, je propose d'analyser une activité nouvelle dans la lignée et la famille de Nyima que ce dernier a choisi de mettre en place, la production d'encens médicinal. Dans la seconde partie de ce chapitre, j'analyse également les situations d'interaction entre Nyima, ainsi que son père Yuthok, et des patients occidentaux de passage au village de Dzar, avant de

m'orienter sur les pratiques de Nyima au monastère de Shenten en France. Je commencerai par donner quelques éléments généraux concernant les visions de l'Occident des Dzarwa.

5.1.2. LES VISIONS DE L'OCCIDENT PAR LES VILLAGEOIS¹²²

A de très nombreuses reprises, les villageois de Dzar me demandent, en riant, de les ramener avec moi en France ou d'épouser un de leur fils. Derrière ces plaisanteries se cache la volonté de venir travailler en Occident, généralement désigné par le terme d'Ari (« Amérique »¹²³). L'envie de quitter la rude vie du village avec son travail agricole très physique est importante, d'autant que le gain financier est maigre et que les dépenses augmentent. Un emploi de bureau semble en comparaison beaucoup plus facile et rémunérateur. Kunga, la femme d'*amchi* Nyima, me dit que le travail physique au village est trop dur et intensif, ce qui pousse les parents à se battre pour faire étudier leurs enfants afin qu'ils puissent se rendre à l'étranger et avoir une vie meilleure. C'est d'ailleurs ce qu'elle envisage pour son fils aîné qui sera, dit-elle, *amchi* et ira lui aussi pratiquer à l'étranger. Pour Dawa, le frère d'*amchi* Nyima, rester au village implique de respecter ses règles strictes : ne pas fréquenter de filles, accepter un mariage arrangé, etc. Il considère que le seul moyen de vivre sa vie librement est de se rendre à l'étranger car ce qu'on y fait a peu d'importance pour les gens du village qui ne disposent d'aucune visibilité. Dawa aime la mentalité européenne et le mode de vie occidental qui laissent chacun libre de ses actions. Palgen, après avoir travaillé 15 ans en Corée du sud, puis au Japon, est l'un des seuls villageois à considérer que la vie villageoise est plus simple et sereine. Ses voyages lui ont fait prendre conscience des difficultés de la vie d'immigré, souvent illégale, et lui ont permis de repenser la vie au village dans une perspective positive. Cette volonté de partir est accentuée par le partage des expériences de ceux qui ont réussi à quitter le village. Ils postent en effet, sur les réseaux sociaux, de nombreuses photographies les mettant à leur avantage, et taisent souvent les réelles difficultés qu'ils rencontrent. L'écart est grand entre la réalité d'une vie d'immigré et ce qui est transmis comme illusion aux villageois.

En parallèle de l'attrance que suscite l'Occident, la population villageoise exprime sa vision critique du mode de vie occidental. Ainsi, l'un des villageois considère qu'aujourd'hui le Népal est touché par la « maladie européenne » (dz. *european natsha*). Il évoque également

¹²² Cette sous-section (5.1.2.) se base sur un article publié avant la finalisation de ce travail de doctorat (Vignon, 2018).

¹²³ Le terme Ari désigne l'Union Européenne, le Canada, les Etats-Unis, l'Australie, la Nouvelle-Zélande et l'Amérique latine. Notons que le terme Ari est aussi utilisé pour désigner les touristes provenant de ces pays. Un autre terme employé est *goa seru*, littéralement « tête jaune ».

son incompréhension de l'insistance de certains Occidentaux, à travers des organisations non gouvernementales par exemple, à pousser la population à préserver sa « tradition » alors que le citoyen occidental est vu comme le premier à avoir perdu ses coutumes. Il donne l'exemple de remarques des touristes sur le projet de routes goudronnées au Mustang, qu'il trouve ironiques car, selon lui, en Occident les routes sont toutes bitumées. Les habitants de Dzar critiquent également la manière particulière de considérer les relations amoureuses en Occident : elles sont à durée limitée, comme une sorte de bien de consommation où aucun effort n'est fourni pour rester soudés en cas de conflits. Cet attrait pour la culture occidentale associé à de fortes critiques rappelle les propos de Selim Abou, un écrivain, philosophe et anthropologue libanais, qui travaille sur l'identité et les phénomènes d'acculturation :

Les peuples qui aujourd'hui se révoltent contre cette civilisation [occidentale], ne cessent d'en convoiter les acquisitions. Ils voudraient pouvoir en assimiler les réalisations à partir de leur propre contexte culturel (Abou, 1981 : 13-14).

L'Occident est ainsi idéalisé tout en suscitant un rejet des dérives de son mode de vie (Abou, 1981 : 13-14). Toutefois, les opportunités de quitter le village sont des possibilités de nouvelles trajectoires. Il devient réalisable de s'en aller, ce dont les *amchi*, qui ont toujours été des nomades sur des périmètres plus limités, profitent par l'intermédiaire de leur réseau social¹²⁴, comme c'est le cas de Nyima.

Les visions de l'Occident des Dzarwa laissent à voir la place de la « modernité » dans la vie des villageois – entre nouvelles opportunités et critiques – qui peut être créatrice de « tensions ». Pour *amchi* Nyima, qui a eu l'opportunité de voyager pour pratiquer sa médecine, cette « tension » est perceptible à travers la position liminale qu'il occupe, entre vie au village et voyages en Occident, que révèle l'analyse de la chaîne opératoire de production d'encens médicinal.

5.1.3. L'ANALYSE DE LA CHAÎNE OPÉRATOIRE DE LA FABRICATION D'ENCENS MÉDICINAL

Nyima, lorsqu'il rentre à Dzar après un séjour en France ou aux États-Unis, profite de son temps au village pour fabriquer de l'encens médicinal (tib. *spos*). En tant qu'aîné, Nyima a une responsabilité financière envers les siens. Comme l'éthique médicale villageoise ne lui

¹²⁴ Ses très bonnes relations avec le monastère de Triten Norbutse, ses liens avec des associations de préservation de la médecine tibétaine, et sa rencontre avec des anthropologues lui ont permis de créer un réseau de contacts à l'international. Sur ces questions, cf. Pordié (2013).

permet pas d'imposer de manière aisée un prix fixe à ses médicaments, il opère un déplacement sur l'encens, dont une boîte coûte 100 roupies, et dont la vente est destinée aux touristes occidentaux et népalais, lorsque ceux-ci viennent visiter son cabinet ou le consulter. Nyima est connu, personnellement ou de réputation, par certains touristes de passage et il arrive souvent que l'un d'eux, ou qu'un curieux, se présente à sa porte pour visiter son cabinet, poser quelques questions ou faire une consultation. Nyima et sa famille l'accueillent volontiers, proposent le thé et partagent quelques mots. C'est à ce moment que la vente d'encens peut avoir lieu. Elle peut aussi se produire en France ou au Etats-Unis auprès des adhérents des monastères où Nyima séjourne.

D'une manière générale, la fabrication d'encens est une importante tradition tibétaine, dont les recettes se sont perpétuées dans des monastères ou des lignées de médecins. Le père Huc mentionne en effet, dans ses *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet*, l'existence d'un important commerce d'encens de Lhassa vers Pékin, en Chine (Huc, 2001 : 390). L'encens se fabrique aujourd'hui dans des industries artisanales, dont une des plus connues se trouve à Tunba, dans le district de Nyemo (tib. sNye mo), à 200 km de Lhassa, village touristique considéré comme lieu de naissance de l'encens tibétain. Pour Nyima, cependant, la fabrication d'encens est une première dans sa lignée, que je propose d'étudier à travers l'analyse de la chaîne opératoire de fabrication.

L'analyse de la chaîne opératoire de la fabrication d'encens médicinal par *amchi* Nyima au sein de sa demeure à Dzar permet de révéler des logiques sociales qui seraient non repérables autrement. En outre, elle met en exergue de manière très visible le positionnement d'entre-deux d'*amchi* Nyima.

D'après Sophie Desrosiers, le concept de chaîne opératoire s'est formé au début des années 1950. Les prémisses de cette notion peuvent être considérés comme provenant des enseignements de Marcel Mauss qui indiquait la nécessité, pour une enquête sur les techniques, d'étudier « les différents moments de la fabrication, depuis le matériau grossier jusqu'à l'objet fini » (Mauss, 1947 : 34 ; Desrosiers, 1991 : 21). Marcel Maget parlera ensuite de « chaîne de fabrication » ou d'« opérations » : il insiste sur la nécessité d'étudier les activités à différents niveaux, en les découpant comme un film en « scènes » ou « phases » et en poussant l'analyse parcellaire jusqu'au « geste élémentaire » ou « atome d'action » (Maget, 1953 : 36 et 41 cité dans Desrosiers, 1991 : 21). Puis, ce concept est introduit dans l'analyse technologique par André Leroi-Gourhan qui en donnera une définition dans *Le geste et la parole* : « La technique est à la fois geste et outil, organisés en chaîne par une véritable syntaxe qui donne aux séries opératoires à la fois leur fixité et leur souplesse » (Leroi-Gourhan, 1964 : 164 cité dans

Desrosiers, 1991 : 21). Robert Cresswell, disciple de Leroi-Gourhan, en donnera par la suite la définition suivante : « une chaîne opératoire est une série d'opérations qui transforment une matière première en un produit, que celui-ci soit objet de consommation ou outil. Cette série est constituée par un certain nombre d'étapes, chaque étape étant caractérisée par : un terme indigène, un terme 'scientifique' (...), un lieu, un outil, un geste, un type de percussion, une force, une matière première, un produit, un agent et un état de la matière. Chaque processus de fabrication peut mettre en jeu une ou plusieurs chaînes opératoires, et ces chaînes peuvent être intégrées de différentes façons » (Cresswell, 2010 : 26).

Hélène Balfet propose de mettre l'accent, dans une description de chaîne opératoire, sur certains éléments essentiels, tels que « les noms théoriques, scientifiques et vernaculaires » ; « les lieux des étapes » (dans l'habitation, proche de l'habitation...) ; « les acteurs » : qui fabrique et quand, temporairement, ou de façon permanente ; « l'outillage utilisé et les changements d'outils » ; « le temps pris pour accomplir une tâche » : les moments de pause, les moments de veille, etc. Pour elle, c'est par la mise en relation de ces éléments (avec d'autres) avec le découpage théorique du processus technique que la construction de la chaîne opératoire revêt son efficacité ethnologique (Balfet, 1991 : 14-17).

Les chaînes opératoires se définissent également par leurs relations avec les rapports sociaux. En effet, depuis une dizaine d'années, le concept de chaîne opératoire dont le but premier est de retracer le processus de fabrication des objets, est devenu un outil d'analyse étendu à des processus sociaux qui ne sont pas exclusivement matériels, une approche proposée par André Leroi-Gourhan et développée par les travaux de Pierre Lemonnier (2004), Ludovic Coupaye (2009) et Denis Monnerie (2012).

Pierre Lemonnier souligne ainsi l'intérêt des chaînes opératoires pour comprendre le social :

« Se pencher sur les dimensions matérielles des objets, comprendre leur fabrication ou leur fonctionnement permet surtout de mettre au jour des pans entiers de systèmes de pensée ou de logique sociales qu'on ne saurait repérer ou comprendre autrement » (Lemonnier, 2004 : 36).

C'est dans ce sens que j'ai utilisé ce concept de chaîne opératoire pour décrire la fabrication d'encens par *amchi* Nyima, révélant ainsi des aspects du social qui autrement pourraient demeurer inaperçus.

A) La description de la chaîne opératoire

Balfet (1991) et Lemonnier (2004) soulignent le caractère arbitraire du choix effectué dans le découpage de la chaîne car on ne peut pas tout étudier à la fois. J'ai ainsi décidé, pour

la fabrication d'encens médicinal par *amchi* Nyima, de me focaliser sur les phases de mise en forme concrète de l'encens.

Il faut toutefois souligner deux phases préliminaires, qui consistent en la cueillette ou en l'achat des plantes utilisées pour la composition, ainsi qu'au broyage de ces différentes plantes dans un mortier en pierre ou en fer, ou encore en machine, avant de les faire sécher et de les conserver pour une future production d'encens. Nyima m'expliqua qu'il utilisait 21 plantes, symbolisant les 21 formes de la déité Tara (tib. sGrol ma), et que ce mélange provenait de sa propre innovation. Il a toutefois préféré garder le secret de sa recette. A la suite de la fabrication, les bâtons d'encens sont emballés dans des emballages en carton que Nyima s'est procuré par un ami à Katmandou. Nyima n'utilise les emballages que depuis quelques années. Auparavant, la vente avait lieu sans emballage.

1 – La première étape est une *phase d'élaboration*. Elle a été effectuée en juin 2016, période la plus chaude et ensoleillée au Mustang. Nyima se place dans la cuisine familiale, au premier étage de la maison, assis sur le sol en tailleur, muni d'une bassine (généralement utilisée pour faire la lessive) où il verse la mixture de 21 plantes moulues (tib. *spos kyi phye ma*), qui contient aussi de la résine, puis verse de l'eau avant de malaxer le tout. Il sélectionne ensuite une partie de la pâte qu'il malaxe à nouveau avant d'en prendre une partie dans les deux mains et de constituer des sphères (dz. *togtog*), d'environ 7 à 10 centimètres de diamètre, qu'il prend le temps de bien former. Il me laisse l'aider dans ce travail sans me donner aucun conseil et me laissant l'imiter. Puis, il place les sphères sur un sac plastique à proximité.



Figure XXVII : Elaboration des sphères d'encens à partir de la mixture de plantes (Vignon, 2016)

2 – La seconde étape est une *phase de pressage de l'encens*. Après une courte pause, il part chercher la « machine » (eng. *machine*), d'une hauteur de 70 cm, permettant de faire les bâtons d'encens. Nyima dit avoir acheté cette machine en Inde. Il ramène aussi huit planches en bois, peintes en bleu, d'une longueur de 66 cm et d'une largeur de 26 cm, qu'il m'explique avoir fabriqué lui-même. Dans l'orifice de la machine manuelle, il place deux sphères d'encens et, en position debout, en donnant beaucoup de force, tourne la manivelle, dans le sens des aiguilles d'une montre (tib. *gyas skor rgyag*, « tourner à droite »), pour presser la mixture qui ressort par dessous en de longs filaments. Une fois les filaments récupérés, il tourne la manivelle dans l'autre sens (tib. *gyon skor rgyag*, « tourner à gauche ») afin de pouvoir y replacer de la pâte d'encens.



Figure XXVIII : Machine pour presser l'encens (Vignon, 2016)



Figure XXIX : Presser la mixture (Vignon, 2016)

3 – Lors de la troisième étape, la *phase de découpage*, Nyima prend les filaments et les place sur une des planches avant de les couper à l'aide d'un couteau en les ajustant à la largeur de la planche. Nyima s'assoit ensuite à la table et place chaque filament dans le sens de la largeur, côte à côte. La famille se joint ensuite à lui pour l'aider : son frère Dawa presse l'encens,

Nyima et sa femme Kunga placent les filaments sur la planche. Lorsqu'une planche est pleine, ils m'envoient la déposer sur le toit de la maison pour la faire sécher au soleil.



Figure XXX : Pose des bâtons d'encens sur une planche en bois (Vignon, 2016)

4 – La quatrième étape est une *phase d'assemblage* : après une nuit de séchage sous abris et une journée de séchage au soleil, Nyima récupère les planches et rassemble les bâtons dans un saladier. Il s'installe au salon avec les bâtons d'encens qu'il dépose sur une bâche. Il prend 21 bâtons (toujours en référence aux 21 Tara), les rassemble et les entoure de fil bleu afin de les maintenir ensemble. La couleur bleue du fil (comme la couleur bleue des planches) représente le Bouddha de la médecine, lui-même de couleur bleu. Il fait cela avec tous les bâtons afin, dit-il, de conserver leur verticalité. Une fois les assemblages réalisés, il les couvre avec la bâche et les laisse sécher dans le salon.



Figure XXXI : Bâtons d'encens réunis par lots de 21 (Vignon, 2016)

5 – L'étape suivante résulte d'un événement inattendu : Nyima obtient son visa de trois mois pour la France et laisse alors l'encens aux soins de la famille. L'absence de Nyima crée une *phase d'oubli* de la famille qui redécouvre l'encens 17 jours plus tard, ayant mal séché à cause de l'humidité et moisi par endroits. Kunga et Dawa s'engagent alors dans une *phase de récupération*. Lorsque Dawa découvre les lots d'encens, il dit que son frère ne les a pas assez espacés et les a empilés, faisant remonter la vapeur et moisir (dz. *rül du*) les bâtons. Il décide alors de séparer les bâtons sains des bâtons contaminés et de retirer à ces derniers leur fil afin de les laisser sécher.

6 – Six jours plus tard, un après-midi de pluie, toute la famille s'assoit en tailleur sur la terrasse et procède à la *phase de nettoyage* de l'encens détérioré à l'aide de morceaux d'écharpes cérémonielles (tib. *kha btags*) et d'un peu d'huile. En même temps, Kunga place à nouveau le fil autour des lots de 21 bâtons avant de les remettre à sécher.

7 – Quatre jours plus tard a lieu la *phase d'emballage*. Les lots de 21 bâtons sont insérés dans les emballages prévus à cet effet. La famille met d'abord un certain temps à retrouver les emballages dans le cabinet. Puis chacun remplit un rôle : plier les emballages, replacer correctement le fil si nécessaire et insérer le lot dans l'emballage. L'emballage indique en anglais *Himalayan Herbal Incense* (« Encens himalayen à base de plantes ») et en tibétain « Préparation d'encens à fumigation odorante pour libérer de la maladie » (tib. *khams bde'i*

dri bsang spos sbyor). Il comporte le logo du cabinet de Nyima Ancient 'bum bzhi medical center (« Centre médical du Bumshi ancien ») qui apparaît également sur la pancarte affichée sur le mur extérieur de sa maison, indiquant la présence du cabinet.

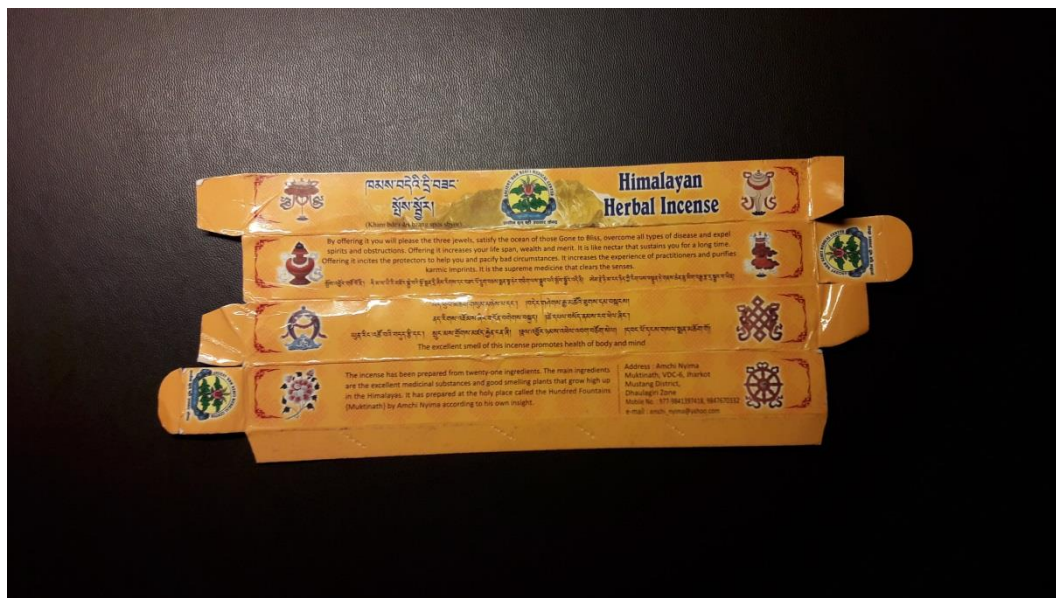


Figure XXXII : Emballage de l'encens (Vignon, 2016)

8 – L'objectif final de cette production est la vente aux touristes de passage dans le village. Une boîte coûte 100 roupies¹²⁵. La production totale fut de 100 boîtes de 21 bâtons.

B) Une production qui révèle la position liminale de Nyima

A travers la description de cette chaîne opératoire, Nyima apparaît comme un homme entre-deux. Je désigne le caractère hybride de cette position de Nyima en usant du terme de « liminalité », du latin *limen* « seuil », « porte », « barrière » ou encore « ligne de démarcation ». Arnold Van Gennep développa la notion de liminalité à travers l'idée de « rite de passage » pouvant se diviser en trois périodes : une phase de séparation d'avec un état antérieur ; une phase de *liminalité* (ou de marge) dans laquelle le sujet du rite se trouve dans un état ambigu qui n'a que peu ou pas d'attributs du passé ou de l'état à venir, et une phase d'agrégation à un nouvel état (Van Gennep, 1909 ; Turner, 1967 : 94). A sa suite, Victor Turner s'interrogea plus particulièrement sur la phase de liminalité des rites d'initiation, qu'il voit comme une transition entre deux « états », le terme « état » renvoyant à une condition relativement fixe ou stable. Cette transition est un processus, un devenir, voire une transformation. Il parle ainsi de « transitional-being » ou de « liminal *persona* » (Turner, 1967 : 94-95). Dans

¹²⁵ Environ un euro.

le cadre de rites de passage, reprenant le concept de pollution développé par Mary Douglas, il postule que les « liminal *persona* » pourraient être particulièrement « polluantes » car elles ne sont ni une chose, ni une autre, ou peuvent être les deux ; elles ne sont ni ici ni ailleurs, ou peuvent même être nulle part (Turner, 1967 : 97). La liminalité est, pour Turner, ce moment où « le passé a perdu son emprise et le futur n'a pas encore de forme définie ». Il s'agit d'une phase faite de « contradictions » et « d'instabilité inhérentes » qui peuvent venir « hanter » le sujet (Kalua, 2009 : 24-25). Homi Bhabha, dans le cadre de sa théorie du postcolonialisme, reprend lui aussi le concept de liminalité pour parler d'un « *third space* », ou d'un « tiers espace », fait de paradoxes et de confusions. Il s'agit d'un espace liminal, créé par l'interaction entre différentes cultures, ici dans un contexte (post)colonialiste, dans lequel peuvent se négocier des « significations particulières » et « différentes identités », et peut se créer de la nouveauté. Bhabha voit la liminalité comme un « au-delà », « un moment de transit où l'espace et le temps se croisent (...). Il y a en effet dans l'au-delà un sentiment de désorientation, une perturbation de la direction » (Bhabha, 2007 : 29-30 ; Kalua, 2009 : 25).

Si l'on quitte la sphère rituelle et la sphère postcoloniale, le concept de liminalité est intéressant car il permet de rendre compte de la « tension » qui habite Nyima et qui est perceptible à travers l'analyse de la chaîne opératoire de fabrication d'encens. Il semble en effet se trouver entre deux points fixes, dans un espace de confusion, d'incertitude – qui se repère dans son rapport à sa famille, à l'espace-temps et à l'argent – et d'innovation, la production d'encens par Nyima étant une nouveauté dans le cadre de sa lignée médicale. C'est pourquoi je propose d'adopter le concept de liminalité en référence à un contexte familial, villageois et global, ainsi que financier.

Une liminalité familiale, spatio-temporelle et financière

Dans la description de la chaîne opératoire, on note une scission entre la phase d'assemblage et la phase de récupération et d'emballage. Elle provient du fait que Nyima, qui était présent lors des premières phases, partit pour la France une fois la venue soudaine de son visa et au moment de la phase de séchage la plus longue de l'encens (10 jours ou plus en fonction de la météo). Il a ainsi laissé les autres membres de la famille prendre le relais, implicitement, sans insister auprès d'eux sur la nécessité de continuer la fabrication. J'entends le terme de « famille » comme une entité caractérisée par « la résidence commune, la coopération économique et la reproduction par des adultes de deux sexes, dont deux au moins ont des relations sexuelles socialement admises. Elle satisfait aux besoins essentiels : sexualité, pro-

création, survie économique, identification personnelle et collective, élevage et éducation des rejetons » (Héritier-Augé, 2018 : 273). Dans ce qui suit, mon emploi du mot famille se réfère spécifiquement aux membres de la *drongpa*, ou « résidence » (cf. Chapitre 3), restés au village, à savoir Yuthok, Namkha, Mentok, Kunga et Dawa.

La famille, pour laquelle s'occuper de l'encens n'est pas la priorité, contrairement au médecin, passe par une première phase d'oubli, avant de retrouver l'encens mal séché et détérioré. Son frère, Dawa, reporta la faute sur Nyima, parti sans s'en occuper et n'ayant pas de bon sens (nép. *drimak*), car les bâtons d'encens n'étaient pas assez espacés pour qu'ils puissent sécher correctement. De plus, Nyima a fabriqué de l'encens en période de mousson où le temps est trop humide pour un bon séchage, insista Dawa. Une fois l'erreur décelée, la famille prit le relais, procéda à une phase de récupération des bâtons d'encens, et termina le processus sur une période de onze jours, et au travers de trois actions principales : séparer les bâtons, les nettoyer et les emballer. La reprise familiale, évidente pour Nyima, montre que l'élaboration d'encens, une idée novatrice de Nyima dans le cadre de sa lignée et de sa pratique personnelle de la médecine tibétaine implique toute la famille, j'y reviendrai.

Le départ de Nyima pour la France entraîne une rupture dans la chaîne opératoire car le porteur du projet n'est plus présent, ce qui engendre une phase d'oubli associée à une détérioration des bâtons d'encens, puis à une phase de récupération qui ne sont pas habituelles dans le processus. La position liminale d'*amchi* Nyima est illustrée par son départ en milieu de chaîne, car il doit à la fois répondre aux exigences qu'il se pose dans le village (produire de l'encens, des médicaments) et aux opportunités que lui offrent un contexte plus global : la possibilité de faire des consultations et d'enseigner les massages en France. L'espace-temps liminal, caractérisé par un sentiment de désorientation, se répercute sur le reste de la famille qui, sans Nyima, doit gérer une production entamée par lui et réparer certaines erreurs qu'il a pu commettre. Les membres de la *drongpa* se retrouvent, eux aussi, dans une position liminale faite de désorientations, car bien qu'ils poussent Nyima à partir à l'étranger pour des raisons financières, ils soulignent les difficultés qu'entraîne son absence.

La liminalité du rapport au temps et à l'espace entretenue dans la fabrication se révèle lorsque Nyima prône une logique de productivité, car les stocks anciens sont presque épuisés (du fait de son absence aux Etats-Unis). Il dit également, en riant, que sa maison est une vraie « usine à médicaments » (dz. *men factory*). Dans le même temps, la production qui est efficace lorsque Nyima est présent prend du retard une fois prise en charge par la famille, qui, elle, répond en parallèle aux autres obligations de cette période (coupe de l'herbe, récoltes). On ne s'occupe de l'encens que lorsque les conditions météorologiques sont trop mauvaises

pour effectuer les autres activités. Le contraste entre productivité et priorité pour Nyima et relative inefficacité et intérêt secondaire pour ses proches met en lumière la temporalité différente qui structure la vie de l'*amchi* et celle de sa famille, obligée de prendre le relais. Nyima a développé des logiques d'efficacité et de priorité sur sa pratique médicale, en contraste avec les logiques d'intégration et de multiplicité des activités des membres de sa famille, aussi caractéristiques de la pratique de son père. Nous verrons au chapitre 7 que l'apprentissage à dimension formelle de Nyima lui a en effet transmis des valeurs plus occidentalisées et un rapport au temps plus « monochronique » (Hall, 1984a), dans le sens où ce dernier peut être gagné, passé, gaspillé ou perdu.

L'espace de production de l'encens, lui, est un espace local, qui se limite à l'habitation familiale. La destination finale est, pour sa part, hors des délimitations du village et de la région, car en contraste avec les médicaments que produit Nyima, l'encens, lui, concerne une population extérieure à Dzar, à savoir les touristes de passage et les patients étrangers en transit au village, mais aussi les patients Occidentaux que Nyima rencontre dans ses voyages en France et aux Etats-Unis. Ce n'est plus une production locale pour un usager de proximité mais bien une production locale pour un usager qui appartient à un monde extérieur.

L'objectif final de la vente d'encens à une clientèle touristique assure une rentrée d'argent pour la famille et fait entrer en jeu l'aspect financier de la médecine tibétaine, qui n'était pas une priorité de la pratique du père de Nyima. Yuthok gagnait en effet peu d'argent par sa pratique insérée dans le réseau social du village. Elle était un devoir envers la communauté, et les seuls « gains » (de l'orge, parfois de l'argent) répondaient à une logique de réciprocité, d'un don qui vient en contrepartie d'un service. Nous reviendrons plus précisément sur ces importantes questions au chapitre 7. De nos jours, me précisa Dawa, il y a une nécessité de gagner de l'argent. Nyima est à la tête de la famille et en est responsable financièrement. Une certaine pression familiale l'incite ainsi à ramener de l'argent. De manière concomitante, Nyima, conserve les valeurs de compassion et d'altruisme que le médecin se doit de développer dans sa pratique et que son père lui a transmises. Cette double responsabilité le positionne encore dans un entre-deux, qui s'observe dans ses ventes touristiques d'encens, mais aussi d'infusions à base de plantes médicinales qu'il produit également. Il lui arrive ainsi de baisser le prix de ses produits au moment de la vente et, par exemple, de demander 300 roupies pour un sachet de tisane au lieu de 600¹²⁶. Son action de réduction du prix au dernier moment, mais aussi le mécontentement de sa femme qui aurait préféré qu'il vende au prix décidé et qui, avec

¹²⁶ Environ 3 et 6 euros.

exaspération, me souligna : « il fait tout le temps ça », mettent en avant, une fois encore, la position liminale de Nyima.

L'espace liminal dans lequel se situe Nyima semble être créé par l'opportunité de voyager en Occident, mais aussi par le développement d'une vision différente de sa pratique, suscitée par son apprentissage à dimension formelle (cf. Chapitre 7). Ces deux aspects entraînent certaines désorientations pour l'*amchi* et sa famille, tout en induisant des possibilités d'innovation dans des interstices de la vie villageoise et dans la pratique de Nyima.

L'espace liminal : source d'innovations techniques et matérielles

Le projet d'élaboration de l'encens est une innovation de la part de Nyima dans la cadre de sa lignée médicale. Ce n'est pas non plus un procédé qu'il apprit dans son école de médecine. Il me précise d'ailleurs que la composition de l'encens est de sa propre création (tib. *rig pa*, « connaissance »). Il invente aussi d'autres recettes, telles que des tisanes à base de roses sauvages et de rhododendrons.

Ces produits, non destinés aux villageois ou aux populations locales, mais aux touristes de passage, sont des innovations partielles qui sont permises par le contexte environnant fait d'*affordances*, c'est-à-dire de perceptions « de ce que le contexte offre comme possibilité d'action » (Bril, 2002 : 255) : la présence de touristes, l'achat de plantes à Katmandou, les machines existantes, etc. Je souligne qu'il y a bien en effet les affordances proposées par le contexte environnant mais aussi le caractère réactif de Nyima face à ces possibilités. En effet, Nyima s'en saisit pour interagir avec elles, à la manière dont le pense Antonio Gramsci¹²⁷, repris par Hoare et Sperber, lorsqu'il souligne que chaque individu est porteur de *praxis*, c'est-à-dire a son action propre sur le monde :

« Chaque individu participe à la culture d'une société, à son maintien ou à son bouleversement, dans la mesure où il ou elle entretient un rapport original au monde qui l'environne, constitué par sa pratique et sa pensée au quotidien » (Hoare et Sperber, 2013 : 24).

Les propos de Michel de Certeau rejoignent ceux de Gramsci qui, pour le contexte occidental, indique que les usagers-consommateurs ne sont jamais réellement passifs face à ce qu'ils reçoivent de leur environnement, notamment les images télévisées, les produits de supermarchés, etc. Les usagers ont en effet de nombreuses manières de composer avec leur environnement, en le maîtrisant par de petites résistances ou des « braconnages » (Certeau, de,

¹²⁷ Dans les Cahiers de prisons, publiés pour la première fois entre 1948 et 1951.

1980 : 9-10). Bien que ces propos concernent un sujet éloigné de mon étude, ils sont intéressants car ils soulignent, de façon générale, le caractère non-passif du sujet face à son environnement et les innovations qui peuvent en découler.

Nyima innove dans un processus de continuité impliquant des évolutions mais non un changement radical de la pratique médicale tibétaine. De cette manière, il ne risque pas de perdre le « critère de validité » (Barth, 2002), ou la légitimité, qu'il obtient de la part de la communauté. La fabrication prend en effet place dans la maison, comme dans le cas de la confection de poudres médicinales. Elle suscita toutefois quelques réactions de la part des anciens de la famille qui finalement l'acceptèrent (cf. Chapitre 7). Les changements s'effectuent ainsi dans des interstices, et d'après Edward T. Hall, sont plus facilement acceptés par une population lorsqu'ils ont lieu dans la sphère technique, car au premier abord ils n'enfreignent pas directement les normes formelles et informelles de la société. De fait, les changements techniques sont souvent minimes. Hall donne un exemple appartenant au contexte américain. Le moteur d'une voiture peut être changé sans altérer la carrosserie. Le changement est alors peu visible du point de vue extérieur. Néanmoins, ce changement peut ouvrir la voie à d'autres innovations qui, à la longue, peuvent bousculer les normes formelles traditionnelles : « Leur ensemble, rendu cohérent et accepté de tous, forme la base d'un système formel nouveau » (Hall, 1984b : 106-10). Certains des éléments d'innovation à l'œuvre dans la pratique de Nyima concernent le domaine technique : l'utilisation d'une « machine » pour produire l'encens et d'un emballage pour le conditionner. Au début de sa production d'encens, trois ans auparavant, Nyima n'emballait pas les bâtons d'encens et les vendait aux acheteurs avec le simple fil bleu qui les assemblait. Puis, il contacta un de ses amis de Katmandou pour qu'il lui confectionne des emballages imprimés sur lesquels sont décrites, en tibétain et en anglais, les vertus de cet encens médicinal. L'usage du tibétain légitime l'encens par la référence à la tradition et celui de l'anglais révèle la volonté d'atteindre les populations touristiques.

Ces deux éléments innovants, la machine et l'emballage, viennent modifier le rapport du médecin à son objet, à sa matière première, ici la pâte à encens. En effet, alors que dans toutes les opérations décrites, l'acteur ou les acteurs sont en contact direct avec la matière (mixer, malaxer, couper, ajuster, rassembler, enrouler, séparer, nettoyer, enrouler, etc.), avec l'intervention de ces deux éléments, les acteurs se séparent de la matière première, les éléments « machine » et « emballage » deviennent alors des intermédiaires. Il n'est pas à exclure qu'avec le temps de plus en plus d'éléments viendront séparer la main de sa matière première, puisque Nyima a d'abord commencé par vendre l'encens sans emballage, donc toujours en

rapport direct avec la matière, avant de ressentir le besoin d'y ajouter un packaging, trois ans auparavant, pour la vente aux touristes. Comme le souligne Martin Saxer dans le cadre de son étude sur la production industrielle de médicaments tibétains en Chine, l'emballage, en plus de permettre une meilleure conservation du médicament – et dans notre cas de l'encens médicinal – ouvre aussi la voie à un nouvel usage, il devient une possibilité de cadeau (Saxer, 2013 : 181). L'encens médicinal de Nyima, lorsqu'il en vend en Occident, peut en effet devenir un présent, l'acheteur souhaitant un souvenir à offrir à ses proches. Kunga m'en offrit également en cadeau, avant mon départ. L'emballage affecte ainsi la biographie du produit, ici de l'encens, lui permettant une plus grande mobilité et de nouveaux usages (Saxer, 2013 : 182).

L'espace liminal dans lequel se situe Nyima est ainsi source de désorientation et de paradoxes mais aussi d'innovations techniques et matérielles. Les innovations sont en partie rendues possibles par les affordances que propose le contexte environnant mais aussi la capacité de Nyima à s'en saisir. Par ailleurs, à plusieurs étapes du processus de fabrication, la famille de Nyima est présente pour l'assister, puis pour prendre le relais à son départ, occupant alors un rôle primordial. En plus de révéler l'espace liminal dans lequel se trouve Nyima, la présence de la famille proche dans le processus questionne sur l'« identité médicale », ou plutôt l'identification de la famille à la pratique médicale de Nyima. Je reviens maintenant sur ces questions.

C) Une « identité médicale » familiale ? Réflexions sur le concept d'identité appliqué à Dzar

La description de la chaîne opératoire montre que Nyima laisse sa famille prendre le relais après son départ sans insister explicitement auprès d'eux sur la nécessité de continuer le processus de fabrication et d'emballage de l'encens. Ce n'est qu'une fois l'erreur remarquée que la famille s'implique réellement dans ce processus. Que nous indiquent la « reprise » familiale et l'absence d'inquiétude de la part de Nyima ? L'élaboration d'encens, bien qu'étant une idée de Nyima dans le cadre de sa pratique personnelle de la médecine tibétaine, implique finalement toute la famille. Le manque d'inquiétude de Nyima quant à l'avenir de l'encens après son départ révèle que, pour lui, c'est une évidence que sa famille prendra sa suite.

La chaîne opératoire vient souligner que l'activité médicale d'*amchi* Nyima ne relève pas toujours de sa seule responsabilité mais aussi de celle des membres de sa famille, dénotant un savoir partagé entre eux. La pratique de l'*amchi* doit alors se penser en rapport avec les membres de la *drongpa*. Notons, qu'au-delà de l'unité familiale, le village lui-même prend

part aux activités de médecine, bien qu'à un moindre degré. Certains villageois cueillent ainsi des plantes pour les médecins, à l'occasion d'une sortie en montagne par exemple. Le terme d'identité, une fois défini et pensé en connexion avec les membres de la famille peut ainsi aider à la compréhension du caractère collectif que revêtent les pratiques médicales tibétaines, au-delà de la seule responsabilité individuelle de l'*amchi*. Il permet de mettre en avant l'importance des autres membres qui entourent l'*amchi*.

Cependant, le terme « identité », indique Rogers Brubaker, est un terme piège que l'on emploi sans vraiment en connaître la signification. Il peut revêtir tout et son contraire : d'un côté, « identité » a une acception « forte » qui suppose une similitude à travers le temps ou entre les personnes : ainsi tout le monde aurait une identité, les membres d'un groupe seraient forcément similaires et un groupe serait homogène avec une frontière clairement marquée entre l'intérieur et l'extérieur ; de l'autre, il a une acception « faible » où l'« identité » est pensée comme « multiple », « instable », « fragmentée », « construite », etc. (Brubaker, 2001 : 74). Pour sortir de l'impasse, il semble intéressant d'employer, comme le propose Brubaker, le terme d'« identification », et notamment d'« identification relationnelle » qui suppose de « s'identifier (ou d'identifier une autre personne) en fonction de sa position dans un réseau relationnel », et dans notre cas, dans un réseau de parenté (Brubaker, 2001 : 75).

Pour la personne *samo* (Burkina Faso), Françoise Héritier indique que « la règle sociale collective s'inscrit dans l'individu et lui donne son identité en lui assignant une place, un nom et un rôle » (Héritier, 1977 : 69). De façon comparable, le médecin tire son « identité » d'*amchi*, de praticien, de sa place dans sa collectivité. Il est assigné à cette place par les règles sociales, ainsi que par « sa situation généalogique et chronologique » dans une lignée donnée (Héritier, 1977 : 69). Ainsi, est médecin, le fils aîné du médecin dans une filiation patrilinéaire. L'*amchi* tire son statut et sa légitimité de praticien de son positionnement dans sa lignée, ainsi que du nombre de générations (tib. *mi thog*) de médecins qui le précèdent. Plus les générations sont nombreuses, plus le médecin est légitime. Françoise Héritier ajoute que dans un tel système « ce qui prime, ce n'est pas l'individu, c'est le groupe » (Héritier, 1977 : 70). Il en va de même pour Louis Dumont dans son étude sur la société indienne qu'il considère comme une société « holiste », le groupe primant sur l'individu. Il oppose la société holiste à la société individualiste, qui caractérise le monde « moderne » et est propre aux sociétés occidentales. Dans ces dernières, la valeur est placée dans l'individu ce qui implique, pour Dumont, que l'« identité » y est très importante (Dumont, 1964 : 25-28).

De manière plus nuancée, Hoare et Sperber expliquent qu'Antonio Gramsci, sans parler explicitement d'identité, se situe dans un positionnement à mi-chemin entre

l'« individualisme » et le « holisme ». En effet, il considère que l'homme « est défini par l'ensemble de ses relations sociales ». Toutefois, l'individu agit sur le monde à sa manière, il a une « pratique » personnelle du monde. Ainsi, « l'individu porteur de *praxis* est constitué socialement ». L'homme serait alors constitué d'une « réalité complexe et stratifiée, mêlant culture collective et psychologie individuelle » (Hoare et Sperber, 2013 : 70). Bien que la théorie d'Antonio Gramsci vaille pour les sociétés occidentales, car elle s'applique prioritairement à une analyse des conditions de la révolution communiste en Italie et à l'observation des populations européennes, elle n'apparaît pas dénuée de sens pour notre propos, nous verrons pourquoi par la suite.

Dans le cas de la production d'encens, les membres de la famille de Nyima se situent en fonction de l'*amchi* et de leur position respective dans le réseau relationnel : frère de médecin, femme de médecin, père de médecin. Leur position relationnelle leur impose, presque malgré eux, d'assister Nyima dans son activité et de s'occuper de l'encens en son absence. Dans le cas des autres activités médicales, il apparaît que la place de frère cadet revêt une importance toute particulière. Le frère cadet de Yuthok, Namkha, fut en effet l'assistant de son père dans ses activités médicales (cueillettes des plantes, visites des patients), dès ses 13 ans, en contraste avec Yuthok qui ne commença à l'accompagner qu'à l'âge de 18 ans (cf. Chapitre 7). Par la suite, lorsque Yuthok prit le statut d'*amchi*, Namkha l'assistait également pour la cueillette et la production de poudres médicinales. Lors de mes séjours, j'ai également remarqué que Dawa assistait parfois son père dans ses consultations. Il me dit aussi qu'il aidait Nyima à moudre les plantes des remèdes médicinaux, et que ce dernier le « gardait toujours occupé ».

Les notions de « groupalité » et de « connexités relationnelles » apportent également un éclairage intéressant pour expliquer l'implication familiale dans la fabrication d'encens et, plus largement, dans la sphère médicale. La « groupalité » désigne le « sentiment d'appartenir à un groupe particulier, limité, solidaire » et les « connexités » réfèrent aux « attaches relationnelles qui lient les gens entre eux » (Brubaker, 2001 : 79). Ces notions permettent de mettre en lumière une responsabilité collective qui, diffuse lors de la présence de Nyima, surgit au moment de la rupture dans la chaîne opératoire, causée par le départ du médecin. La famille, non sans critiques, reprend la production et apparaît comme un groupe solidaire du fait des attaches relationnelles existant entre les membres. La notion de « groupalité » prend encore plus de poids lorsqu'on considère que la production d'encens se limite à un espace restreint, précisément celui de la maison familiale. Les membres de la *drongpa* de Nyima constituent ainsi un « groupe médical » solidaire créé par l'ensemble des connexités relationnelles entre les membres. Chacun opère une identification à la sphère médicale, portée par

Nyima. Ce dernier conserve toutefois un rapport personnel à sa production, ce qu'il affirme en me répétant à plusieurs reprises qu'il s'agit de sa propre invention. Il est ainsi l'unique auteur de l'idée de la création d'encens et de sa composition. Une identification collective s'associe alors à une identification individuelle, qui met en avant la *praxis* personnelle de Nyima envers le monde, au sens de Gramsci. La « groupalité » et la « connexité » s'étendent, au-delà des membres de la *drongpa* et de manière plus diffuse, à certains villageois qui se sentent concernés par la pratique médicale au point de cueillir des plantes ou d'apprendre, auprès de Nyima, la fabrication d'encens. Un fort tissu relationnel et solidaire entoure ainsi les pratiques de l'*amchi*, du moins dans le cadre rural et villageois dont il est ici question.

5.2. Synthèse

En résumé, l'analyse de la chaîne opératoire de la production d'encens par Nyima et sa famille dans leur maison du village de Dzar met en lumière des formes de reconfigurations de la pratique de la médecine tibétaine dues à la position liminale dans laquelle se trouve Nyima, et qui est repérable aux niveaux moral, spatial, temporel et financier. L'espace liminal est également source d'innovations, notamment techniques, instaurant un rapport différent du médecin et de la « famille médicale » avec la matière première : on observe une séparation entre le corps, en particulier les mains, et la matière. Toutefois, liminalité ne signifie pas scission entre deux états, mais plutôt continuité d'une pratique sur laquelle s'articulent des éléments nouveaux appartenant au contexte environnant. On peut ainsi parler d'une *forme actualisée de la tradition amchi*.

Le processus de fabrication est aussi une porte d'entrée sur des questionnements ayant trait à l'identification, car comme l'*amchi*, qui se situe en rapport à sa position dans sa lignée, les membres de sa famille se situent en rapport à lui, notamment lorsqu'il s'agit de l'élaboration d'encens médicinal, et souvent aussi de la sphère médicale plus large. Cette identification relationnelle les amène à participer à la bonne conduite de la fabrication en apportant leur aide au médecin. La rupture, dans la chaîne opératoire, au moment où le médecin quitte les lieux et laisse son encens entre les mains de la famille, révèle la forte connexité entre les membres et leur sentiment d'appartenance à un groupe, car la responsabilité est alors assumée par la collectivité. Le départ de Nyima pour l'Europe, qui dépend à la fois des affordances proposées par l'environnement mondial et de la *praxis* personnelle de Nyima, confirme l'identification familiale à la sphère médicale dans le sens où la responsabilité médicale de la famille s'accroît en l'absence de Nyima. On peut supposer que, dans ce cas, les nouvelles opportunités accessibles à Nyima viennent renforcer les identifications familiales et le

sentiment d'appartenance à un groupe par l'absence même du membre autour duquel on s'identifie. Bien sûr, l'appartenance à une lignée médicale joue aussi un rôle primordial dans le processus d'identification. Néanmoins, l'identification médicale ne peut pas être seulement collective et conserve une part personnelle.

Une forme actualisée de la tradition *amchi* est, nous l'avons vu, visible dans la production d'encens par Nyima et se retrouve, au-delà de la production d'encens, dans les propos qu'il emploie dans un prospectus qu'il a élaboré afin de collecter des fonds pour son projet de création d'une clinique médicale dans le village de Dzar. Il souhaite ainsi établir une clinique séparée de son habitation, afin de pouvoir être identifiée comme *amchi* par les touristes occidentaux – la maison de l'*amchi* ne présentant pas, traditionnellement, de signe distinctif. Sur sa maison, est déjà apposée une affiche indiquant, à l'intérieur, la présence du cabinet médical. Sur le prospectus est également précisé la nécessité de préserver la tradition médicale ancienne, et ce au sein de la nouvelle clinique dans laquelle Nyima pourra, en plus de soigner, transmettre et préserver son savoir et sa culture aux générations futures. Nous sommes donc en présence de deux éléments, associés de façon dynamique : la préservation d'une tradition ancienne à l'intérieur même d'une nouvelle clinique qui dépasse la forme traditionnelle passée de la prise en charge du patient. L'aporie n'est ici qu'apparente : préservation et innovation marchent ensemble et ne sont que les deux faces d'un même processus de continuité de la tradition vivante et nécessaire à son bon fonctionnement.

En dehors des limites du village, dans un contexte global, les reconfigurations des activités médicales de Nyima s'observent également dans ses pratiques et ses contacts avec des patients Occidentaux, en France par exemple. Je propose ainsi d'analyser dans la section suivante les redéfinitions de la pratique médicale opérées par Nyima dans le cadre de ses séjours au monastère *bön* de Shenten Dargye Ling en France, et notamment les processus d'adaptation qu'il met en place avec les patients français du monastère, et d'une manière plus générale, les occidentaux qu'il rencontre au village. Je n'ai malheureusement pas pu observer ses interactions auprès de patients aux Etats-Unis mais je suppose que les processus d'adaptation y sont similaires. Il sera aussi question des réflexions que ces rencontres suscitent chez Nyima.

5.3. Les pratiques hybrides de la médecine tibétaine en France¹²⁸

Dans cette section, je relate mon expérience auprès d'*amchi* Nyima dans son itinéraire entre son village et le monastère tibétain Shenten Dargye Ling, en France, où il enseigne le massage et fait des consultations. A Dzar, Nyima n'exerce pas le massage tibétain, n'ayant pas de table dans son cabinet. Il s'agit d'une pratique qu'il effectue lors de ses voyages en Occident, auprès de patients friands de ce genre de pratiques. Il existe en effet une « fascination » des Occidentaux pour le Tibet et les spiritualités orientales (Dodin et Räther, 2001; Lopez, 2003), et l'afflux de réfugiés tibétains en Europe et aux Etats-Unis, accompagné de la venue des *amchi* les plus éduqués, a intensifié l'attrait pour les médecines dites alternatives¹²⁹ comme la médecine tibétaine.

Le développement des médecines alternatives en Occident s'est élaboré tout au long du 20^{ème} siècle et surtout dans les années 1970, révélant les limites du système biomédical, notamment dans sa capacité à considérer la quête par le patient du « pourquoi » de sa maladie (Laplantine, 1992 : 353). Ce dernier souhaite en effet être pris en compte dans sa subjectivité et ce dans une relation qualitative avec son médecin (Schmitz, 2006a : 11). Pour Zempléni, le pluralisme médical dénote ainsi la « recherche du sens social perdu de la maladie » (Zempléni, 1982 : 17), alors que Zimmerman considère la présence de système médicaux « exotiques » en Occident comme découlant du « désir d'essayer (...) un remède 'authentique' dont l'identité ethnique (...) est gage d'efficacité » (Zimmermann, 1995 : 1). D'autres auteurs, tels que Champion (1994), Schmitz (2006) ou encore Wunenburger (2006), considèrent que cet attrait pour les médecines alternatives provient d'une volonté d'acquérir un bien-être, un épanouissement personnel ou encore une « sur-santé » (Wunenburger, 2006). Ce sont ces représentations qui nourrissent en partie les conceptions des patients occidentaux lorsqu'ils viennent à la rencontre de médecins tibétains.

Plusieurs auteurs ont rendu compte de ces interactions entre *amchi* et Occidentaux et soulignent les malentendus et les processus d'adaptation qu'entraînent ces rencontres. Laurent Pordié évoque ainsi l'adaptation des *amchi* ladakhi (Inde) qui reformulent leur vocabulaire médical dans le cadre de consultations avec des patients occidentaux, suscitant chez ces derniers une variété d'interprétations possibles qui favorisent le malentendu (Pordié, 2011). Dans le cas de la présence d'*amchi* en Occident, Ivette Vargas (2008 : 219 et 225) et Colin Millard

¹²⁸ Les sections 5.3 et 5.4 se basent sur un article publié avant la finalisation de ce travail de doctorat (Vignon, 2018).

¹²⁹ Parmi tous les termes existant pour ce type de médecines (parallèles, alternatives, douces, etc.), je choisis le qualificatif d'« alternative » qui, plus que « parallèle » ou « douces », permet de rendre compte des phénomènes d'intégration de ces thérapeutiques dans certains hôpitaux biomédicaux (Candelise et Remillet, 2018).

(2008 : 203) indiquent également les appropriations par les *amchi* des terminologies biomédicales, ainsi que leur adaptation rhétorique et pratique à l'idéologie « New Age ».

Les pages qui suivent s'inscrivent dans ce cadre d'interactions entre Occidentaux et *amchi*. En premier lieu, je relate l'enseignement du massage donné par Nyima au monastère de Shenten, en exposant d'abord les éléments décrits dans le chapitre des « applications externes » du texte principal de médecine tibétaine, le *Gyüshi*, saisissant l'occasion pour le comparer au texte principal *bönpo*, le *Bumshi*. Je poursuis en décrivant plusieurs consultations médicales avec des patients occidentaux au monastère de Shenten et au village de Dzar, afin de rendre compte de ce qui se joue dans ce type particulier d'interaction médecin-patient. Ce faisant je reviens sur les concepts utilisés pour qualifier la nature de ces interactions. Je m'interroge également sur les influences qu'entraînent les séjours à l'étranger du praticien sur ses pratiques médicales et sur sa *praxis* personnelle une fois de retour au village.

Le terrain ethnographique en France a été réalisé sur de courtes périodes (juillet 2017 et juillet 2018), lors de la présence de Nyima au monastère de Shenten. Dans ce contexte, il m'a été régulièrement demandé de jouer le rôle d'interprète du tibétain/dialecte vers le français, en particulier lors des consultations *amchi*-patients.

5.3.1. LE SEJOUR D'UN MEDECIN TIBETAIN DANS UN MONASTERE EN FRANCE

A) Le monastère et ses adeptes

Le monastère de Shenten Dargye Ling est situé dans la campagne de Blou, à une vingtaine de minutes en voiture de la ville de Saumur. De tradition Yungdrung *bön*¹³⁰, il s'est établi en 2005 dans le château de la Modetaie, datant du 17^{ème} siècle. Chaque été plusieurs retraites méditatives et enseignements y sont organisés. *Amchi* Nyima y passe trois mois par an depuis six ans, de juillet à septembre, afin d'y faire des consultations médicales, des massages et d'enseigner le massage tibétain lors d'un weekend. Intéressée par les enseignements et les consultations que Nyima pourrait proposer, j'ai décidé de m'y rendre. Je connaissais déjà *amchi* Nyima de mes précédents séjours à Dzar, au Mustang. Une fois sur place, comme je parlais le tibétain, et notamment le dialecte du Bas-Mustang, il m'a été demandé de traduire les consultations de Nyima.

¹³⁰ Le *bön* qui s'est développé à partir des 10-11^{ème} siècles.

Lors de ses séjours au monastère, *amchi* Nyima est principalement confronté à une population qui adhère à un degré plus ou moins fort au courant appelé New Age¹³¹, né et développé en Californie dans les années 1960 (Laplantine et Martin, 1994 ; Ferreux, 2000) à travers la création d'un centre de développement personnel, l'Institut Esalen¹³².

Ce centre, dont l'objectif était de changer le monde à travers une « révolution psychologique » (Ferreux, 2000 : 47-48), impulsa un mouvement qui eut une influence jusqu'en Europe, d'abord en Ecosse dans les années 1960, puis en France dans les années 1970 (Barker, 1994 ; Ferreux, 2000). Les raisons de ce succès tiennent au fait que le New Age ne constitue pas un « culte religieux » (Schmitz, 2006a : 10) et que son idéologie n'est pas « unique et précise mais plurielle et diffuse » (Ferreux, 2000 : 52-53). Il révèle ainsi la volonté de « réalisation de soi » de l'individu (Houseman *et al.*, 2016 : 62), mais aussi sa recherche d'une alternative au modèle biomédical, qui s'observe dans l'orientation vers de nouvelles psychothérapie et médecines alternatives, telles que l'acupuncture, la phytothérapie (Ferreux, 2000 : 100-101) ou, dans le cas qui nous concerne, la médecine tibétaine. La raison de l'intérêt d'une partie de la population pour les médecines alternatives, comme celui des individus rencontrés au monastère de Shenten, peut se trouver dans leur critique du modèle biomédical et du biomédecin, perçu comme un « technicien » qui néglige sa relation au patient (Lévy, 2000 : 194). Les discours sur le biomédical des participants aux formations de Nyima étaient en effet plutôt péjoratifs, à savoir une tendance à considérer que le médecin généraliste expédie le patient sans prendre le temps d'écouter son mal.

Amchi Nyima, lors de ses consultations au monastère, se doit de composer entre ses propres représentations médicales et celles des visiteurs New Agers, qui ont généralement une idée préétablie de ce qu'est la médecine tibétaine – acquise au sein de l'idéologie New Age. Le New Age se caractérise par un syncrétisme de multiples représentations et pratiques religieuses et médicales (Laplantine et Martin, 1994 : 28) qui amènent parfois les patients à voir l'*amchi* tel un chamane, ayant la capacité de leur transmettre de bonnes énergies ou de les débarrasser d'énergies néfastes responsables de la maladie. Avant de décrire les interactions *amchi*/patients qui mettent en avant cette vision « mystique » du praticien tibétain, je reviens sur l'enseignement du massage par Nyima auprès de certains adeptes du monastère. Pour montrer l'accommodation dont il fait preuve, j'expose d'abord les propos des chapitres des textes médicaux *Gyüshi* et *Bumshi* concernant les « applications externes » (tib. *byug pa*) – ce

¹³¹ Selon Altglas, les personnes apparentées à ce mouvement New Age tendent à occuper une position ambivalente entre *working class* et classe moyenne (Altglas, 2008 : 256).

¹³² Le centre prend le nom d'une tribu indienne (Ferreux, 2000 : 47).

qui permet simultanément d'établir une comparaison entre ces deux textes – puis je reviens sur l'enseignement effectif donné par Nyima basé à la fois sur ces textes et sur ses propres innovations.

B) Le massage tibétain ou le traitement (tib. *dpyad*) par l'application externe (tib. *byug pa*)

Nyima m'expliqua ne pas avoir appris la pratique du massage lors de ses études au Népal. Il a, de ce fait, appris par lui-même, en se basant toutefois sur les courts chapitres du *Gyüshi* et du *Bumshi* concernant les applications externes, dont j'expose le contenu ci-après. Son massage, qui durait environ une heure, s'effectuait sur la totalité du corps.

Dans le *Gyüshi* et le *Bumshi*, en effet, seul un bref chapitre, respectivement le chapitre 24 du *Tantra final* (tib. *Phyi ma'i rgyud*) et le chapitre 25 de *La collection blanche des thérapies victorieuses* (tib. *rNam rgyal sman 'bum dkar po*), traite de ce que les *amchi* nomment généralement *kunye* (tib. *bsku* : « oindre » ; *mnye* : « frictionner »), et traduisent par « massage »¹³³. Les textes emploient peu le terme de *kunye* au profit du mot *chukpa* (tib. *byug pa*), littéralement « appliquer » ou « oindre », et habituellement traduit par « application externe ». Les chapitres ne donnent presque aucune indication concernant les gestes à effectuer lors d'une application externe – comme on pourrait l'imaginer pour un massage – mais exposent plutôt différentes formules médicinales et divers types d'onguents à appliquer en fonction des problèmes à traiter, notamment des maladies de peau.

Le chapitre du *Gyüshi* se divise en quatre sections : 1) les indications (tib. *rung*), 2) les contre-indications (tib. *mi rung*), 3) les techniques d'applications (tib. *bya ba'i thabs*), 4) les bénéfices (tib. *phan yon*). Le chapitre du *Bumshi* se divise, pour sa part, en trois sections : 1) les indications et contre-indications (tib. *'gro 'am mi 'gro*), 2) les techniques d'applications (tib. *bya thabs*), et 3) les bénéfices (tib. *phan yon*).

En ce qui concerne les indications et contre-indications, je reprends, dans ce qui suit, les informations données par le *Gyüshi* et indique les différences de vocabulaire, s'il y a lieu, avec le texte du *Bumshi*, par une note de bas de page suivie du terme « Bum. » pour « *Bumshi* ». La partie sur les techniques d'applications présente des divergences plus importantes. J'ai alors choisi d'établir un tableau comparatif afin de mettre en avant les différences et les similitudes existant entre les deux textes.

1) Les indications

¹³³ Concernant le chapitre du *Gyüshi*, j'utilise de l'ouvrage publié par le Men-tsee-khang (2011a) ; concernant le chapitre du *Bumshi*, j'utilise la version publiée par Mi rigs dpe skrun khang (*dPyad bu khri shes*, 2006).

L'application d'huile sur le corps est indiquée pour les personnes ayant une peau sèche (tib. *lus rtshub*) ; un manque de sang (tib. *khrag sad*) ou « anémie » ; une diminution de *khu-wa* (tib. *khu ba sad*¹³⁴), souvent traduit par « sperme », bien que *khuwa* désigne le « fluide essentiel » des hommes et des femmes ; une faiblesse physique (tib. *stobs chung*¹³⁵) ; une personne âgée (tib. *rgas*) ; une dépression (tib. *mya ngan*) ; une activité mentale excessive (tib. *sems las che*¹³⁶) ; une faiblesse des yeux (tib. *mig 'grib*) ou « cataracte » ; une insomnie (tib. *gnyid med*) ; et une fatigue due à une activité physique trop forte (tib. *rtsol bas dub pa*¹³⁷). L'application d'huile est recommandée pour tous les types de maladie du « vent » (tib. *rlung nad*). L'application de préparations ou d'onguents (tib. *lde gu*) est indiquée pour les problèmes de peau comme les éruptions cutanées (tib. *'brum*), les boutons (tib. *thor*) et les gonflements (tib. *skrang*s).

2) Les contre-indications

L'application d'huile est à éviter en cas d'indigestion (tib. *ma zhu*) ; de la maladie du pneuma *lareng* (tib. *brla rengs*), qui se caractérise par une rigidité et une paralysie de la jambe ; d'un empoisonnement par un métal précieux (tib. *dbyig dug*) ; d'anorexie (tib. *yi ga 'chus*, litt. « appétit déformé ») ; de la maladie de l'eau *mudzin* (tib. *dmu rdzing*) qui correspond à un excès de liquide dans le corps, ou « ascite » ; et de tous les types de maladies du phlegme (tib. *bad kan nad*).

3) Les techniques d'applications

Dans le *Gyüshi* et dans le *Bumshi*, la section commence par une étape impérative à respecter pour toutes applications externes. Il est ainsi nécessaire, avant toute application d'huile ou d'onguent, d'oindre de graisse d'homme (tib. *mi zhun*) le point *dügo* (tib. *sdud sgo*) – un point de moxibustion localisé en haut de la nuque (quatre travers de doigt depuis le sommet de la tête), les 6^{ème} et 7^{ème} vertèbres, les paumes des mains et les plantes de pieds (tib. *mthil*). Après avoir massé ces zones, et une fois l'huile sèche, il est nécessaire d'enlever l'huile par un gommage avec de la farine d'orge grillée (tib. *phyé*)¹³⁸. Cette procédure permet d'éliminer les problèmes de pneuma au niveau du cœur, influencés par des mauvais esprits (tib. *'dre*), ainsi que les « cancers » ou « tumeurs » (tib. *'bras nad*).

A la suite de ces explications, les deux textes continuent en donnant une liste de 27 types d'huiles ou de préparations pour traiter différents troubles, principalement des maladies de

¹³⁴ *khu ba zags* Bum.

¹³⁵ *zung*s zad nad Bum.

¹³⁶ *'thor ba 'i rlung* Bum.

¹³⁷ *rtsol drag las byas lus sbeg dub pa* Bum.

¹³⁸ Le *Bumshi* ajoute qu'une fois que l'huile est appliquée sur le corps, il faut laisser chauffer près du feu ou au soleil (tib. *me nyir bsro*), et une fois sèche, effectuer le gommage.

peau. Les deux extraits présentent des divergences, exposées dans le tableau ci-dessous. Les deux textes ne présentant pas les préparations dans le même ordre, pour faciliter la comparaison, j'ai préféré ne pas respecter l'ordre d'origine. J'ai ainsi d'abord réuni les préparations identiques ou similaires, puis les préparations présentant des divergences plus importantes, et enfin les préparations n'apparaissant que dans un seul des deux textes.

1) Préparations similaires¹³⁹

BUMSHI	GYÜSHI
1) Le beurre clarifié (tib. <i>zhun mar</i>) éclaire l'esprit (tib. blog sal) et apporte une meilleure connaissance (tib. shes rab che).	1) L'application de beurre clarifié (tib. <i>zhun mar</i>) permet une intelligence affutée (tib. blo rno) et une mémoire claire (tib. dran gsal).
2) La graisse de viande enlève les poux (tib. <i>shig</i>) et les lentes (tib. <i>sro</i>).	2) L'application de graisse de cerf (tib. <i>sha ba</i>) soigne les infestations de poux (tib. <i>shig</i>) et de lentes (tib. <i>sro</i>).
3) L'application de graisse de cheval (tib. <i>rta</i>), d'âne sauvage (tib. <i>rkyong</i>) et d'âne (tib. <i>bong bu</i>) soigne les démangeaisons (tib. <i>za 'phrug</i>) dues à des problèmes de lymphes (tib. <i>chu ser</i>).	3) L'application de graisse de cheval (tib. <i>rta</i>), d'âne sauvage (tib. <i>rkyong</i>) et d'âne (tib. <i>bong</i>) soigne les démangeaisons (tib. <i>za 'phrug</i>) dues à des problèmes de lymphes (tib. <i>chu ser</i>).
4) La graisse de porc (tib. <i>phag tshil</i>) et du soufre noir (tib. <i>mu zi nag po</i>) soigne la maladie <i>langshu</i> (tib. <i>glang shu</i>), un problème de peau caractérisé par une peau épaisse et dure avec des éruptions cutanées.	4) L'application de graisse de porc et du soufre noir (tib. <i>mu zi nag po</i>) soigne la maladie <i>langshu</i> (tib. <i>glang shu</i>), un problème de peau caractérisé par une peau épaisse et dure avec des éruptions cutanées.
5) La graisse de chien (tib. <i>khyi tshil bu</i>) soigne les morsures de chien (tib. <i>khyi rma</i>).	5) L'application de graisse de chien (tib. <i>khyi tshil bu</i>) soigne les morsures de chien (tib. <i>khyi rma</i>).
6) S'il y a un désir de dormir (tib. <i>gnyid 'dod</i>), appliquer du musc <i>Moschus moschiferus</i> (tib. <i>gla rtsi</i>) mélangé à du beurre sur la tête et le corps.	6) Appliquer du musc <i>Moschus moschiferus</i> (tib. <i>gla rtsi</i>) mélangé à du beurre blanc sur la tête et le corps pour soigner l'insomnie (tib. <i>gnyid med</i>).
7) Appliquer un mélange de soufre (tib. <i>mu zi</i>), d' <i>Aconitum</i> (tib. <i>ra dug</i>), d'excrément d'homme (tib. <i>mi brun</i>) et d'excrément de chien (tib. <i>khyi brun</i>), d' <i>Acorus</i> (tib. <i>chu dag</i>), de corne brûlée (tib. <i>rwa gzhob</i>) et d'urine (tib. <i>dri chu</i>) bouilli pour les problèmes d'inflammation du tissu musculaire	7) Appliquer un mélange de soufre (tib. <i>mu zi</i>), d' <i>Aconitum</i> (tib. <i>ra dug</i>), d'excrément d'homme (tib. <i>mi brun</i>), d'excrément de chien (tib. <i>khyi brun</i>), d' <i>Acorus</i> (tib. <i>shu dag</i>), de corne brûlée (tib. <i>rwa gzhob</i>) et d'urine (tib. <i>dri chu</i>) pour les problèmes d'inflammation du tissu musculaire ou « ul-

¹³⁹ En gras sont surlignées les différences de vocabulaire entre les deux textes ou les petits ajouts existant dans un des textes.

ou « ulcères » (tib. <i>lhog pa</i>).	cères » (tib. <i>lhog pa</i>).
8) Appliquer de la graisse de loutre (tib. <i>sras</i>) et de salamandre (tib. <i>da byid</i>) augmente le désir sexuel (tib. <i>'dod chags</i>).	8) Appliquer de la graisse de loutre (tib. <i>sras</i>) et de salamandre (tib. <i>da byid</i>) sur la vertèbre lombaire (tib. <i>rked tshigs</i>) soigne la diminution du sperme (tib. <i>za bon 'dzag pa</i>) due à des reins faibles (tib. <i>mkhal ma nyam chung</i>).
9) La graisse de loutre (tib. <i>sras</i>) appliquée sur la taille (tib. <i>rked</i>) règle les maladies de reins (tib. <i>mkhal nad</i>).	
10) Appliquer de la graisse de loutre (tib. <i>sras</i>) sur la vertèbre lombaire empêche la baisse de sperme (tib. <i>sa bon 'dzag pa</i>).	
11) De la poudre de sésame (tib. <i>til</i>) bouillie en décoction soigne la goutte (tib. <i>dreg nad</i>).	9) De la poudre de sésame (tib. <i>til</i>) bouillie dans du petit-lait (tib. <i>chur khu</i>) soigne la goutte (tib. <i>dreg nad</i>).
12) Un mélange de graines de moutarde blanche <i>Sinapis alba</i> (tib. <i>yungs kar</i>), de la plante <i>Berberis lycium</i> (tib. <i>skyer pa</i>), de sel de roche (tib. <i>rgyam tshwa</i>) et de baie saphire <i>Symplocos paniculata</i> (tib. <i>seng phrom</i>), sur un visage nettoyé, soigne la maladie de peau <i>khyema</i> (tib. <i>khye ma</i>) qui correspond à un trouble de la pigmentation, les problèmes de pigmentation (tib. <i>ngo khabs</i>), et la variole (tib. <i>'brum</i>).	10) Un mélange de graines de moutarde blanche <i>Sinapis alba</i> (tib. <i>yungs dkar</i>), de la plante <i>Berberis lycium</i> (tib. <i>skyer pa</i>), de sel de roche (tib. <i>rgyam tshwa</i>) et de baie saphire <i>Symplocos paniculata</i> (tib. <i>seng phrom</i>), quand appliqué sur le visage, soigne la maladie de peau <i>khyema</i> (tib. <i>khye ma</i>) qui correspond à un trouble de la pigmentation, la variole (<i>'brum</i>) et les boutons (tib. <i>thor</i>).
13) Un mélange de suie, de <i>Curcuma longa</i> (tib. <i>yung ba</i>), de la plante <i>Berberis lycium</i> (tib. <i>skyer pa</i>), de la plante <i>Saussurea lappa</i> (tib. <i>ru rta</i>), d'arbre de Conessie <i>Holarrhena antidysenterica</i> (tib. <i>dug mo nyung</i>) mixés avec du beurre de lait soigne la maladie de peau <i>khyema</i> (tib. <i>khye ma</i>), les maladies de la peau comme l'eczéma (tib. <i>shu thor</i>) et les morsures de chien (tib. <i>khyi rma</i> ¹⁴⁰).	11) Un mélange de suie, de <i>Curcuma longa</i> (tib. <i>yung ba</i>), de la plante <i>Berberis lycium</i> (tib. <i>skyer pa</i>), de la plante <i>Saussurea lappa</i> (tib. <i>ru rta</i>), d'arbre de Conessie <i>Holarrhena antidysenterica</i> (tib. <i>dug mo nyung</i>), mixés avec du beurre de lait (tib. <i>dar ba</i>) soigne les maladies de peau comme l'eczéma (tib. <i>shu thor</i>) et la maladie de peau khyema (tib. <i>khye ma</i>).
14) Un mélange de bois de santal (tib. <i>tsan dan</i>), de la plante <i>Gentiana robusta</i> (tib. <i>kyi lce</i>), d'hellébore (tib. <i>lhong len</i>) mixé à de l'eau des glaciers (tib. <i>gangs chu</i>) soigne les douleurs dues à des problèmes de sang (tib. <i>khrag gzer</i>) et les problèmes de peau	12) Un mélange de bois de santal (tib. <i>tsan dan</i>), de la plante <i>Gentiana robusta</i> (tib. <i>kyi lce</i>), d'hellébore (tib. <i>lhong len</i>) mixé à de l'eau des glaciers (tib. <i>gangs chu</i>) soigne les douleurs dues à des problèmes de sang (tib. <i>khrag gzer</i>), les problèmes de peau de

¹⁴⁰ Toutefois, peut-être s'agit-il, comme dans le *Gyüshi*, de *khyema* (tib. *khye ma*), un trouble de la pigmentation.

de nature chaude.	nature chaude et les prurits ou érysipèles (tib. me dbal).
15) Un mélange fait d'emblic myrobolan <i>Phyllanthus emblica</i> (tib. <i>skyu ru ra</i>), de la plante de pavot bleu clair <i>Meconopsis sp.</i> (tib. 'om bu) soigne la transpiration excessive (tib. <i>rngul 'byams</i>) et les maladies contagieuses (tib. <i>rims nad</i>) qui se répandent à l'extérieur du corps.	13) Un mélange fait d'emblic myrobolan <i>Phyllanthus emblica</i> (tib. <i>skyu ru ra</i>), de la plante de pavot bleu clair <i>Meconopsis sp.</i> (tib. 'om bu) mixé avec du beurre frais (tib. mar gsar) , quand appliqué sur tout le corps, soigne la transpiration excessive (tib. <i>rngul 'byams</i>) et les problèmes de nature chaude comme les maladies contagieuses (tib. <i>rims nad</i>) qui se répandent à l'extérieur du corps.
16) Un mélange de poudres de cendre (tib. <i>dud pa</i>), de la plante <i>Saussurea lappa</i> (tib. <i>ru rta</i>), de rhubarbe <i>Rheum emodi</i> (tib. <i>chu rtsa</i>), et de la plante <i>Stellera chamaejasme</i> (tib. <i>re lcag pa</i>) mixé avec du sel (tib. <i>tshwa</i>), de la levure (tib. <i>phabs</i>) et de crème formée sur le bord d'un contenant de lait (tib. <i>zo mar</i>) soigne sans exceptions (tib. <i>ma lus</i>) les pellicules (tib. <i>kong shu</i>) et les démangeaisons (tib. <i>za 'phrug</i>).	14) Un mélange de poudres de cendre (tib. <i>dud pa</i>), de la plante <i>Saussurea lappa</i> (tib. <i>ru rta</i>), de rhubarbe <i>Rheum emodi</i> (tib. <i>chu rtsa</i>), et de la plante <i>Stellera chamaejasme</i> (tib. <i>re lcag pa</i>) mixé avec du sel (tib. <i>tshwa</i>), de la levure (tib. <i>phabs</i>) et de crème formée sur le bord d'un contenant de lait (tib. <i>zo mar</i>) soigne les pellicules (tib. <i>kong shu</i>) et les démangeaisons (tib. <i>za 'phrug</i>).
17) Un mélange de peau de serpent (tib. sbrul shun) brûlé sans que de la fumée sorte du contenant et de cendres (tib. <i>thal</i>), mixés à de la graisse de porc (tib. <i>phag tshil</i>) soigne la maladie <i>badag</i> (tib. <i>bas ldag</i>), à savoir lorsque la peau est pâle avec des tâches, et une perte des pigments de la peau (tib. <i>sha bkra</i>).	15) Un mélange de peau de serpent noir (tib. sbrul nag pags pa) brûlé sans que de la fumée sorte du contenant, mixé à de la graisse de porc (tib. <i>phag tshil</i>) soigne une perte des pigments de la peau (tib. <i>sha bkra</i>) et la maladie <i>badag</i> (tib. <i>bas ldag</i>), à savoir lorsque la peau est pâle avec des tâches.
18) Un mélange de la plante <i>Cyananthus lobatus</i> (tib. <i>sngon bu</i>) et de la plante <i>Anemone tetrasepala</i> (tib. <i>srub ka</i>), mixées à du yaourt (tib. <i>zho</i>) soigne les démangeaisons (tib. <i>za 'phrug</i>).	16) Un mélange de la plante <i>Cyananthus lobatus</i> (tib. <i>sngon bu</i>) et de la plante <i>Anemone tetrasepala</i> (tib. <i>srub ka</i>), mixées à du yaourt (tib. <i>zho</i>) soigne les démangeaisons (tib. <i>za 'phrug</i>).

2) Préparations divergentes

BUMSHI	GYÜSHI
19) L'huile de graines clarifiée le « vent » qui donne un beau teint (tib. <i>mdangs legs</i>).	17) L'application d'huiles de graines (tib. <i>'bru mar</i>) éliminent les problèmes de « vent » dus à un manque de sommeil (tib. <i>gnyid med</i>).
20) La graisse de chèvre (tib. <i>ra tshil</i>) soigne les différentes maladies pustuleuses (tib. <i>'brum bu</i>).	18) L'application de graisse de chèvre (tib. <i>ra tshil</i>) mélangée à la plante <i>Onosma hookeri</i> (tib. <i>'bri mog</i>) élimine les marques de varicelle (tib. <i>'brum shul</i>) sur le visage.
21) Si le pneuma s'est infiltré profondément dans les os (tib. <i>rus</i>), appliquer un mélange de gingembre (tib. <i>bca' sga</i>) et de beurre de dri (tib. <i>'bri mar</i>).	19) Si le pneuma s'est infiltré profondément dans les os, appliquer un mélange de gingembre (tib. <i>bca' sga</i>) et d'huile de graines (tib. <i>'bru mar</i>).
22) Un mélange de poudre de la plante <i>Oxytropis kansuensis</i> (tib. <i>srad dkar</i>), avec de l'excrément de cheval (?) (tib. <i>rta bon</i>) et de la plante <i>Aconitum</i> (tib. <i>bong nga</i>) élimine les blessures chroniques purulentes (tib. <i>rma rgan rnag 'dzag</i>) et les plaies chroniques, ou « ulcères » (tib. <i>gnyan</i>).	20) Un mélange de poudre de la plante <i>Oxytropis kansuensis</i> (tib. <i>srad dkar</i>), avec du lait de cheval et d'âne (tib. <i>rta bong 'o ma</i>) soigne des blessures chroniques purulentes (tib. <i>rma rgan rnag 'dzag</i>) de nature cancéreuse.
23) Un mélange de la plante <i>Tinospora cordifolia</i> (tib. <i>sle tre</i>), d'excrément de vache (tib. <i>ba lci</i>) et de boue de rochers (tib. <i>sa smyag</i>) soigne les gonflements (tib. <i>skrang</i> s) causés par les problèmes de chaud.	21) Un mélange d' <i>Acorus</i> (tib. <i>shu dag</i>), de musc okra <i>Abelmoschus manihot</i> (tib. <i>zo ma ra dza</i>), des trois fruits myrobolans (tib. <i>'dras bu gsum</i>), de la plante <i>Tinospora cordifolia</i> (tib. <i>sle tre</i>), d'excrément de vache (tib. <i>ba lci</i>) et de boue de rochers (tib. <i>sa smyag</i>) soigne les gonflements (tib. <i>skrang</i> s) causés par les problèmes de chaud.
24) Un mélange d' <i>Acorus</i> (tib. <i>shu dag</i>), de musc okra <i>Abelmoschus manihot</i> (tib. <i>zo ma ra dza</i>), des trois fruits myrobolans (tib. <i>'dras bu gsum</i>), de la plante <i>Tamaris</i> (tib. <i>'om bu</i>), du fruit de la plante <i>Terminalia chebula retz</i> (tib. <i>a ru ra</i>) et d'urine (tib. <i>dri chu</i>) soigne les gonflements (tib. <i>skrang</i> s) des membres dus à un empoisonnement (tib. <i>dug nad</i>).	22) Un mélange de la plante <i>Tamaris</i> (tib. <i>'om bu</i>), du fruit de la plante <i>Terminalia chebula retz</i> (tib. <i>a ru ra</i>) et d'urine (tib. <i>dri chu</i>) soigne les gonflements (tib. <i>skrang</i> s) des membres dus à un empoisonnement (tib. <i>dug nad</i>).
25) Un mélange d'excrément d'oiseau (tib. <i>byi brun</i>) et de la plante <i>Cyananthus lobatus</i> (tib. <i>sngon bu</i>) permet de drainer et d'absorber le pus (tib. <i>rnag</i>) et le sang (tib. <i>khrag</i>).	23) Un mélange d'excrément d'oiseau (tib. <i>byi brun</i>), du minéral <i>Phlogopite</i> (tib. <i>ser rdo</i>) mélangé à du lait maternel permet de drainer le pus (tib. <i>rnag</i>) et la douleur causée par les gonflements (tib. <i>skrang</i> s) sans pus.
26) Si les gonflements ne comportent pas	

de pus (tib. <i>rnag</i>), la même formule élimine la douleur des gonflements (tib. <i>skrangs</i>).	

3) Préparations propres à un texte

Formule unique au <i>Bumshi</i>	Formules uniques au <i>Gyüshi</i>
27) L'application d'excrément de cheval (?) (tib. <i>rta bon</i>) et de soufre (tib. <i>mu zi</i>) pacifie les grands démons (?) (tib. <i>gdon chen zhi</i>)	24) L'application de beurre rance (tib. <i>lo mar</i>) est bénéfique pour les problèmes mentaux (tib. <i>smyo 'bog</i>) et les évanouissements (tib. <i>brgyal ba</i>).
	25) L'application de bois de santal (tib. <i>tsan dan mar khu</i>) soigne l'eczéma (tib. <i>shu ba</i>) et les blessures chroniques (tib. <i>rma rgan</i>).
	26) L'application de graisse de vautour (tib. <i>bya rgod</i>) et de graisse de porc, ou de graines de cumin (tib. <i>go snyod</i>) mixées à du beurre de <i>dri</i> (tib. <i>'bri mar</i>) sur la plante des pieds soigne une diminution de la vue, ou « cataracte » (tib. <i>mig 'grib</i>).
	27) Appliquer un mélange de soufre (tib. <i>mu zi</i>), sel (tib. <i>tshwa</i>), levure (tib. <i>phabs</i>) et de suie (tib. <i>du ba</i>) mixé à du beurre rance (tib. <i>mar rnying</i>), puis laisser le mélange au soleil, pour soigner l'eczéma (tib. <i>shu ba</i>).

La comparaison des deux chapitres est intéressante car bien que le nombre de préparations soit le même et que la majorité d'entre elles (18) soient identiques ou très similaires, huit présentent des différences, qui tiennent 1) à l'utilisation d'une même huile pour un problème différent, 2) au remplacement d'un ingrédient par un autre, et 3) en l'ajout ou en la soustraction d'un ou plusieurs ingrédients pour un même problème. De surcroît, les deux préparations soignant les problèmes de gonflements dus à des problèmes de chaud et dus à un empoisonnement, présentent des ingrédients similaires mais mixés en formules différentes.

Le nombre identique de préparations tient au fait que le *Bumshi* décline parfois une préparation en plusieurs étapes, là où le *Gyüshi* l'explique en une seule (cf. l'application de graisse de loutre et le mélange d'excrément d'oiseau) et développe d'autres mélanges d'ingrédients (4), que le *Bumshi* ne présente pas.

4) Les bénéfices

D'après le *Gyüshi*, les applications externes sont bénéfiques pour prolonger la vie (tib. *tshe ring*) et améliorer les facultés sensorielles (tib. *dbang po*). Le *Bumshi* ne mentionne pas

ces bénéfiques et récapitule les bienfaits des applications externes qui soignent les problèmes d'éruptions cutanées et leurs douleurs, suppriment l'importance des gonflements, et réduisent les problèmes de lymphe.

Maintenant ces éléments des textes médicaux principaux exposés, je me tourne vers l'enseignement effectif du massage par Nyima, au monastère de Shenten.

L'enseignement d'*amchi* Nyima du massage tibétain au monastère en France

LES ASPECTS THEORIQUES

L'enseignement de la pratique et de la théorie du massage tibétain par Nyima au monastère se déroula sur deux jours, avec la participation de douze participants. Les matinées étaient consacrées à l'explication de la théorie médicale et les après-midis à la pratique du massage, Nyima expliquant chaque geste et les participants s'entraînant les uns sur les autres, par équipe de deux, à tour de rôle. Les matinées se déroulèrent dans la salle d'enseignement du monastère. Nyima était installé en hauteur face à l'audience, assise en contrebas.

L'enseignement théorique commença par une prière au Bouddha de la médecine. Puis, Nyima donna quelques indications concernant le *Bumshi* et les différentes méthodes de soins : médicaments, divination, rituels et thérapies externes (saignées, moxibustion, massage...). Il poursuivit en suivant approximativement la structure du chapitre sur les applications externes, listant dans quelles circonstances un massage est bénéfique, et reprenant celles indiquées dans les textes médicaux présentés ci-dessus (une peau sèche, les problèmes de circulation sanguine, les émotions fortes, un esprit agité, trop de travail physique, l'insomnie, la vieillesse, les problèmes psychologiques, les évanouissements, les maladies du vent et les gonflements). Il continua en précisant qu'il ne fallait pas masser quelqu'un avec un problème d'eau, comme un œdème, mais ne donna pas les autres contre-indications mentionnées dans le texte. Il évoqua ensuite les différentes zones sur lesquelles appliquer du beurre avant tout massage (*dügo*, 6^{ème}- 7^{ème} vertèbres, les paumes des mains et les plantes des pieds), puis présenta les différents types d'onguents et leurs bienfaits : le beurre rance (tib. *mar rnying*) pour la perte de mémoire et les évanouissement ou le beurre de *dri* (tib. *'bri mar*) pour les rhumatismes ; la moelle de *yag* ou de *dzo* (tib. *rta rkang*, *mdzo rkang*) pour les articulations, les brûlures ou encore les acouphènes ; la graisse de cheval (tib. *rta tshil*) pour l'eczéma ; et l'huile de sésame (tib. *til snum*) pour quelqu'un en surpoids ou de trop maigre. Il ne donna toutefois pas les préparations complètes, telles que mentionnées dans le texte, et termina ses propos sur les massages en précisant qu'ils permettent de prolonger la vie et de rester jeune.

Une fois les explications spécifiques au massage données, le reste de son enseignement théorique concerna les notions plus générales et fondamentales de la médecine tibétaine, à savoir les trois « humeurs », les caractéristiques d'une personne selon sa nature humorale (pneuma, bile ou phlegme), les cinq actions des trois « humeurs », les sept constituants du corps, le processus de digestion, les trois déchets, les causes des maladies du pneuma, de la bile et du phlegme, les symptômes d'un dérèglement du pneuma, de la bile et du phlegme.

Il acheva son exposé en soulignant l'importance de la pratique religieuse lors d'un massage, et notamment de la prière au Bouddha de la médecine au début de chaque massage, afin de demander de l'aide au Bouddha pour sortir le malade de sa souffrance. Il précisa également l'importance, pendant la prière, de visualiser le Bouddha avec, dans sa main droite, le myrobolan et, dans sa main gauche, le nectar. Le médecin doit, dit-il, avoir confiance, amour et compassion envers son patient, et ce dernier doit lui aussi avoir confiance en son médecin. Pendant le massage, il est également nécessaire de penser que l'huile ou le beurre utilisé est un nectar qui vient en aide au patient. Le chapitre 31 du *Tantra des explications*, relatif à la pratique du médecin et à ses qualités, indique en effet que les médicaments doivent être considérés comme de précieux bijoux (tib. *nor bu*), un nectar (tib. *bdud rtsi*) et des offrandes spirituelles (tib. *mchod rdzas*). Ce nectar doit également être pensé comme soignant toutes les maladies.

LES ASPECTS PRATIQUES

Les après-midis, consacrés à l'apprentissage pratique des gestes du massage, tels que développés par Nyima, se déroulaient dans deux salles du monastère, répartis en six participants dans l'une et six dans l'autre, par équipe de deux. Nyima se devait alors de faire des allers-retours entre les deux salles. D'une manière générale, l'ambiance était bon enfant et contrastait avec le sérieux de l'audience lors des cours théoriques, avec parfois un certain manque d'application de la part de quelques participants, ce qui, me semble-t-il, agaçait un peu Nyima qui insistait sur l'importance de la concentration lors d'un massage.

Nyima commença par une prière au Bouddha de la médecine et par l'explication de la nécessité, pour le médecin ou le praticien, de méditer pendant qu'il effectue son massage. Durant la première matinée, il expliqua que certains *amchi* ne massaient que le dos ou qu'une partie du corps, mais que lui préférait masser tout le corps afin de donner de meilleures chances de guérison au patient. Il indiqua ensuite l'importance d'appliquer avant tout massage du beurre – et non de la graisse d'homme – sur les zones évoquées pendant les cours théoriques et dans les textes (*dügo*, 6^{ème} et 7^{ème} vertèbres, paumes de mains et plantes des pieds),

afin de conserver le pneuma dans le corps. Sans entrer dans le détail de chacun des gestes expliqués par Nyima, je mentionne brièvement, dans ce qui suit, le déroulé principal du massage.

Le patient s'allonge en sous-vêtements sur une table de massage, recouvert d'une serviette. Le massage débute sans huile par une malaxation des épaules, puis une pression entre chaque vertèbre, les trois premiers points inter-vertèbres étant reliés respectivement au pneuma, à la bile et au phlegme, puis les suivants à tous les organes. Ensuite, avec de l'huile, à base d'aloë vera (tib. *a gar*) et produite par le Men-tee-khang de Dharamsala, le pratiquant masse les épaules du bout des doigts, puis les omoplates et les côtes, avant de s'occuper du dos en le frictionnant de haut en bas avec la totalité des mains, puis en effectuant des cercles avec les seules paumes de mains. Le masseur s'occupe ensuite des bras, en pinçant chaque côté du bras avec ses deux mains. Puis, il continue par un massage des mains, appuyant avec le pouce sur la paume de la main du patient, puis exerçant des pressions sur la longueur de chacun des doigts, insistant sur les extrémités. Viennent ensuite les jambes, de bas en haut, et les pieds, en commençant d'abord par la malléole, puis le tendon, et en exerçant des pressions sur la plante des pieds, qui contient plusieurs points reliés aux différents organes (les reins, les yeux, le nez, etc.). Le pratiquant exerce ensuite une pression entre les orteils et appuie sur chaque orteil. Avant de terminer le massage, Nyima conseilla d'appliquer de la farine d'orge grillée sur le corps afin de faire un gommage et d'enlever l'huile restante. Il est important de retirer l'huile car elle augmente la bile et le phlegme. Toutefois, si quelqu'un a un sérieux problème de vent, il est alors possible de laisser l'huile.

Le second après-midi fut consacré à l'apprentissage du massage de la nuque, du visage et de la tête, ainsi que du ventre. Le masseur positionne les doigts au bas de la nuque et les fait revenir vers le haut de la nuque, ce jusqu'à neuf fois, tout en visualisant que le patient échappe à ses problèmes. Sur le visage, Nyima précisa de masser doucement, d'abord en plaçant les deux pouces sur le front, puis en frottant derrière les oreilles et en exerçant des pressions sur les oreilles, le coin des yeux, le nez, le dessous du nez, le menton et les joues, avant de pincer les sourcils. Nyima termina en expliquant comment masser le ventre, d'abord par des gestes horizontaux, puis en cercle et enfin verticaux pour soigner les problèmes de constipation. Encore une fois, il conseilla d'enlever l'huile grâce à de la farine d'orge grillée. Pour finaliser le massage, il indiqua d'effectuer une caresse globale sur tout le corps, trois fois, afin d'égaliser les trois « humeurs ».

La pratique et l'enseignement focalisés sur le massage par Nyima lorsqu'il est au monastère en France révèle l'*accommodation* dont l'*amchi* fait preuve dans un contexte occidental. En effet, Nyima s'accommode dans le sens où il s'adapte à un nouveau milieu et à de nouvelles situations. Le terme d'*accommodation*, selon le résumé historique de Peter Burke, était déjà utilisé dans la Rome antique par Cicéron dans un contexte rhétorique, les orateurs s'adaptant à leur audience. Plus tard, dans l'Europe médiévale, le pape Grégoire le Grand utilise ce concept dans un contexte religieux pour signaler le besoin de rendre le message chrétien acceptable aux païens. Il considère ainsi que les temples païens ne doivent pas être détruits mais convertis en églises pour faciliter l'acceptation de la nouvelle religion. Au 16^{ème} siècle, les missionnaires comme le Jésuite Mateo Ricci parlent de l'*accommodation* du christianisme face à de nouveaux environnements, tels que la Chine. Mateo Ricci s'habille ainsi comme un confucéen pour prêcher ses idées religieuses et les rendre plus proches des Chinois. Le concept d'*accommodation* est intéressant car il éclaire la part « active », « consciente » de l'intervention dans l'interaction et met en avant la « créativité » développée pour composer avec une nouvelle culture. La notion a deux avantages : celui de mettre en avant les efforts que les individus fournissent pour maîtriser l'étranger, ainsi que les stratégies qu'ils emploient (Burke, 2009 : 58-59).

Nyima use en effet de créativité et d'innovation dans sa pratique du massage en Occident. Il n'utilise pas le massage comme traitement lorsqu'il est à Dzar car, m'indique-t-il, les villageois sont trop pudiques face à ce genre de pratiques, et bien qu'il ait appris le chapitre sur les applications externes du *Gyüshi* et du *Bumshi*, sa formation, en contexte scolaire ou familial, ne comportait pas d'apprentissage pratique d'une gestuelle particulière. Il élaborait, me dit-il, la chorégraphie du massage par lui-même, en se basant sur le texte et par des contacts avec d'autres *amchi*. Le développement de son activité de massage est alors une stratégie pragmatique. Elle lui permet d'exercer sa médecine en Occident où l'attrait pour le massage s'est développé en même temps que celui pour les médecines alternatives. En outre, les réglementations européennes nécessitent l'obtention d'une Attestation de mise sur le marché (AMM) pour la vente de plantes médicinales, qui s'obtient à travers la preuve d'un usage traditionnel sécurisé des herbes médicinales. Les plantes qui proviennent des frontières extérieures de l'Europe doivent prouver un usage sécurisé de 15 ans hors Europe et de 15 ans en Europe, avant de pouvoir obtenir une AMM¹⁴¹ (Millard, 2008 : 191-92). L'*amchi* ne peut ain-

¹⁴¹ Pour plus de précisions concernant ces réglementations, cf. Millard (2008).

si que difficilement apporter ses poudres et pilules médicinales pour ses consultations. Nyima fait toutefois des consultations, utilisant comme remèdes principaux les conseils alimentaires et comportementaux. Il s'accommode – donc crée de la nouveauté – tout en conservant une légitimité conférée par l'héritage traditionnel et religieux de sa pratique. L'aspect traditionnel est effectivement accentué dans ce contexte et Nyima enseigne, vêtu d'une tenue traditionnelle (tib. *gos*), le chapitre du texte médical ancien. Toutefois, le texte, faisant référence à des types d'onguents qu'il ne semble pas possible, ou qu'il paraît peu approprié, d'utiliser dans un environnement occidental, comme l'emploi de moelle de *yag* ou de graisse de cheval, suscita quelques réactions étonnées de la part de l'audience. Nyima s'accommode, en revanche, en ne mentionnant pas la totalité de la longue liste des 27 remèdes donnés dans le texte. Comme le souligne Laurent Pordié (2011), certains *amchi* du Ladakh, qui examinent des patients occidentaux, accentuent l'aspect religieux de leur pratique pour s'adapter à leur public très orienté vers le domaine spirituel. Nyima insista également sur l'importance de réciter la prière au Bouddha de la médecine avant chaque massage, ainsi que, celle pour le praticien, d'incarner le Bouddha bleu lors de la séance. En plus d'une accentuation qui découle d'une accommodation à un public occidental New Age, l'insistance de Nyima sur le religieux révèle sa volonté réelle de transmettre aux apprentis la nécessité de générer la foi et la confiance pour le bien-être et la guérison du patient. Il répéta à l'audience, à plusieurs reprises, l'importance de la prière. Il me l'a également mentionné en privé et m'a souligné que la traduction française de la prière ne lui semblait pas tout à fait correcte, ce qui paraissait l'incommoder.

Ainsi, l'*amchi* est disposé à trouver un terrain d'entente lors de ses confrontations avec l'étranger et entre avec lui dans une relation particulière au cours de laquelle il s'« accommode » aux représentations de son interlocuteur. Je propose d'enrichir la compréhension des situations d'interactions entre *amchi* et patients occidentaux à travers la description et l'analyse des consultations de Nyima en France et au village auprès d'Occidentaux. Je décrirai également une consultation avec un patient français effectuée par son père Yuthok. Ce faisant, je donnerai les définitions de plusieurs concepts pouvant s'appliquer aux différentes situations de rencontre qui, je l'espère, permettront de mettre en lumière de manière précise les caractéristiques des relations d'interaction. J'ai choisi d'employer principalement les concepts de « malentendu » (Jankélévitch, 1980 ; La Cecla, 2002), de processus « dialogique » (Bakhtine, 1970 ; Morin, 2008) et de « traduction » (Rechtman, 1992 ; Clifford, 2013). Le premier permet de mettre en exergue l'illusion que suscite le malentendu, le second souligne les contradictions, mais aussi la complémentarité, à l'œuvre dans la rencontre entre plusieurs conceptions du monde, et le troisième, dans un sens de traduction et d'interprétation

de systèmes conceptuels¹⁴², permet de rendre compte du résultat de cette rencontre. J'emploie également en complément les termes plus couramment utilisés d'« appropriation » et d'« accommodation ».

C) Les consultations médicales auprès de patients occidentaux à Dzar et au monastère de Shenten

Consultation en anglais d'une patiente russe par Nyima à Dzar

Un matin de juin 2016, alors que nous discutons avec Dawa et Nyima dans la cuisine, Maya, une touriste russe vivant plusieurs mois par an au Mustang et connue de la famille, arrive et demande à être examinée par Nyima. Maya organise régulièrement des stages de Yoga dans un hôtel du village voisin de Powa. Elle est une pratiquante assidue et pratique le jeûne depuis un an, se nourrissant simplement de deux litres de lait par jour et, parfois, de quelques cuillères de tsampa. Elle dit se sentir faible physiquement. Nyima accepte de l'aider, restant toutefois encore à discuter pendant une vingtaine de minutes avant d'effectuer la consultation. Maya dit avoir consommé du *yarsagumbu* – réputée pour ses vertus énergisantes – afin d'augmenter sa vitalité mais cela, dit-elle, n'a pas fonctionné. Il lui explique que les effets du *yarsagumbu* nécessitent un certain temps, qu'il faut n'en prendre qu'une faible dose par jour. Il fait l'analogie avec la nourriture, ou les médicaments à base de plantes de la médecine tibétaine, qui entrent dans le corps puis prennent plusieurs jours à lui transmettre de l'énergie. Puis, Nyima lui propose de descendre dans son cabinet au rez-de-chaussée, afin de procéder à la consultation. Il prend son pouls et lui dit que son phlegme (tib. *mkhris pa*) a augmenté. Il lui explique que cela est dû à l'excès de lait qu'elle boit et au fait qu'elle ne se nourrisse pas. Il lui conseille de manger de la tsampa (farine d'orge grillée), du riz, de la soupe ou de la viande et de ne pas faire trop d'efforts physiques fatigants. Elle rétorque qu'elle ne souhaite pas manger ou seulement un peu de tsampa. Nyima insiste plusieurs fois en lui disant qu'il lui faut manger car son estomac est faible. Maya ignore ses injonctions et ajoute avoir mal au dos, au niveau du rein droit, ce à quoi Nyima indique que ces symptômes sont normaux si le corps est privé de nourriture et qu'il doit fournir des efforts mais que ce n'est rien de grave. Il reste calme mais semble un peu exaspéré et, en même temps, amusé par son comportement. Elle continue en demandant s'il pourrait lui faire un massage, mais Nyima dit ne pas avoir suffisamment de temps maintenant. Elle demande s'il peut être bon de faire

¹⁴² Il ne s'agit pas, en revanche, de reprendre la théorie de la sociologie de la traduction qui induit les « non-humains » dans son analyse.

un massage. Nyima indique qu'effectivement c'est bénéfique car c'est relaxant. Elle dit ne pas comprendre ce qu'est le phlegme, et Nyima explique ne pas savoir comment traduire mais lui expose le raisonnement suivant : lorsqu'on boit du lait et qu'on ne mange pas, alors on se sent fatigué, c'est cela le phlegme. Il ajoute que le phlegme est nécessaire dans le corps mais pas en excès. Il lui donne ensuite un médicament et elle demande s'il peut regarder son aura, s'il n'y a pas de failles à l'intérieur qui laisseraient s'échapper l'énergie. Il répond en souriant qu'il regarde mais il n'en fait rien. Elle continue en demandant s'il aurait un *mudra*¹⁴³ à lui conseiller pour conserver l'énergie dans le corps. Il lui répond qu'il lui en donnera un le lendemain, si le médicament ne fonctionne pas. Le terme « énergie », tel qu'il est entendu par les Occidentaux, est souvent source de malentendu. En effet, Laurent Pordié l'a souligné dans son article *Accentuations et pragmatisme* (2011), lors de son observation de consultations au Ladakh entre *amchi* et Occidentaux, le terme « énergie » est polysémique et entraîne des incompréhensions. Dans le cas exposé par Pordié, l'*amchi* l'emploie pour traduire le terme de *nyepa* ou « humeur », concept fondamental de sa médecine. Le patient, lui, réfère à une énergie élémentaire invisible « qu'il s'agit de modifier, d'intensifier, (...) de distribuer par suite de blocages » (Wunenburger, 2006 : 185). Pour Maya, cette énergie invisible peut s'échapper à travers des « failles » que pourraient comporter son aura. Elle considère également que Nyima a des capacités extrasensorielles qui lui permettraient de voir son aura afin d'y percevoir ces fuites d'énergie, qu'un *mudra* pourrait empêcher. Une fois Maya partie, Nyima m'explique son incompréhension et le fait que les *mudra* sont des gestes secrets, surtout connus des moines, et qu'il n'en a pas à lui proposer. Ici, le système conceptuel, ce que Kleinman appelle le « modèle explicatif » (*explanatory model*), de l'*amchi* et celui de la patiente se confrontent. Dans son étude de parcours thérapeutiques de patients taiwanais, Kleinman indique que le pluralisme médical implique une variété de modèles explicatifs de la maladie et de son traitement. Lorsqu'un patient consulte différents praticiens, il entre alors en confrontation avec leurs diverses interprétations diagnostiques et les réinterprète en ses propres termes, tout en y ajoutant sa vision personnelle de son mal¹⁴⁴ (Kleinman, 1980 : 125). Nyima explique en effet le mal de Maya à travers son modèle explicatif, à savoir un problème de l'« humeur » phlegme et la nécessité de se nourrir correctement pour la rééquilibrer. Maya ne souhaite en aucun cas sortir de son modèle explicatif personnel. Elle n'entend pas les injonctions de Nyima et persiste à lui demander des actes médicaux associés à son référentiel New Age, ce à

¹⁴³ *Mudra* : Position codifiée et symbolique des mains.

¹⁴⁴ Kleinman donne l'exemple d'un jeune taiwanais ne voulant pas entendre qu'il était névrosé, les maladies mentales étant mal vues dans la société. Il repense ainsi les diagnostics posés en termes de maladie physique (Kleinman, 1980 : 125).

quoi Nyima ne peut répondre. Maya s'en va finalement sans donner d'argent. Le jour suivant, elle revient, avec les mêmes demandes. Nyima lui explique qu'il faut attendre de voir si les médicaments font effet, ce qui prend du temps. A sa nouvelle venue le surlendemain, avec la même demande, Nyima, alors sur le départ pour la France, lui dit ne pas avoir le temps.

Consultation en français/tibétain d'une patiente à Shenten

En juillet 2017, alors que je suis au monastère afin d'observer la pratique de Nyima, une jeune trentenaire fait appel à mes services pour traduire sa consultation médicale avec *amchi* Nyima. Je cherche à connaître les motifs de sa visite afin de préparer au mieux ma traduction, notamment celle des terminologies biomédicales, qui n'ont pas toujours d'équivalents tibétains exactes. Il est en effet important de transmettre au médecin une idée de la signification du terme biomédical pour lui permettre de la rapprocher d'une notion en tibétain. Pour poser un diagnostic, il ne lui est toutefois pas nécessaire de saisir tous les détails techniques d'une classification biomédicale (Millard, 2008 : 203). En endossant le rôle d'interprète, je quitte mon rôle d'observatrice pour être *impliquée* dans la relation sociale. Cette implication dans les situations de circulations des savoirs est jugée nécessaire par plusieurs auteurs qui soulignent les limites de la seule observation en ethnographie et qui ont choisi de devenir eux-mêmes des *apprentis* (Adell-Gombert, 2011 ; Hsu, 1999 ; Wacquant, 2010 ; Naji, 2009). Le rôle d'interprète diffère de celui d'apprenti mais implique d'être un tiers actif dans un dispositif et permet d'expérimenter de l'intérieur le décalage des représentations entre les différents protagonistes.

La veille de la consultation de notre patiente, je discute avec elle des raisons médicales de sa venue. Son problème, dit-elle, n'est pas physique mais *énergétique*. Dans une conception psychosomatique, elle dit ressentir quelque chose de néfaste, de psychique qui pourrait sur du long terme impacter son corps physique. Je lui demande si cela s'apparente à une sorte de « dépression », ce à quoi elle acquiesce sans pour autant le mentionner dans son discours. Ce dernier s'oriente plutôt sur le domaine des énergies et la question de savoir s'il s'effectue une *transmission énergétique* entre l'*amchi* et le patient. La traduction d'une vision propre aux Occidentaux du monde des énergies subtiles n'est pas toujours aisée et je lui réponds que les Tibétains ont une conception différente mais que le médecin incarne le Bouddha de la médecine¹⁴⁵ dans sa pratique.

¹⁴⁵ Lors d'une consultation, l'*amchi* se visualise avec les caractéristiques du Bouddha de la médecine ou Sangye Menla. Incarner Sangye Menla lui confère une force supplémentaire pour la guérison du patient.

Le lendemain, lors de la consultation dans la petite chambre de Nyima, tous les trois assis en cercle, la patiente explique ses symptômes : une grande fatigue, un niveau d'énergie bas, une sensation de quelque chose de sombre autour d'elle, une perturbation des chakras de la gorge et du plexus et une tristesse dans le cœur. Je traduis en indiquant sa fatigue et, bien qu'alertée des confusions qu'entraîne le terme « énergie » dans le système tibétain, j'emploie le mot anglais « energy » que je sais connu de Nyima (mais dans quel sens ?). Nyima prend alors le pouls de la jeune fille et lui préconise de bien manger pour qu'elle dispose de suffisamment de nutriments *chü* (tib. *bcud*), et donc d'énergie. Ici le mot « energy » est associé à *chü* : les nutriments apportant l'énergie nécessaire au fonctionnement de l'organisme. Nyima conseille alors la patiente sur la base de son modèle explicatif. Il lui indique également de s'auto-masser les points correspondants à l'« humeur » pneuma (les mains, les pieds, la poitrine, les tempes et la gorge) et lui conseille de calmer son mental et de limiter les efforts physiques. Il procède ensuite à une palpation des points pneuma situés entre les seins et au même niveau dans le dos. La patiente ressent une douleur qui confirme le problème de pneuma qui est pour Nyima la cause principale de ses problèmes psychologiques.

A la suite de la consultation, je discute avec Nyima seul à seul et prend le temps de lui expliquer la définition du terme « énergie » en Occident. Je lui indique qu'effectivement ce mot peut désigner le niveau de vitalité du corps, mais qu'il désigne également une énergie positive ou négative présente dans le corps qui peut être fonction d'un état d'esprit positif ou négatif de l'individu. Cette énergie positive ou négative peut circuler d'un individu à un autre et entraîner soit une pollution énergétique, soit une guérison. Nyima, d'un air étonné, s'interroge sur cette définition qu'il n'avait pas envisagé et me fait part de son incompréhension : « d'où proviendrait cette énergie ? ». Après réflexion, il compare ce phénomène aux prières qu'il récite au début de chaque séance de massage lors desquelles il incarne le Bouddha de la médecine. A ce moment, l'« énergie » du Bouddha passe à travers lui pour atteindre le malade, ce qui pourrait s'assimiler à l'énergie dont parlent ses patients. Dans cette nouvelle compréhension de Nyima, deux visions du monde semblent se rencontrer.

Dans les deux consultations évoquées, c'est au moment où le médecin parle de manger suffisamment pour disposer de nutriments et ainsi éviter la fatigue que s'amorce un enjeu crucial pour notre propos : ce qui se joue au moment de la confrontation de deux modèles explicatifs de la maladie et de la guérison. Pour Maya, sa fatigue serait liée à des fuites énergétiques dans son aura, et pour la patiente de Shenten, son manque d'énergie aurait pour cause une sorte de force sombre qui l'affaiblit. Pour le médecin, en contraste, le manque d'énergie est renvoyé à une cause plus « concrète » (Pordié, 2011), à savoir, dans les deux cas

à un manque de nutriments. Le malentendu, identifié par l'ethnologue, peut alors très facilement passer inaperçu pour les deux parties en présence. Maya bénéficie de conseils alimentaires, ainsi que d'un médicament, mais n'obtient rien de ce qu'elle réclame, ni massage ni *mudra*. La patiente du monastère, qui ne demande rien de précis à Nyima, bénéficie également de conseils alimentaires concernant ses problèmes « énergétiques », ainsi que d'un massage tibétain, pour régler ses désordres de pneuma.

Consultation en dialecte/anglais d'un patient français par Yuthok à Dzar

Un jour d'avril 2016, alors que je ne suis pas encore installée dans la famille de Yuthok, je me rends chez eux avec trois touristes et un guide français qui souhaitent une consultation. Nyima n'est pas présent au village, c'est alors Yuthok qui procède à la consultation, accompagné de son fils Dawa pour la traduction. À notre arrivée, Dawa n'est pas encore rentré mais Kunga, la femme de Nyima, nous dit d'attendre dans le salon, précisant qu'il devrait arriver dans quelques minutes. Ils s'installent sur les tapis tibétains derrière les tables basses (tib. *gsol cog*) et Kunga propose le thé. Tout le monde décline l'offre, que personnellement j'accepte. Elle me sert dans la cuisine et me dit de rester assise avec elle, me montrant par ce geste sa volonté de m'intégrer. Après quelques minutes, Yuthok arrive et entre dans le salon, s'assoit sur un tapis, face aux invités, en attendant son fils. J'entre également dans le salon et m'assois sur un tabouret. Nous échangeons quelques mots avec Yuthok, puis Dawa finit par arriver et les consultations commencent. Je ne décrirai ici qu'une seule des trois consultations qui ont eu lieu, celle me semblant la plus pertinente. Le patient a 68 ans et explique être diabétique et avoir fait un AVC sans complications neurologiques, mais avoir des problèmes d'équilibre. Dawa, ne se souvient plus comment traduire « diabète » et me demande de quoi il s'agit. Je réponds qu'il s'agit d'un problème de sucre et il dit comprendre. Le guide précise que le taux de sucre est instable, il peut être en manque ou en excès. Il ajoute que le patient a également un problème de cholestérol, c'est-à-dire de la mauvaise graisse qui entre dans les artères et les obstruent. Dawa ne connaît pas le cholestérol mais comprend la définition du guide. Il traduit à son père et lui parle de « maladie du sucre » (dz. *chini*¹⁴⁶ *natsha*) en expliquant que le sucre monte et descend. Il lui explique l'AVC en mentionnant les problèmes d'équilibre. Yuthok demande si le patient s'évanouit parfois. Ce dernier répond que cela ne lui est pas arrivé, qu'il a simplement un problème d'équilibre. Il ajoute qu'il souhaiterait arrêter les médicaments biomédicaux car ils comportent trop d'effets secondaires et sont à prendre

¹⁴⁶ *chini*, très usité par les habitants de Dzar, est en réalité le terme népalais pour « sucre ».

à vie. La position d'interprète de Dawa, qui connaît les bases de la médecine tibétaine et possède quelques notions biomédicales, met en avant les difficultés de traduction entre les deux systèmes divergents de classification des maladies (Meyer, 2002). Dans le cas d'une consultation, la solution immédiate consiste non pas, pour le traducteur, à chercher un équivalent d'un concept biomédical ou tibétain dans l'autre système de référence – ce qui est difficile et renvoie rarement la totalité du sens – mais à passer par des détours, des explications et des descriptions de l'idée biomédicale ou tibétaine, comme a pu le faire Colin Millard (2008). La traduction d'un concept de médecine tibétaine en termes biomédicaux, et vice versa, entraîne généralement une réduction de la signification de ce concept ou des amalgames. Ainsi, dans les institutions médicales de la Région autonome du Tibet, le terme *lung* (« pneuma ») – l'une des trois « humeurs » (tib. *nyes pa*) – décrit, entre autres, certains processus des maladies mentales. Pour cette raison, *lung* est traduit par « trouble d'anxiété » ou « dépression » (Adams, 2007 cité dans Gerke, 2011 : 5). Toutefois, cette traduction ne permet pas de rendre compte de la totalité de la fonction de *lung* qui agit à la fois au niveau physique et subtil, et gère des fonctions telles que la respiration, l'activité musculaire, etc., en plus de jouer un rôle dans la maladie mentale. Un dérèglement du *lung* peut ainsi entraîner des symptômes comme une envie de dormir, des maux de tête, une envie de vomir, ou encore des douleurs physiques volatiles. Un problème similaire est noté par Gyatso (2003), Gerke (2011), ainsi que Tokar (2008) concernant le terme *nyepa*, traduit par « humeur ». La traduction renvoie aux quatre humeurs de la médecine occidentale médiévale et apparaît donc euro-centrée. Elle possède également, entre autres, un sens « ésotérique » qui n'existe pas en biomédecine (Tokar, 2008 : 234).

Lors d'un de mes séjours à Dzar, le problème de traduction est particulièrement visible lorsque Nyima me demande quelle est la différence entre un cancer et une tumeur, les deux termes se traduisant indifféremment par *tren* (tib. *skran*) ou *dre* (tib. *'bras*) dans le dictionnaire tibétain. *Tren* en médecine tibétaine correspond à une concrétion sous la peau et se crée notamment par une augmentation trop importante de sang (Meyer, 2002 : 144). *Tren* semble plutôt se traduire par « tumeur » mais, dans un sens large, peut aussi signifier « cancer » (Czaja, 2011 : 268). *Dre* est très souvent traduit par « cancer »¹⁴⁷ et se divise en deux catégories : les *dre* externes, qui concerne un gonflement au niveau de la chair, des os ou des ca-

¹⁴⁷ Selon Czaja, la validité de cette traduction est discutable (Czaja, 2011 : 279). Pour plus de détails concernant les corrélations entre cancer et les conceptions médicales tibétaines, cf. Czaja (2011) et Tidwell (2019).

naux, et les *dre* internes qui désignent un gonflement au niveau des organes creux ou pleins¹⁴⁸ (Czaja, 2011 : 281-83). J'explique à Nyima qu'une tumeur peut se développer en cancer (tumeur cancéreuse) mais peut aussi rester bénigne (tumeur non cancéreuse). Les deux termes se différencient dans le modèle biomédical et leur traduction par *tren* ou *dre* est trompeuse pour l'*amchi*.

Pour Yuthok, ces problèmes de traduction semblent moins palpables puisque c'est Dawa qui en porte la responsabilité. Yuthok, ayant obtenu les informations nécessaires par Dawa, qui a déjà effectué pour lui la traduction, procède comme à son habitude. Il prend ainsi le pouls du patient et lui prescrit des médicaments pour les problèmes de sucre et la circulation sanguine. Dawa précise qu'il faudra bien un an de traitement et qu'il faudra vérifier les améliorations avec un autre *amchi* et lui demander à nouveau les médicaments. Yuthok qui s'était approché pour prendre le pouls du patient, retourne s'asseoir sur le tapis. Dawa descend dans le cabinet pour chercher les différents médicaments. Nous attendons presque une demi-heure. Yuthok me pose quelques questions sur les patients, puis prend son rosaire et récite des mantras, à deux doigts de s'endormir. Les Français profitent de ce moment pour partager leurs sentiments sur Yuthok. Ils sont impressionnés par sa présence. L'un d'eux demande si on peut l'appeler « chamane », ce à quoi le guide répond que ce n'est pas exactement la bonne appellation. L'un d'eux dit qu'il lui manque seulement une plume dans les cheveux et qu'il est typé indien. Ils disent que son regard est intense et qu'il doit voir des choses. Dawa revient avec les médicaments et explique à chacun ce qu'il doit prendre et comment. Les patients s'interrogent sur la procédure de paiement et je leur indique qu'ils peuvent laisser le montant de leur choix sur la table. Chacun laisse 1 000 roupies¹⁴⁹.

Ainsi, non seulement les correspondances nosologiques ne sont pas univoques d'un système médical à l'autre, ce qui demande à Yuthok, mais surtout à Dawa et à Nyima qui parlent anglais, de comprendre la classification des maladies biomédicales, mais ils doivent en plus composer avec les représentations New Age.

Les exemples donnés de consultations révèlent des situations où trois modèles explicatifs entrent en interaction et parfois en confrontation : celui de la médecine tibétaine, celui du modèle biomédical et celui du New Age. Ces interactions impliquent des malentendus, des accommodations et des illusions de la part des acteurs en présence. La nosologie biomédicale utilisée par les patients est régulièrement interrogée auprès de moi par Dawa, afin de la retra-

¹⁴⁸ Les organes pleins sont : la rate, le foie, les reins, le cœur, les poumons et les organes creux sont : l'estomac, la vésicule, la vessie, l'intestin grêle, le gros intestin.

¹⁴⁹ Environ 10 euros.

duire par une explication détournée dans le dialecte local. Il indique ainsi que le diabète est une « maladie du sucre », ou encore, lors d'une autre consultation non décrite ci-dessus, que l'hépatite C est une « maladie du foie » (tib. *mchin pa na tsha*).

En addition au modèle biomédical, les médecins doivent en plus composer avec les représentations New Age, très présentes chez les adeptes du monastère et chez les touristes et voyageurs au Népal. Ce modèle comporte une représentation de la médecine tibétaine comme une médecine alternative, comportant une part de magie, avec un guérisseur chamane qui, on l'a vu, a la capacité de voir l'aura, de travailler sur les énergies ou de voir l'avenir. Dans nos exemples, cette représentation est très nette. Certains patients voient en Yuthok un chamane, d'autant que ce dernier a les cheveux longs, et ont l'impression qu'il a la capacité de voir plus de choses que la plupart des gens. Nyima est vu comme quelqu'un ayant certains pouvoirs extrasensoriels et pouvant dégager les énergies invisibles négatives.

De ce courant New Age découlent des illusions relativement importantes sur ce qu'est la médecine tibétaine. Toutefois, malgré les malentendus visibles pour l'ethnologue, les *amchi* font preuves d'une bonne capacité d'accommodation face à ces demandes. Nyima ne sort ainsi pas Maya de sa vision de l'*amchi* comme quelqu'un capable de voir l'invisible. Alors qu'elle lui demande s'il peut voir son aura ou lui fournir des *mudra*, il n'explicite pas qu'il ne peut le faire mais acquiesce et évite soigneusement le sujet en reportant sa demande au lendemain si les médicaments ne fonctionnent pas. A ses autres venues, il la repousse de la même manière, avec politesse. Par ailleurs, il n'exprime ses incertitudes au sujet du terme d'énergie, que lorsque je lui pose la question, en dehors des consultations. Yuthok fait également preuve d'accommodation lorsque des touristes occidentaux sans problèmes particuliers arrivent chez lui pour un simple check-up. Il fait la consultation sans se plaindre. Toutefois, son rire face à certaines demandes des étrangers et ses silences, montrant son incompréhension face à leurs questions, sont le signe d'un malentendu.



Figure XXXIII : Consultation d'un patient français avec Nyima à Dzar (Vignon, 2017)

D) Le malentendu

Le cas du mot « énergie » est un exemple parlant de ce qui est à l'œuvre lorsque deux mondes interprétatifs se rencontrent. Même si les deux instances en présence ont l'illusion de se comprendre, elles sont en réalité en proie au « malentendu ». Le « malentendu » est, selon Franco La Cecla qui reprend Jankélévitch (1980), un « presque rien », une « nuance » qui a son importance car elle implique qu'une partie de la pensée d'une personne n'est pas transmise par la parole et reste intraduisible. Pourtant, ce n'est pas parce qu'il y a malentendu qu'il n'y a pas contact entre deux cultures. Pour l'auteur, le malentendu constitue en effet une chance de comprendre comment « les gens se sont 'arrangés' avec le fait de ne pas se comprendre » (La Cecla, 2002 : 12-13). Jankélévitch, pour sa part, considère qu'il institue un « ordre provisoire » qui vaut mieux que la « discorde ouverte » : il « stabilise l'entente » (Jankélévitch, 1980 : 212).

E) Le processus dialogique

Pour rendre compte de ce type de situations d'interpénétration de diverses représentations du monde de nombreux concepts existent, tels qu'hybridation, acculturation, accommodation,

appropriation ou encore adaptation. Je propose, pour ma part, d'user d'une notion reprise, à la suite de Bakhtine (1970), par Edgar Morin, dans le cadre de sa Méthode qui met en œuvre une « pensée complexe », du latin « complexus » : « ce qui est tissé ensemble ». Il s'agit d'une méthode transdisciplinaire dont l'objectif est de donner des clefs pour concevoir la complexité du monde et de l'homme. La pensée complexe a pour volonté de dépasser le paradigme de « disjonction/réduction/ unidimensionnalisation » de la science actuelle pour le remplacer par un paradigme de « distinction/conjonction qui permette de distinguer sans disjoindre, d'associer sans identifier ou réduire » (Morin, 2005 : 23). Ce paradigme porte en lui le « principe dialogique » qui « permet de maintenir une dualité au sein d'une unité [et d'associer] deux termes à la fois complémentaires et antagonistes » (Morin, 2005 : 99). Dans cette logique, des éléments qui apparaissent contradictoires peuvent coexister et s'unifier sans pour autant dissoudre leur contradiction initiale. Cette aporie se retrouve dans l'être humain lui-même en tant qu'il est à la fois « solitaire, isolé, fermé (...), au centre de l'univers » et « ouvert » car totalement dépendant de son environnement. C'est à partir de cette fermeture que s'effectue l'ouverture sur l'autre, la possibilité de communiquer avec lui : « c'est l'*alter ego* virtuel de l'intérieur qui permet de s'identifier à l'*ego alter* réel de l'extérieur, et de l'inclure dans le circuit de sa propre identité subjective » (Morin, 2008 : 899-900). Ainsi, lorsqu'on communique avec autrui, c'est toujours dans un rapport à soi. Ce questionnement rejoint celui de Gérard Berthoud sur la comparaison entre différents modes de pensée. L'auteur met en évidence que la « pluralité des modes de pensée, non pas simplement entre sociétés et entre cultures, mais à l'intérieur de chacune d'entre elles » sous-tend une unité : « celle que constitue le genre humain » (Berthoud, 1992 : 224 et 232).

L'idée d'un rapport dialogique, qui s'établit lorsque « deux jugements sont partagés entre deux énoncés distincts de deux sujets différents », était déjà employée par Mikhaïl Bakhtine dans son ouvrage *La poétique de Dostoïevski* écrit en 1929 (Bakhtine, 1970 : 255). L'auteur explique que deux énoncés, tels que « La vie est belle. » et « La vie n'est pas belle. », peuvent avoir un rapport logique entre eux (l'un est la « négation » de l'autre) sans pour autant entrer dans un rapport dialogique. Ce dernier nécessite en effet qu'ils discutent l'un avec l'autre, que les rapports logiques « s'incarnent » et reçoivent « un auteur qui exprime sa position » (Bakhtine, 1970 : 254-25).

F) La traduction

Un autre concept paraît pertinent pour l'analyse, celui de *traduction*. Malinowski (1929), pour qui apprendre une culture étrangère s'apparentait à apprendre une langue étrangère, em-

ployait déjà le terme de traduction. Dans ses écrits, il souhaitait ainsi traduire les conditions mélanésiennes dans les nôtres. Puis, l'usage du terme s'est développé dans les travaux des anthropologues surtout dans les années 1950-60, notamment avec Evans-Pritchard (1951) qui insiste sur la nécessité de traduire dans son propre langage une culture étrangère (Ackermann, 2012 : 16). L'emploi du concept de traduction dans ce sens concerne le travail de terrain ethnographique et de restitution des données. J'utilise le concept de traduction dans une autre perspective, elle-même différente du travail de traduction effectué lors des consultations de Nyima.

Richard Rechtman souligne, dans le cas d'une prise en charge clinique d'un patient immigré, que la traduction s'étend au-delà de la simple traduction linguistique. Elle doit en effet inclure la dimension « culturelle » du patient, autant que celle du clinicien. Il signale que lors d'une traduction, ce n'est pas le terme qui peut être intraduisible mais plutôt le « rapport qui lie le sujet à ce qu'il énonce » (Rechtman, 1992 : 363-64). Fainzang souligne également, dans la relation entre médecin français et patient français, les incompréhensions provenant du fait que « le lieu d'où chacun parle n'est pas le même », chacun ayant sa « position », son « regard », son « expérience » face à la maladie (Fainzang, 2006a : 137).

Selon James Clifford, le terme de traduction rend compte lui aussi du processus dialogique à l'œuvre dans les contacts culturels, et implique une traduction d'un système de représentations à l'autre toujours partielle mais productive. Traduire met en effet en relief les « heurts » (*bumps*), les « pertes » (*losses*) et les « expédients » (*makeshifts solutions*) de la vie sociale et permet de créer de « nouvelles significations » (*new meanings*) (Clifford, 2013 : 48). Le concept de traduction est utile pour mettre en évidence que le résultat de l'interaction entre plusieurs représentations peut mener soit à une innovation, soit à l'élaboration d'une solution temporaire, une échappatoire. En effet, le sujet « ne connaît du monde extérieur que ce qu'il traduit en informations *pour lui* dans son langage *à lui* (...) élaborant la traduction de messages dont il ne connaîtra jamais la langue originale » (Morin, 2008 : 899).

G) L'appropriation

Le terme d'« appropriation », dans son sens commun, signifie : « action d'approprier, d'adapter quelque chose à une finalité. Rendre propre à un usage déterminé ». L'idée d'appropriation, selon Peter Burke, provient des interrogations des premiers chrétiens sur l'usage qu'ils pouvaient faire des cultures païennes. Dans cette perspective, Basile de Césarée (329-79), Évêque de Césarée de Cappadoce, propose une appropriation sélective de l'antiquité païenne, en y puisant seulement ce qui peut servir aux Chrétiens. Cette vision de l'échange

culturel est reprise à la Renaissance, puis par des auteurs contemporains comme Michel de Certeau (1980) et Paul Ricœur (1986). Toujours selon Burke, les discussions sur l'anthropophagie au début du 20^{ème} siècle propose une autre manière de considérer l'appropriation, à savoir prendre quelque chose d'étranger et le digérer. L'écrivain brésilien Oswald de Andrade proclame, par exemple, que les brésiliens sont capables de digérer des idées étrangères pour se les approprier (Silva, 2009). Le terme d'appropriation est parlant pour décrire une situation où la rencontre de deux éléments culturels est à un « stade préliminaire » et que la cohésion reste « faible » (Burke, 2009 : 36-40).

Les concepts proposés ci-dessus, sans être des catégories définitives, sont des aides à la compréhension. En effet, d'après Edgar Morin, « les concepts ne se définissent jamais par leurs frontières mais à partir de leur noyau ». Une frontière nette n'existe pas : « les frontières sont toujours floues » (Morin, 2005 : 98). Les concepts de « malentendu », « dialogique », « traduction », « accommodation » et « appropriation » peuvent en effet se recouper tout en conservant leur qualité heuristique propre.

H) Entre malentendus, dialogiques, traductions, accommodations et appropriations

Je propose à présent d'analyser les consultations évoquées à l'aide des concepts de « malentendu », de « traduction », d'« accommodation », d'« appropriation » et de « principe dialogique » ou plutôt de « *processus* dialogique ». Nyima, dans ses interactions avec ses patients occidentaux, mobilise à la fois ses représentations médicales tibétaines et ce qu'il pense comprendre des représentations occidentales. Le patient, lui, explique son mal sur la base de son modèle explicatif et pense se faire comprendre correctement. A Shenten, la patiente pense que son message est correctement transmis par mon intermédiaire et Nyima pense l'avoir bien compris. Il en va également ainsi de la patiente Maya à Dzar qui associe sa fatigue à une perte d'énergie invisible alors que pour Nyima, elle est la conséquence de son long jeûne. L'apparente compréhension mutuelle est en réalité une illusion. Il s'agit d'un *double malentendu* dans la topologie de La Cecla : « deux sujets s'affrontent qui n'ont pas compris qu'ils ne se sont pas compris » (La Cecla, 2002 : 22). Cependant, une « transaction » (Kleinman, 1980) s'effectue entre l'*amchi* et ses patientes qui crée un ordre temporaire et la rencontre reste d'une certaine façon probante. La jeune fille du monastère se sent prise en main, le médecin lui faisant un massage bénéfique pour ses problèmes psychologiques. Maya, elle, obtient un médicament tibétain et la perspective d'être traitée pour ses « fuites d'énergie » plus

tard, si le médicament ne convient pas. Bien sûr, dans ce dernier cas, il s'agit d'une illusion, puisque l'*amchi* ne fait que s'*accommoder* à la demande qu'il ne comprend pas. Il use ainsi de stratégie et de créativité pour maîtriser l'étrangère en acquiesçant ses demandes et en lui répétant de revenir le lendemain, jusqu'à ce qu'il ne puisse plus la prendre en charge, car il part pour la France. Dans le cas précis de Maya, l'irritation de Nyima est perceptible en plusieurs endroits : à son arrivé, lorsqu'il la fait attendre une vingtaine de minutes, sachant probablement qu'elle est une patiente difficile ; lorsqu'il insiste pour qu'elle se nourrisse et qu'elle ne veut rien entendre ; lorsqu'elle réclame un *mudra* qu'il ne peut lui donner ; et lorsqu'à ses venues incessantes, il la renvoie poliment. Dans cette situation particulière, l'interaction relève presque d'une hybridité intentionnelle qui, nous l'avons dit, est le résultat de l'opposition consciente de deux points de vue distincts qui ne sont pas mélangés mais opposés l'un à l'autre et permettent une activité de contestation. Différents points de vue s'élaborent les uns contre les autres au sein d'une structure conflictuelle : « dans un hybride intentionnel il ne s'agit pas seulement (et pas tellement) du mélange des formes et des indices de deux styles et de deux langages, mais avant tout du choc, au sein de ces formes, des points de vue sur le monde » (Bakhtine, 1978 : 177). L'écart, entre Maya et Nyima, semble particulièrement important, leurs deux points de vue étant si distincts qu'ils ne peuvent à aucun moment se mélanger, malgré l'illusion donnée par l'accommodation de Nyima. Cette consultation fut la seule qui me parut réellement conflictuelle, toutes les autres montrant l'accommodation de Nyima sans révéler une si forte contradiction. Yuthok fait également preuve d'accommodation en acceptant toutes les demandes des patients occidentaux, et notamment celles de ceux qui ne souhaitent qu'un check-up, situation qu'il ne rencontre jamais avec des patients du village.

Lors de la consultation au monastère, je sais que le mot « énergie » est connu dans la terminologie de Nyima, mais dans le sens de « nutriments » nécessaires pour la vitalité du corps physique. La patiente en contraste mobilise ses représentations médicales New Age et l'idée d'une énergie négative présente dans son corps, qui peut être évacuée par l'énergie positive provenant d'une personne experte, telle que Nyima. En même temps, la patiente dispose de représentations liées au système biomédicale, sans pour autant s'y référer de manière systématique. En effet, quand je lui parle de dépression, elle acquiesce mais ne semble pas vouloir utiliser cette classification de maladies. Ainsi, chacun des protagonistes est dans un mouvement « de significations et de projections » de ce qu'il imagine de l'autre (Hintermeyer *et al.*, 2015 : 15). La rencontre repose alors sur une contradiction : les représentations divergent et celles de la patiente sont elles-mêmes un composite de New Age et de biomédecine. Je suis

celle qui fait le lien entre ces représentations et qui crée un « ordre » provisoire dans la rencontre, sans soulever le malentendu. Ma présence en tant qu'interprète joue en effet un rôle dans l'invisibilité du malentendu entre Nyima et sa patiente, les deux parties attendant de moi une traduction la plus exacte possible de leur propos. Je me trouve pourtant dans l'incapacité de traduire certains concepts. Je suis la seule à comprendre l'illusion de la compréhension, ce qui m'amène à clarifier, plus tard, auprès du médecin, le sens du terme énergie en Occident. Cette action, qui fait intervenir la temporalité, dénoue en partie le malentendu. En effet, pour Jankélévitch et La Cecla, c'est le temps qui est la solution au malentendu car il réintervient pour « 'expliquer' et démêler l'embrouille » (Jankélévitch, 1980 cité dans La Cecla, 2002 : 27). Le second temps de la rencontre constitue donc un espace de conciliation, ou « a new space of understanding » (Vargas, 2008 : 220), impliquant une réinterprétation. A la lumière de mes explications, Nyima développe sa connaissance de la culture occidentale et réinterprète l'information dans son propre modèle explicatif : l'énergie pourrait être le pouvoir fourni au médecin par le Bouddha de la médecine. Cette réinterprétation entraîne un élargissement des représentations nécessaire pour lui « servir concrètement à vivre » et « à partager le vivre » (La Cecla, 2002 : 142).

La consultation se déroule sans heurts malgré la divergence initiale, mais inconsciente, des représentations. Je prends ensuite le *temps* – la solution au malentendu – d'expliquer à Nyima les acceptions occidentales du terme énergie ce qui l'amène à opérer un processus de traduction de ses représentations médicales vers des représentations New Age. Il conçoit ainsi que la transmission d'énergie puisse provenir du Bouddha de la médecine et passer par lui. Il y a alors processus dialogique : plusieurs représentations divergentes peuvent coexister pour mener à une nouvelle unité, sans que cela vienne dissoudre la diversité des représentations existant entre médecine tibétaine et New Age. Nyima, qui a pour objectif de pratiquer en contexte occidental, réorganise sa pensée en fonction des nouvelles informations reçues.

La confrontation des modèles explicatifs est faite d'interactions désordonnées entre des individus et leurs représentations. Cependant, comme le souligne Franco La Cecla, le malentendu « nourrit toute rencontre, il en remplit le *gap*, il en arrondit les angles », il est une chance car « il crée un ordre dans les rapports » (La Cecla, 2002 : 30). C'est l'illusion de compréhension qui permet d'établir un agencement au moment de la rencontre. L'agencement peut également se produire dans un second temps à travers une opération de traduction qui permet, dans le cas du monastère, non pas de traduire le terme énergie par un équivalent mais de changer le rapport qu'entretient Nyima avec l'énonciation de ce mot (Rechtman, 1992). Nyima change de référentiel à associer au terme énergie. Les agencements résultent d'une

« circulation des savoirs », c'est-à-dire d'un « échange », entre les trois protagonistes. Ainsi, le savoir médical résulte d'une « interaction entre divers systèmes de pensées » qui amène à l'élaboration de nouvelles logiques (Fainzang, 2006b : 278).

Dans notre cas, la signification New Age du mot énergie est entendue par Nyima comme relevant d'une force vitale physique. La patiente, qui accueille les conseils de Nyima sur sa fatigue physique, ne remet pas totalement en question son modèle de référence. C'est aussi le cas de Maya, qui réitère ses demandes sans remettre en question son modèle explicatif. Elle fait toutefois une vague tentative de compréhension lorsque Nyima essaie de lui expliquer ce qu'est le phlegme. Dans ces deux situations, il semble y avoir peu d'accommodation de la part du patient, en contraste avec les efforts que fournit le médecin. Le patient semble rester dans son modèle, ce qui tient probablement au fait que l'*amchi*, lui, s'accommode. Dans les situations qui nous intéressent, les patientes se sont en effet plutôt approprié la médecine tibétaine en supposant certains concepts et en sélectionnant certains éléments qu'elles transforment et ajoutent à la base de leur modèle explicatif New Age. Je propose alors de parler d'*appropriation préalable*, le terme d'appropriation dénotant une faible cohérence entre les deux modèles explicatifs. En effet, les patientes arrivent avec une vision préconçue, non remise en question, de ce qu'est la médecine tibétaine, basée sur les conceptions New Age qui tendent à établir un système unifié à partir du syncrétisme des nombreuses religions, médecines et arts de guérir de cultures du monde. L'appropriation s'étant faite préalablement à la rencontre, et le médecin s'accommodant à ces représentations, les patientes ne peuvent pas réellement se saisir de la réalité que recouvre le système médical tibétain, à moins d'y consacrer un investissement profond et détaillé. Nyima, lui, repense son savoir sur le terme énergie à travers mes explications car il veut être compris par son patient. Le médecin, dont le rôle est de transmettre sa connaissance au patient, recombine également son savoir à la lumière des catégories de ce dernier, donnant lieu à de nouvelles logiques. Ces opérations de traduction constituent une possibilité d'innovations pour la pratique médicale de Nyima, en France et au Népal.

5.3.2. INNOVATIONS ET REFLEXIONS D'*AMCHI* NYIMA

Nyima, en contraste avec son père resté au village, côtoie le monde des énergies, des massages et des voyages, s'éloignant de son univers natal. A travers ses voyages et ses confrontations à des modes de pensée différents, il redéfinit sa *praxis* personnelle. Lors de ma présence dans son village, il aime parler de l'Occident et comparer les deux styles de vie. Il interroge et remet en question nos manières de fonctionner, mais aussi les siennes. Ainsi, il rit

des Occidentaux qui vont voir le médecin pour un « rien » ou lorsqu'ils sortent leurs agendas pour planifier quelque chose trois ans en avance. En contraste, il trouve intéressante notre pédagogie éducative qui expose la signification de ce qui est appris, contrairement à l'enseignement tibétain ou népalais dont l'apprentissage est axé sur la mémorisation (cf. Chapitre 7). Nyima, qui oscille entre sa vie au village et ses séjours en Occident, a un discours quelque peu contradictoire qui révèle son questionnement. Il me dit ainsi qu'il ne pourrait pas vivre définitivement en France car son village lui manquerait, tout en soulignant régulièrement que la vie villageoise est difficile, avec beaucoup de travail pour peu de revenus et qu'il serait prêt à rester travailler en Occident, même dans un domaine différent de la médecine.

En outre, les séjours de Nyima alimentent son imagination. Il déborde de nouvelles idées, obtenues par ses interactions avec des Occidentaux, qu'il essaie de mettre en place au village. Les contingences matérielles freinent toutefois ses ambitions. Par exemple, il aimerait produire du *kombucha*¹⁵⁰ mais ne trouve pas au Népal les bouteilles nécessaires pour la vente. Au village, certains touristes de passage viennent aussi influencer les pratiques de Nyima. Une Japonaise l'a ainsi incité, en lui fournissant le matériel, à fabriquer des huiles essentielles avec ses plantes médicinales tibétaines afin qu'elle puisse les revendre au Japon. Nyima me confie en produire une petite quantité sans savoir si la Japonaise viendra réellement en acheter, tout en sachant que les Népalais ne seront pas de potentiels acheteurs car ce n'est pas un produit connu au Népal.

Les interactions de Nyima avec l'Occident suscitent des innovations dans sa pratique au village, qui restent toutefois freinées par les contraintes matérielles et économiques. L'interaction de Nyima avec l'étranger induit également des zones de conjonction qui lui permettent de développer des réflexions sur sa propre vie villageoise au regard de celle vécue en Occident. Nyima questionne alors sa vie et sa pratique – considérées comme difficile – et entrevoit d'autres possibilités d'activités – en Occident ou au village par la vente de produits dérivés. Ces réflexions, sans être encore abouties, sont en cours d'élaboration dans l'espace liminal dans lequel il se situe.

A) Praxis personnelle : rapport original au monde qui l'environne

La manière de penser de Nyima est également importante à prendre en compte pour la compréhension générale de sa pratique et de l'hybridation dont elle bénéficie. Pour exprimer ses opinions et points de vue, Nyima n'a généralement pas recours à un discours fait

¹⁵⁰ Le *kombucha* résulte d'un mélange composé de bactéries et de levures laissé à macérer dans du thé vert et du sucre.

d'arguments articulés les uns avec les autres afin de démontrer par A + B la validité de ses propos, mais plutôt à une batterie de proverbes qu'il s'est approprié et auxquels il croit, car il en a expérimenté les vérités. Un soir alors que nous discutons près du poêle à bois avec Nyima et sa femme, il me parle de sa vision du travail à travers deux proverbes : « si on a de la chance, l'argent vient [à soi], si on n'a pas de chance, [malgré un dur travail], il ne vient pas » (dz. *thenpa yö na, ale ongarak, mena, meongarak*). Comme sa femme le confirme, Nyima est chanceux car l'argent vient à lui. Ces propos sont attestés par le second proverbe : « chacun crée sa propre liberté » (dz. *soso gi rangwang*), « si l'on est son propre patron, on est son propre esclave » (dz. *soso gi dagpo, soso gi yogpo*). Nyima considère être le créateur de sa liberté, car aujourd'hui il n'est plus sous les ordres de quelqu'un d'autre tel qu'il a pu l'être lorsqu'il travaillait à l'école du monastère du village par exemple. Il est son propre patron et bien sûr son propre esclave car toute rentrée d'argent dépend de lui mais, pour lui, cela vaut mieux que d'être l'esclave de quelqu'un d'autre. D'autres propos viennent éclairer cette vision particulière de Nyima qui dit à l'occasion d'une autre soirée : « on fait soi-même son propre malheur » (dz. *soso gi dugpo so song*) ou, lorsqu'il trie les baies mûres et non mûres d'une variété locale (dz. *bumbuli*) sur la terrasse de sa maison pour les vendre une fois séchées : « si on ne travaille pas, on n'a pas d'argent » (dz. *leka mena, ale meongen*). Un autre jour, alors qu'il lave des racines tôt le matin et que sa femme passe près de lui en le taquinant comme à son habitude, il me dit en riant : « par rapport au travail, il y a plus de bavardage » (dz. *leka les lab ma nga*), insinuant que sa femme parle plus qu'elle ne travaille vraiment. A plusieurs autres occasions, entendant les femmes discuter sans relâche, il me dit que parler est de l'argent perdu, considérant que trop parler entraîne une perte d'argent car pendant ce temps on ne travaille pas. De même qu'il dira, à l'occasion des élections législatives népalaises de novembre 2017, ayant suscitées de nombreuses appréhensions au sein du village, que trop s'inquiéter pour les autres est une perte de temps et donc d'argent.

Pour Nyima, l'être humain apparaît comme responsable de sa vie, de sa liberté, de son malheur, de son travail, rien ou presque ne repose sur des conditions extérieures. Ce que Nyima dit à travers ses proverbes, c'est qu'il est lui-même le créateur de sa chance, de son bonheur, de son argent, de ses voyages, de sa réussite car il travaille dur et ne perd pas son temps pour des futilités, telles que parler. Il a beaucoup travaillé pour en arriver là et c'est là sa réussite.

B) Vision de lui-même et de sa pratique

Lorsqu'il s'agit de sa pratique, le discours de Nyima oscille entre la difficulté que cela représente d'être *amchi* et une certaine fierté de ce qu'il a pu accomplir. Il m'avoue, à plusieurs reprises, ne pas avoir une bonne mémoire et oublier rapidement. Il a donc vécu très difficilement ses neuf années d'étude de la médecine où l'apprentissage principal se fait par mémorisation. Une autre contrainte de sa pratique est la cueillette des plantes qui réclame beaucoup de travail : ramasser, laver, sécher, moulin, etc. Ce travail est nécessaire pour sa pratique mais pas du tout agréable pour lui. Il me dit également ne pas avoir le temps d'étudier au village car il y a trop de tâches autres, telles que s'occuper des champs et des animaux domestiques. Il est aussi difficile pour lui de méditer car il ne parvient pas, dit-il, à se concentrer, trop de pensées l'envahissent. Toutefois, il pratique la compassion et me souligne l'importance de celle-ci à travers une petite vidéo sur internet expliquant qu'il est primordial d'avoir la compassion dans le cœur (tib. *sems pa*), que si l'on donne à autrui sans réelle volonté du cœur, alors ce n'est pas de la compassion et l'illumination n'est pas atteignable.

En même temps, il est fier de certaines de ses réussites. Un jour alors qu'il fait de l'encens médicinal, il me dit qu'il a appris tout seul à le produire, qu'il faut avoir à la fois de l'expérience (tib. *nyam myong*) et de l'intelligence (tib. *rig pa*) pour y parvenir. Il précise également que son encens est de bonne qualité car il est fait main et biologique (eng. *handmade and organic*). Nyima se valorise aussi en indiquant l'extrême difficulté que représente l'apprentissage de la médecine tibétaine. Il s'agit de la plus dure des matières à étudier, dit-il, car il ne suffit pas de lire des livres, il faut pratiquer, cueillir les plantes, les reconnaître, etc. Tout cela demande de l'intelligence. A d'autres occasions, il me montre, avec fierté, ses photographies faites lors de ses voyages médicaux aux Etats-Unis et en France. Avoir la possibilité d'aller en Occident pratiquer sa médecine est évidemment une forme d'ascension sociale, de preuve de réussite. Tous les *amchi* ne peuvent prétendre être suffisamment compétents pour se rendre à l'étranger. C'est en effet ce que me confie un *amchi* de 37 ans, du village de Geling au Haut-Mustang, visité en avril 2017 (cf. Chapitre 6). Ce dernier a appris la médecine tibétaine à l'école du monastère de Dzar et *amchi* Nyima a été l'un de ses professeurs. Lors de notre première conversation, il s'enquiert de Nyima et je lui réponds que celui-ci est en ce moment aux Etats-Unis. Il me dit que lui aussi, s'il était plus éduqué, il irait à l'étranger (tib. *A ri*). En effet, ajoute-t-il, ce sont seulement les *amchi* les plus éduqués qui peuvent se rendre à l'étranger, les autres n'ont pas d'autres choix que de rester au village.

5.4. Synthèse

Nyima est un *amchi* qui fait la liaison entre les modèles explicatifs – qui peuvent sembler antagonistes – de la médecine tibétaine, du New Age et du biomédical. Une fois au village, il opère également une connexion entre ses représentations et pratiques et celles rencontrées lors de ses voyages à l'étranger. On l'observe à travers ses projets de production d'huiles essentielles ou d'infusions par exemple. En plus de l'influence des interactions avec les Occidentaux et de leurs conséquences sur son propre système de représentations, Nyima a une *praxis* personnelle qui l'invite à innover. Ingénieux, il souligne volontiers que les produits qu'il élabore – l'encens ou les infusions – découlent d'un savoir (tib. *rig pa*) qui lui est propre, de son expertise spécifique. *Amchi* Nyima a la capacité de relier diverses représentations – dont la confrontation crée des malentendus qui permettent toutefois de stabiliser l'entente – à travers un processus dialogique, qui permet un réagencement entre ces représentations en un tout qui ne supprime pas les antagonismes mais les contient. Ce processus dialogique mène à une traduction qui implique que Nyima change son référentiel de certaines notions tout en restant dans son langage à lui (Morin, 2008 : 899). Il y a ainsi une circulation des savoirs et une créativité dans l'interaction qui peut induire une innovation. L'ethnologue peut, lui, être acteur dans la transformation et la redéfinition de certains concepts. Si une notion est totalement intraduisible, la traduction peut aussi constituer un simple expédient qui permet de sortir d'une situation stagnante. Elle réorganise de manière provisoire la rencontre dont la solution est introuvable. Par ailleurs, la confrontation entre deux réalités crée des zones de conjonction dans lesquelles une réflexion peut s'élaborer et venir modifier les représentations et la *praxis* de Nyima. Ce n'est pas le fondement théorique de la médecine tibétaine qui va, du fait de ces interactions, se redéfinir¹⁵¹ mais c'est plutôt la pratique quotidienne et le système de représentations de l'*amchi* qui vont intégrer de petites innovations dans des interstices.

Les pratiques hybrides de Nyima, suscitées par les affordances qu'offrent son environnement et par sa *praxis* personnelle, découlent aussi en partie du mode de transmission dont il a bénéficié, qui comportait, en plus d'une sensibilisation non formelle à la médecine *amchi* avec son père, une dimension formelle, dans une école de médecine. Pour comprendre ce qu'une transmission à dimension formelle favorise comme trajectoires et pratique *amchi*, je propose à présent de rendre compte de parcours de praticiens ayant reçu une transmission à

¹⁵¹ La théorie du savoir médical tibétain semble ne pas se redéfinir par les interactions entre *amchi* et patients occidentaux (Pordié, 2011).

dimension formelle dans une des écoles de médecine tibétaine du Népal, avant de revenir sur les trajectoires de Nyima et des membres de sa lignée médicale.

Chapitre 6 - Transmissions et pratiques formelles de la médecine tibétaine au Népal

Ce chapitre se concentre sur la dimension formelle des transmissions et des pratiques de la médecine tibétaine au Népal. Comme je l'ai déjà évoqué, des écoles de médecine tibétaine ont ouvert leurs portes dans les années 1990, sans soutien du gouvernement népalais mais sponsorisées par des organisations non gouvernementales et des donations individuelles. En 2003, Sienna Craig en comptait quatre : l'école du monastère de Dzar, l'école Lo Kunphen de Lo Monthang, l'institut médical tibétain Shelkar de Bodnath et l'école Tashi Gegye Thartenling (tib. bKra shis dge rgyas mtha' brtan gling) de Dhorpatan (Craig, 2007 : 132). En plus de ces écoles, lors de mon terrain, *amchi* Ngawang de la clinique du monastère de Dzar me dit avoir appris dans une nouvelle école ouverte en 2006 à Solukhumbu. Elle ferma toutefois ses portes en 2011 après l'obtention du diplôme du premier (et dernier) groupe d'étudiants. *Amchi* Namgyal, rencontré à Bodnath en 2012, m'indiqua être sorti en 2008 d'une seconde école présente à Bodnath, l'école attenante au monastère Thrangu Tashi Choeling, non mentionnée par Sienna Craig.

Dans ce chapitre, j'aborderai d'abord l'école primaire du monastère de Dzar qui a pour objectif, en plus d'un enseignement des matières générales, de préserver la médecine et d'enseigner les bases de la médecine tibétaine, mais aussi la théorie et l'identification des plantes, aux élèves le souhaitant, afin qu'ils puissent intégrer par la suite une école d'*amchi* en Inde – l'Institut central des hautes études tibétaines (Central Institute of Higher Tibetan Studies), à Sarnath, Varanasi. Ce rôle d'enseignant incombe à l'*amchi* en charge de la clinique du monastère. L'*amchi* présent lors de mes séjours, Ngawang, provenait de l'extérieur du village et n'était pas descendant d'une lignée médicale. Il a suivi un enseignement médical dans l'école de médecine tibétaine à Junbesi, Solukhumbu. La description de son parcours et de sa pratique met en lumière les difficultés qui peuvent être rencontrées pour s'intégrer professionnellement au Népal, et ce d'autant plus pour un *amchi* ayant seulement bénéficié d'une transmission formelle, non reconnue officiellement par le gouvernement népalais. Je poursuis en retraçant le parcours médical d'un *amchi* réfugié tibétain, Namgyal, rattaché au village de Dzar par la vente de ses médicaments à l'*amchi* du monastère. Il a pu apprendre la médecine tibétaine de manière formelle à son arrivée au Népal. Je l'ai connu lors de mon premier terrain au Népal en 2012 et j'ai suivi sa trajectoire depuis le quartier de Bodnath à Katmandou, jusqu'à Paris où il vit aujourd'hui. L'analyse de son parcours révèle les enjeux de la pratique médicale au Népal pour un réfugié tibétain et retrace le cheminement l'ayant mené jusqu'en

France. Ce chapitre est également l'occasion de revenir sur les avancées de la médecine tibétaine au Népal en termes de reconnaissance officielle par le gouvernement népalais, à travers les actions de l'Himalayan Amchi Association (HAA), ainsi que l'établissement récent d'une université de médecine tibétaine à Bodnath, le Sowa Rigpa International College, approuvé par le Ministry of Health and Population et accrédité par l'université de Lumbini.

6.1. L'école *amchi* de Dzar : origines, développements, évolutions

Une fois entré dans la cour du monastère de Dzar, sur la gauche, se dessine un bâtiment annexe. Une de ses portes est surplombée d'un panneau indiquant en langue anglaise : « Shree Jharkot Traditionnal Medical Center and School supported by Jharkot Projekt the German Foundation [and] 'Friends of Jharkot and Musisches Gymnasium Austria' ». La création de ce projet d'école et de clinique de médecine tibétaine date de 1991. Rajendra, un noble originaire de Dzar me donne sa version de la création de l'école. Il me dit être l'initiateur du projet, sa volonté étant de préserver la médecine et la culture tibétaines visées à disparaître. Il est alors parvenu à trouver des sponsors japonais et à placer un *amchi* à la tête de l'école et de la clinique, *amchi soma*¹⁵² Namgyal, un lama formé à Lhassa. Après la mort de Namgyal, *amchi* Nyima l'a remplacé, car il était considéré comme un médecin compétent. Une autre version de l'histoire m'est racontée par le fils de Yuthok, Dawa. D'après lui, ce ne serait pas Rajendra l'initiateur du projet mais *amchi soma* Namgyal lui-même. C'est ce dernier qui aurait d'abord décidé de s'occuper du monastère car le Khenpo (tib. mKhan po)¹⁵³ de l'époque passait son temps à Taiwan et n'était jamais au village. L'école gouvernementale de Dzar étant peu considérée, *amchi soma* Namgyal a alors commencé à enseigner les bases de la médecine aux enfants présents au monastère, notamment aux seconds des fratries de trois garçons ayant l'obligation de se rendre au monastère (cf. Chapitre 3). Puis, un homme venu du Sikkim est arrivé à Dzar et proclama avoir un soutien du gouvernement tibétain en exil pour créer une école de médecine tibétaine, ce qui était aussi l'un des projets d'*amchi soma* Namgyal. Celui-ci trouva alors des sponsors. Deux ou trois ans après la venue de cet homme, *amchi soma* mourut et l'homme reprit la tête de l'école. Il produisit de faux certificats pour les élèves stipulant qu'ils avaient passé la classe 8¹⁵⁴, condition nécessaire pour intégrer l'école

¹⁵² *Soma*, litt. « nouveau », est un titre donné à un moine ayant effectué un « tour du Tibet » (tib. Bod skor), jusqu'au monastère du Tibet central Ngor Ewam Chöden, du sous-ordre Sakya, Ngor (Sihlé, 2013 : 72).

¹⁵³ Khenpo est l'abbé d'un monastère. C'est aussi le titre donné à celui qui a achevé les dix années d'études de philosophie et logique bouddhiques.

¹⁵⁴ Dans le système éducatif népalais, les niveaux sont divisés en quatre phases : *primaire* des classes 1 à 5, *secondaire inférieur* des classes 6 à 8, *secondaire* des classes 9 à 10, *secondaire supérieur* des classes 11 à 12. L'entrée en primaire se fait à 6 ans et l'éducation est obligatoire de la classe 1 à 8. Des examens sont à passer en

de médecine tibétaine de Sarnath, en Inde. La première année, sur cinq élèves, aucun n'y entra par manque de connaissance de la langue anglaise et de l'histoire du Tibet, mais la seconde année deux élèves sur cinq sont parvenus à l'intégrer. Le Sikkimais proposa ensuite à Mohan, un jeune homme né en Inde mais dont la famille est originaire de Dzar, de devenir manager assistant de l'école et professeur d'anglais. Son bon niveau d'anglais semblait également utile pour la recherche de sponsors. Toujours d'après Dawa, ils ont ensuite employé un *amchi* du village voisin de Putra, *tsampa* Tsewang Namgyal. A sa suite, *amchi* Nyima vint y travailler pour une période de sept ans. Il était assisté par un *amchi* originaire de Tshognam. Petit à petit, les villageois commencèrent à avoir des doutes sur l'honnêteté du sikkimais, soupçonné de dépenser l'argent des sponsors dans la boisson. Il finit par partir car les sponsors, ayant eux aussi des doutes, interrompirent le financement du projet. Nyima décida également de quitter son poste en 2010 du fait de ce manque d'honnêteté et *tsampa* Sanga qui prit sa suite en 2011. Néanmoins, ce dernier, ainsi que *tsampa* Tsewang Namgyal, décéda. Par la suite, aucun *amchi* ne prit la relève jusqu'en 2014, lorsque *amchi* Ngawang de la région du Solukhumbu reprit la position pendant deux ans. À la suite du départ du sikkimais, Mohan devint le manager de l'école, jusqu'à aujourd'hui. Ce dernier ne vit pas à Dzar mais y vient régulièrement pour gérer les affaires de l'école. En 2017, un autre *amchi*, Tenzin, âgé de 28 ans et réfugié tibétain installé à Bodnath, prit la place de Ngawang. Lors d'une de ses visites à Dzar, Mohan me confie avoir relancé le projet de l'école en 2000 en trouvant des financements autrichiens de l'association Ecohimal. Son souhait est de protéger la culture locale. En effet, il n'a pas grandi au village et ne parle pas le dialecte local, ce qui le frustre et lui fait prendre conscience de l'importance de conserver la culture. Il me dira plusieurs fois que les villageois ne pensent qu'à l'argent, à quitter le village et ne parlent plus la langue, qu'ils ne se rendent pas compte de ce qu'ils perdent et de la chance qu'il y a à vivre ici et d'avoir la connaissance traditionnelle.

Ecohimal quitta le projet en 2006 et fut remplacée par l'association autrichienne Friends of Jharkot and Musisches Gymnasium et l'association allemande Jharkotprojekt e.V. en 2007 – les principaux sponsors jusqu'à aujourd'hui. Des membres de cette association sponsorisant actuellement le projet viennent régulièrement visiter l'école (une à deux fois par an) et vérifier les avancées. Ils participent au projet depuis 2008 et collectent de l'argent en Autriche à travers des actions en partenariat avec le Musisches Gymnasium. Ils m'expliquent,

classe 8 et en classe 10. L'obtention de l'examen de la classe 10 School Leaving Certificat (SLC) permet de continuer en secondaire supérieur. À la suite du nouvel Education Act de 2016, les élèves doivent passer l'examen Secondary Education Examination (SEE) en classe 10, puis le SLC en classe 12.

lors d'une de leurs visites à Dzar, que le projet de départ était que l'*amchi* présent à la clinique enseigne les bases de la médecine tibétaine (la théorie et l'identification des plantes) aux élèves souhaitant apprendre, afin qu'ils puissent plus facilement intégrer une école d'*amchi* par la suite. Toutefois, cela ne fonctionne pas si bien et ce n'est plus vraiment le centre du projet. L'important à présent est d'offrir aux élèves une éducation de qualité, à la différence de celle dispensée par l'école gouvernementale. Les élèves de cette école, même s'ils sont trop jeunes pour passer le School Leaving Certificat (SLC) qui a lieu en classe 10, ont en effet un niveau plus élevé que les élèves sortant de l'école publique et peuvent intégrer plus tôt une école de médecine tibétaine à Katmandou s'ils le souhaitent. Néanmoins, les sponsors admettent que ne pas avoir le SLC peut leur fermer les portes à d'autres opportunités où ce certificat serait nécessaire.

Amchi Nyima me donne son avis sur la période durant laquelle il a travaillé à la clinique du monastère, de 2005 à 2012. Il avoue qu'il ne souhaitait pas travailler pour ce projet au début car il était instable : les sponsors changeaient régulièrement (parfois allemands, parfois autrichiens, etc.) et les médecins ayant pris la suite d'*amchi soma* Namgyal n'étaient pas forcément bons. Toutefois, pour éviter la fermeture des portes de l'école et de la clinique et après de fortes sollicitations, il a fini par accepter. Il ne souhaitait rester que deux ans mais, du fait de l'insistance des membres, y a travaillé sept ans. Il me confie ne pas s'y être senti très bien (tib. *sems pa skyid po mi 'dug*) du fait de ne pas être libre, d'être sous les ordres de quelqu'un et de devoir enseigner à de très jeunes enfants pour qui faire les médicaments était un simple jeu car, avant l'âge de 15-16 ans, ils ne peuvent pas réellement saisir ce qu'est la médecine. De plus, il ne recevait qu'un petit salaire de 8 000¹⁵⁵ roupies par mois, et les trois dernières années, il ne touchait pas d'argent, car il lui arrivait de ne pas se rendre au monastère.

6.1.1. LE FONCTIONNEMENT DE L'ÉCOLE DE DZAR

L'objectif de l'école est de fournir une éducation de qualité à des enfants dont la famille est pauvre. Les enfants viennent aussi bien du Bas que du Haut-Mustang, mais aussi des régions alentours comme Manang ou Dolpo. L'école a augmenté ses effectifs petit à petit : de 5 élèves elle est passée à 22, ayant entre 6 et 15 ans, et une dizaine d'enfants est aujourd'hui sur liste d'attente, le manque de places ne permettant pas de les accueillir.

¹⁵⁵ Environ 60 euros.

L'école enseigne de la classe 1 à la classe 7 mais n'assure pas la totalité des enseignements. Le matin, les enfants des classes 1 à 5 rejoignent l'école gouvernementale de Dzar pour y suivre le programme scolaire népalais, en népalais. Puis, l'après-midi, ils ont des cours supplémentaires d'anglais, de mathématiques et de tibétain avec Mohan et une enseignante tibétaine originaire du camp de réfugiés tibétains Jampaling à Pokhara. A partir de la classe 6, les élèves ont cours toute la journée au monastère et peuvent, s'ils le désirent, suivre des enseignements de médecine tibétaine avec l'*amchi* sur place. L'école ouvre principalement deux filières aux enfants : la possibilité de suivre des enseignements de médecine tibétaine à la faculté de médecine de Sarnath ou l'opportunité d'entrer en école d'art tibétain. De nombreux enfants souhaitent ainsi devenir peintres de tangkas¹⁵⁶ (tib. *thang ka*). L'année scolaire s'étend entre mi-avril et mi-novembre. L'hiver, de décembre à mi-mars, le climat est trop rude au Mustang. L'école de Dzar ferme ses portes mais l'école d'hiver ouvre les siennes à Pokhara où les enfants poursuivent les enseignements, contrairement aux élèves de l'école gouvernementale, celle-ci restant close tout l'hiver sans alternative. Les demandes d'inscriptions étant de plus en plus nombreuses et les locaux de Dzar trop étroits pour les accueillir, un projet de construction d'une future école, plus grande, pouvant accueillir 50 enfants est en cours. Elle se situera légèrement à l'écart des habitations sur un terrain octroyé par le village de Dzar.

Durant l'été 2016, je rencontre brièvement un ancien élève de l'école, originaire de Dzar qui n'est pas rentré au village depuis trois ans. Il est depuis neuf ans étudiant en médecine tibétaine à Sarnath. Dans un an, il sera diplômé. Ses professeurs, à Dzar, étaient *amchi soma* Namgyal, puis *amchi* Nyima, et c'est grâce à l'école du monastère qu'il est parvenu à intégrer la faculté de médecine tibétaine de Sarnath. Il me parle d'un autre ancien élève de Dzar qui est également à Sarnath et s'est spécialisé en pharmacie. Pour Mohan, le manager, l'objectif de l'école est de faire prendre conscience aux enfants de l'importance de la culture locale, en particulier de la médecine tibétaine, afin qu'ils souhaitent par la suite revenir et s'établir en tant qu'*amchi* au Mustang. Le cas de ces deux anciens élèves étudiant à Sarnath ne semble pas aller dans ce sens. En effet, le premier désire éventuellement poursuivre en doctorat, afin d'effectuer des recherches sur l'arthrite (tib. *grum bu*) et le second voudrait s'implanter et pratiquer à Varanasi une fois ses études terminées.

¹⁵⁶ Peintures sur toile tibétaines.

6.1.2. LE PARCOURS D'UN ANCIEN ELEVE DE L'ECOLE DE DZAR

En avril 2017, j'ai eu l'opportunité d'intégrer une équipe de recherche qui se rendait au Haut-Mustang (cf. *supra*), zone accessible contre un droit d'entrée qui s'élève à 500 dollars pour les 10 jours. Sur le chemin du retour de Lo Monthang, nous avons fait une halte de quelques jours au village de Geling, où habite *amchi* Samten, un ancien élève de l'école du monastère de Dzar. Propriétaire de la *Kunga guest-house*, j'ai pu le rencontrer à deux reprises et discuter avec lui dans la sombre cuisine de l'auberge, peuplée de visiteurs impromptus, ainsi que de guides et porteurs de groupes touristiques. Agé de 37 ans, vêtu d'un jean, d'une veste noire et coiffé d'une casquette rouge, Samten est enclin à me parler de son parcours, malgré mon statut d'inconnue.

Son père était *amchi* et spécialiste de rituels non monastique *ngakpa*. Samten est le 7^{ème} descendant de cette lignée d'*amchi*. Son grand-père et son arrière-grand-père n'ont toutefois pas pratiqué la médecine, par manque de temps, le travail aux champs et les tâches domestiques étant trop conséquents. De ce fait, le père de Samten n'apprit pas de son père mais d'un maître, un *amchi* du village de Putra, au Bas-Mustang. Il faut noter qu'une lignée médicale reste légitime même si, à certaines générations, le rôle médical et rituel ne fut pas rempli.

Samten, lui, a d'abord appris la médecine avec son père, puis à l'école. Il eut l'occasion d'étudier à Sarnath en Inde, deux fois trois mois, avant de se rendre à l'école de Dzar au début des années 2000 lorsque *amchi soma* Namgyal était encore le leader de l'école. Lors de ses deux premières années à l'école, il dut dormir chez l'habitant car il n'y n'avait pas encore d'internat. Une fois que l'école a été fournie en matelas et couvertures, il a pu séjourner au monastère. Lors de ces années à Dzar, il a bénéficié d'une bonne pratique de la médecine tibétaine auprès d'*amchi soma* Namgyal, mais également auprès d'*amchi* Nyima, qui était au village et aidait à l'enseignement. Deux fois par mois, expliqua Samten, il partait avec d'autres élèves dans les hauteurs pour plusieurs jours afin d'identifier et de cueillir les plantes.

L'école ne disposait que d'un seul livre, le *Gyüshi*, qui appartenait à *amchi soma* Namgyal. Par la suite, une bénévole occidentale acheta plusieurs ouvrages pour l'école. Samten apprit également à partir des enseignements de Nyima, basés sur le *Bumshi*. Il n'a pas, en revanche, reçu de diplôme de la part de l'école qui n'en délivrait pas mais a obtenu, par la suite, un certificat de la part de l'HAA. Il apprit en effet auprès de l'association le *Tantra final*, afin de recevoir un diplôme équivalent au degré de *durampa* (3 ans d'études) qui lui permit d'obtenir plus de confiance de la part de ses patients. Son idéal aurait été d'aller étudier à l'école du Chakpori à Darjeeling mais il n'en avait pas les moyens. Sur les douze élèves de

l'école de Dzar ayant bénéficié d'un apprentissage médical à son époque, seulement deux sont ensuite devenus *amchi* : Samten et un élève qui a ensuite étudié à l'école de Sarnath et qui pratique aujourd'hui à Dehra Dun, en Inde. Les dix autres élèves sont tous partis, me dit-il, travailler dans d'autres domaines à l'étranger. Les femmes deviennent encore plus difficilement *amchi*, car à la suite des études, elles se marient, s'occupent des tâches domestiques et cessent de pratiquer. A sa sortie de l'école de Dzar, Samten exerça la médecine pendant une année à Geling, puis fut rappelé par l'école de Dzar qui avait besoin de renforts pour enseigner aux élèves. Il est maintenant de retour au village de Geling depuis 9 ans où il continue sa pratique et a ouvert en parallèle une *guest-house* pour subvenir à ses besoins financiers. Sa pratique de la médecine semble être une activité périphérique à son activité de *manager* d'auberge. Il reçoit quelques patients par jour, et parfois aucun ne vient. Il ne se rend pas chez les malades, comme le voudrait la tradition, sauf s'ils en font la demande. Toutefois, précisait-il, il suit la tradition en ce qui concerne la rémunération qui est laissée au bon vouloir du patient et peut aller de 100 à 300 roupies. Pour lui, ce n'est pas l'argent qui importe mais que sa pratique soit bénéfique aux autres.

Par ailleurs, Samten apprit l'activité de rituels avec son père. Il n'a pas fait de retraite de trois ans, trois mois et trois jours, mais plusieurs retraites (9 mois, 4 mois et 1 mois et demi). Il m'expliqua qu'il est important d'être à la fois *amchi* et *ngakpa*. Les *amchi* ayant appris seulement à l'école, me confia-t-il, ne savent pas faire de rituels (tib. *zhabs brtan*) et donnent simplement des médicaments, ce qui semble insuffisant pour lui, d'autant que généralement ils ne produisent pas eux-mêmes leurs pilules. Ils ne pratiquent pas la fabrication de médicaments à la suite de leurs études et en oublient la procédure. Ils dépendent alors d'autres *amchi* pour subvenir à leur besoin en pilules. Pour Samten, produire ses remèdes, ainsi qu'être capable de faire certains rituels sont deux qualités primordiales de l'*amchi*. Les médicaments ne peuvent pas, en effet, soigner tous les maux des patients, puisque parfois il s'agit de l'attaque d'un mauvais esprit (tib. *gnod pa*), ce qui nécessite un rituel. Ces propos rappellent l'importance du lien entre médecine et rituel en médecine tibétaine, développé au chapitre 4. Bien qu'il m'indiquât la nécessité pour l'*amchi* de faire ses propres médicaments, il m'avoua que depuis un an, il n'avait pas eu le temps d'en produire. Il s'est alors fait fournir des pilules élaborées par des amis de Katmandou qui, me confia-t-il, sont plus pratiques que ses poudres médicinales.

Le manque de temps fut un sujet récurrent dans son discours. Entre le travail à la *guest-house*, le travail aux champs et ses quatre enfants, il lui est parfois difficile de développer sa pratique médicale. Il aimerait acquérir de nouvelles connaissances mais il ne peut quit-

ter les tâches du village. Il n'a pas non plus le temps d'enseigner la médecine à son jeune fils intéressé, d'autant que ce dernier est scolarisé et n'a que quelques vacances par an. L'aîné des enfants ne souhaite pas, pour sa part, apprendre la médecine dont l'apprentissage lui semble trop difficile.

A travers le parcours de Samten, on constate que la création de l'école de Dzar a constitué pour lui une opportunité accessible, en contraste avec l'idéal de l'école du Chakpori qui lui parut inatteignable par sa distance et son coût. A ma question sur la possibilité d'obtenir un sponsor pour financer des études au Chakpori, il m'indiqua que c'était probablement faisable. Il semblait toutefois ne pas avoir réellement considéré cette éventualité, soit par absence de contacts, soit par manque de connaissances sur les conditions réelles d'admission. Etudier au Chakpori n'était pas une opportunité aussi envisageable que d'intégrer l'école de Dzar qui, par sa proximité et son accessibilité, est apparue comme une sorte de tremplin venu soutenir un apprentissage initialement décousu de la médecine tibétaine. L'enseignement à caractère formel et le soutien de l'HAA dans le parcours de Samten sont venus structurer et baliser son apprentissage initialement à dimension non formelle.

Amchi Samten est l'un des rares *amchi* formé à l'école de Dzar à finalement exercer sa médecine au Mustang, conformément à l'objectif originel de la création de l'école. Les quelques élèves qui sont parvenus à entrer à l'école de médecine de Sarnath ne semblent pas vouloir revenir au village pour pratiquer. En conséquence, l'école a décidé de se focaliser sur une éducation de qualité plutôt que sur la formation en médecine. Un *amchi* est toutefois toujours présent dans la clinique et a la possibilité d'enseigner aux élèves qui montreraient un intérêt pour le domaine. Je propose à présent d'évoquer le parcours et la pratique de l'*amchi* qui était présent lors de mes terrains à Dzar.

6.2. Le parcours d'*amchi* Ngawang du monastère de Dzar

Lors de mon premier séjour à Dzar en 2015, c'est avec l'*amchi* du monastère, Ngawang, que j'ai noué le plus de liens. Peut-être parce que nous étions proches en âge, il avait comme moi 26 ans, ou peut-être parce qu'il était lui aussi un nouveau membre de la communauté villageoise. Ngawang, *nyingmapa* et originaire du village de Salabesi dans la région de Solukhumbu, travaillait pour le monastère depuis un an. Lors de notre première rencontre, alors que je visitais l'école et la clinique, il m'informa qu'il avait appris la médecine tibétaine dans un cadre formel pendant cinq ans dans sa région natale. Une école a en effet été ouverte en 2006 par l'ONG allemande *himalayancare*, sur la base d'une lettre de recommandation du dalaï-lama. L'école est liée au monastère *nyingma* de Thubten Choling (tib. Thub bstan chos

gling) fondé par le Trülshik (tib. 'Khrul zhig) Rinpoche à Junbesi, Solukhumbu, dans les années 1960. A la suite du premier groupe d'*amchi* diplômés et du décès de Trülshik Rinpoche, en 2011, l'ONG n'avait plus la possibilité de financer l'école, qu'elle transforma alors en une clinique médicale mêlant biomédecine et médecine tibétaine. Ngawang, qui ne descendait pas d'une lignée d'*amchi* et n'avait pas de connaissances de médecine tibétaine – ses parents étant agriculteurs – eut l'opportunité d'entrer dans cette nouvelle école. Ils étaient 14 élèves pour un maître, et apprirent par mémorisation le *Tantra racine*, le *Tantra des explications*, ainsi que le *Tantra final*. Ils ne mémorisèrent pas le *Tantra des instructions* car, me dit-il, il est très long et une partie de son contenu concernant les méthodes de guérison figure également dans le *Tantra final*. Lors de ses moments de creux à Dzar, Ngawang étudiait, pour compenser les manquements dans sa formation, une version simplifiée du *Tantra des instructions*, qui ne comportait pas la partie concernant les remèdes. A l'école, il apprit également à partir de deux commentaires du *Gyüshi*, le *Drangsong shelung* (tib. *Drang srong zhal lung*), un commentaire du *Tantra des explications* de Troru Tsenam (tib. Khro ru tshe rnam), et le *Vaidurya ngönpo*, le commentaire du *Gyüshi* du Régent Sangye Gyamtso. Les examens avaient lieu deux fois par an, puis il passa deux évaluations finales, qui consistaient en la récitation orale et écrite du *Gyüshi*. Ses études lui ont conféré le niveau *kachupa* (tib. *bka' bcu pa*)¹⁵⁷ en médecine tibétaine.

Ngawang eut également, avant de s'engager dans l'école de médecine, une pratique religieuse personnelle. Il fit une retraite méditative de six mois à l'âge de 17 ans, ainsi que 100 000 prosternations, à hauteur de 4 000 par jour, et pratiqua la méditation tantrique *chö* (tib. *gcod*) qui consiste à effectuer des actes rituels seul dans des lieux effrayants, afin de faire l'expérience ultime de la « vacuité »¹⁵⁸. Il suivit également une initiation au bouddha Amitabha pendant sept jours. Au total, il consacra un an à ces différentes pratiques.

Après ses cinq ans d'étude (de 2006 à 2011), il alla faire un stage à Bodnath, à Katmandou, pendant deux ans, dans la clinique Pure Vision Sorig. Il eut alors l'opportunité d'apprendre les techniques de massage avec le gérant de la clinique, *amchi* Sherab. À la suite de ses études, Sherab lui proposa de travailler pour lui, ce qu'il fit pendant un an. Puis, il rencontra le manager de l'école de Dzar, Mohan, qui lui proposa de venir travailler en tant qu'*amchi* à l'école du monastère. Ngawang accepta.

¹⁵⁷ Équivalent à cinq années d'étude. Les différents niveaux des praticiens en médecine tibétaine sont basés sur le nombre d'années d'étude, les résultats aux examens et les recommandations des professeurs expérimentés. Ainsi, *kanjenpa* (tib. *bka rjen pa*) équivaut à 2 ans d'étude, *durampa* (tib. *bsdus rams ba*) à 3 ans, *kachupa* à 5 ans et *menrampa* (tib. *sman rams ba*) à 9 ans.

¹⁵⁸ Ces pratiques sont basées sur la littérature *prajnaparamita*, ou « perfection de la sagesse ».

6.2.1. LA PRATIQUE DE NGAWANG AU MONASTERE DE DZAR

La pratique de Ngawang au village consistait principalement à attendre les patients du village ou des villages alentours, venant pour la plupart le matin, dans la pièce qui lui servait à la fois de chambre et de cabinet (cf. Chapitre 3). Les problèmes les plus fréquents étaient les maladies gastriques, l'arthrite, les douleurs aux articulations, les maux de tête et la grippe. L'après-midi, certains patients occidentaux venaient pour une consultation ou un massage. Ngawang proposait en effet une demi-heure de massage pour 500 roupies, une heure pour 1 000 roupies et une heure et demie pour 1 500 roupies¹⁵⁹. Une fois par semaine, il se déplaçait une journée dans un des villages proches où il n'y avait pas d'*amchi* afin de proposer des consultations. Dans ce cas, les consultations avaient lieu dans le hall communautaire du village. Parfois, des élèves de l'école pouvaient l'accompagner et l'assister. Il n'enseignait, en revanche, que peu aux élèves car, d'après lui, aucun n'était intéressé par la médecine tibétaine cette année-là. Pendant ses consultations, il fait usage d'un stéthoscope, pour compter les battements du cœur, et d'un tensiomètre, afin de mesurer la pression sanguine. En prenant le pouls, il lui est également possible d'identifier une forte ou faible pression, dit-il, mais il ne peut pas l'estimer de manière aussi précise qu'avec un tensiomètre.

Il peut fournir si nécessaire des soins de premiers secours. Il a en effet appris, à l'aide d'un livre intitulé *First aid medical*, les soins à appliquer en cas de fractures. Soigner les fractures est aussi possible avec des pilules tibétaines mais le processus prend plus de temps et le patient souffre. Il gardait donc dans sa clinique le nécessaire, comme des bandages, pour les cas d'urgence. Il m'avoua être obligé de se former à ce type de secours car le centre de santé gouvernemental, le *health post*, de Dzar fonctionne avec des horaires de services publics et est de ce fait fermé le vendredi après-midi et le samedi. Pendant ces périodes, les patients se rendent donc chez l'*amchi*, son éthique lui dictant d'être toujours présent et disponible, de jour comme de nuit. D'après Ngawang, les *amchi* ont des obligations morales liées au bouddhisme, ce qui les différencie des praticiens de la médecine occidentale. Selon lui, les *amchi* doivent pratiquer la compassion (tib. *snying rje*) telle qu'écrit dans le *Gyüshi*, en contraste avec les biomédecins qui lui semblent moins soucieux. Ngawang faisait payer les pilules médicinales mais s'adaptait si un patient n'avait pas les moyens de le régler. A aucun moment, il ne réclama une somme d'argent à un patient si celui-ci quittait la consultation sans le rémunérer.

¹⁵⁹ Environ 4 euros, 8 euros et 11 euros.

Concernant la production de pilules tibétaines, il dépendait de la production d'*amchi* Namgyal, spécialisé dans la production de pilules à Bodnath, Katmandou. Bien que Ngawang ait appris à faire les médicaments lors de son apprentissage, il ne souhaitait pas les produire lui-même, car cela représentait un travail considérable : il aurait été nécessaire de broyer les plantes et minéraux au mortier, le manque d'électricité ne permettant pas d'utiliser une machine.

6.2.2. LES DIFFICULTES DU METIER D'AMCHI

Lors de mon second terrain, en 2016, Ngawang me confia s'ennuyer dans ce village où les patients étaient peu nombreux et la situation précaire : un salaire trop bas et plusieurs mois d'hiver sans travail fixe. Il devait alors retourner travailler à Katmandou, si possible, dans la clinique Pure Vision Sorig à Bodnath. Il revenait ensuite à Dzar pour l'été. C'est pourquoi à la fin de l'été 2016, il décida de quitter l'école pour un autre emploi dans un village au sud du Népal. Puis, un an plus tard, en 2018, il parvint, avec un autre *amchi*, à Bodnath, à créer sa propre clinique, Maratika Sorig Healing Center. Cette clinique propose des consultations, ainsi que des formations de 15 jours au massage tibétain et des workshops d'introduction à la médecine tibétaine, à destination des Occidentaux.

Pendant mon séjour en 2015, il me confia vouloir passer le prochain degré de médecine tibétaine en suivant des cours et en passant un examen. Toutefois, l'examen est à passer au Men-tsee-khang de Dharamsala et l'école dans laquelle il a étudié la médecine était une école privée qui n'était pas sous l'autorité de l'Institut de médecine et d'astrologie. Ce manque de reconnaissance officielle rend l'examen très difficile à passer. Un de ses professeurs à Katmandou lui a dit qu'il était malgré tout possible de passer l'examen car le Men-tsee-khang acceptait certains élèves de la région himalayenne, mais Ngawang semblait peu certain de cette information. Il ajouta qu'aujourd'hui il est devenu très difficile d'intégrer le Men-tsee-khang. Il faut en effet être allé jusqu'en classe 12 et avoir obtenu 80% à l'examen final. Lui, n'est allé que jusqu'en classe 8, et n'a pas passé le SLC, qui a lieu en classe 10. Il se considère chanceux d'avoir pu apprendre la médecine sans qu'il lui soit nécessaire d'atteindre la classe 12 car il était en école privée. Néanmoins, la différence est de taille. Les *amchi* sortant du Men-tsee-khang bénéficient d'une reconnaissance officielle de leur statut, ils peuvent aller où ils le désirent et notamment dans les pays étrangers. A l'inverse, lui, ne peut même pas aller en Inde car il ne bénéficie d'aucune reconnaissance de son diplôme, que ce soit du gouvernement népalais ou du gouvernement en exil tibétain, à Dharamsala. S'il y avait une reconnaissance officielle, ce serait plus facile, me dit-il.

Jusqu'à présent, j'ai évoqué le parcours d'*amchi* originaires des régions himalayennes népalaises, sans m'arrêter sur le cas de réfugiés tibétains devenus *amchi* une fois arrivés au Népal. Pour ces derniers, l'instabilité de la politique migratoire népalaise complexifie d'autant plus leur parcours. C'est pourquoi, j'expose ci-après le parcours d'*amchi* Namgyal, réfugié tibétain rencontré pour la première fois en 2012 et que j'ai pu suivre depuis lors.

6.3. Le parcours d'*amchi* Namgyal, réfugié tibétain : de Bodnath à Paris

Lorsque j'ai rencontré Namgyal pour la première fois, à l'été 2012, il travaillait, depuis deux ans, dans une clinique de l'Himalayan Amchi Association à Bodnath, le camp de réfugiés tibétains situé à environ six kilomètres de Katmandou¹⁶⁰. Bodnath est connue pour son stupa, le plus grand du Népal, datant du 14^{ème} siècle et classé au patrimoine mondial de l'Unesco, qui attire tant les touristes que les pèlerins bouddhistes.

Bodnath ne désignait, avant les années 1950, que le seul stupa et les quelques habitations établies en cercle autour de lui. La localité s'est cependant agrandie en conséquence de deux phénomènes : les nombreux réfugiés tibétains venus s'installer autour du sanctuaire bouddhique et l'établissement de plus de quarante monastères. En plus des réfugiés tibétains, Bodnath a vu arriver des touristes de plus en plus nombreux. En effet, depuis l'ouverture des frontières du Népal aux visiteurs étrangers en 1951, le tourisme est devenu primordial à son développement économique. Aujourd'hui, la plupart des touristes qui passent à Katmandou consacrent quelques jours de visites à Bodnath qui est l'un des sites les plus fréquentés en raison de la taille du stupa (Sacareau, 2001 : 151-52). De nombreux magasins touristiques, *guest-houses* et restaurants se sont donc établis dans les environs. Les occupations principales des touristes consistent à marcher dans le sens des aiguilles d'une montre autour du stupa, comme le veut la religion bouddhiste, mais aussi à tester les quelques restaurants (Stupa View, Himalayan Restaurant, etc.) et à flâner dans les boutiques de souvenirs. Ceux qui restent plusieurs jours passent la nuit dans une des *guest-houses* (Pema guest-house, Shechen guest-house, etc.) et visitent quelques-uns des nombreux monastères présents.

Lors de mon séjour en 2012, *amchi* Namgyal, âgé de 34 ans, les cheveux noirs coupés au bol, était généralement vêtu d'un pantalon de costume noir assorti à un polo Ralph Lauren rose et à une mallette noire. D'un caractère calme associé à une voix douce, toujours un sou-

¹⁶⁰ Au début des années 1960, quatre camps sont mis en place par le gouvernement népalais : Delekling à Solukhumbu ; Tashi Palkhiel à Pokhara ; Norziling à Dhorpatan et Samdupling, à Jawalakhel, au sud de Katmandou. Puis, d'autres camps voient le jour dans les années 1970 : Choejor, à Bodnath ; Gyal-Phak, à Swayambhunath ; Jampaling, Paljorling et Tashiling dans la région de Pokhara ; Sampheling, à Walung ; Namgyeling, au Mustang et Gyegayling, à Rasuwa.

rire aux lèvres et une blague à raconter, Namgyal est aussi doté d'une forte vitalité et d'un pragmatisme à toute épreuve. *Amchi* Namgyal est originaire du canton de Dingri au Tibet et provient d'une famille d'agriculteurs. Il est arrivé au Népal en 1997, à l'âge de 19 ans, après avoir franchi la chaîne de l'Everest pour atteindre le district de Solukhumbu, puis Katmandou, où il avait des contacts qui l'installèrent dans un monastère pendant deux ans. En 1999, il partit à Dharamsala, en Inde, afin d'y poursuivre sa scolarité en classe 11. Il y étudia le tibétain et l'anglais. C'est en Inde qu'il a compris qu'il aimerait devenir *amchi*, une activité bénéfique pour autrui. Auparavant, il n'avait jamais songé à pratiquer la médecine, ses parents étant de simples agriculteurs. Lors de mon séjour en 2012, il me confia qu'il avait été, d'une certaine façon, chanceux de venir au Népal, car, sans cela, il serait devenu fermier.

Il revint d'Inde au Népal en 2002 et commença à apprendre la médecine tibétaine, dans une transmission de maître à disciple à dimension non formelle, auprès d'un maître du monastère de Chusang à Bodnath, *amchi* Tsültrim. Auprès de lui, il apprit la théorie médicale à partir du *Tantra racine*, du *Tantra des explications* et du *Tantra final*. Puis, son maître lui expliqua qu'il devait pratiquer, sans quoi il ne pourrait comprendre en profondeur la signification des textes. Il l'enjoignit alors, après avoir mémorisé les trois textes du *Gyüshi*, à pratiquer dans une clinique, en assistant un *amchi* pendant ses consultations. Pour le maître, il lui fallait d'abord examiner de nombreux patients afin que son apprentissage théorique puisse lui être bénéfique et avoir une suite. Le maître du monastère de Chusang disposait également d'une clinique mais il n'avait que peu de patients car il ne l'ouvrait qu'occasionnellement. Namgyal est alors devenu l'assistant de Tsering Chokyi, une femme *amchi*, qui exerçait dans une clinique fréquentée par de nombreux patients. Il y resta six mois. A la suite de cette expérience, il décida d'entreprendre un apprentissage plus complet de la médecine tibétaine et s'inscrivit à l'école attenante au monastère de Thrangu Tashi Choeling, à Bodnath, fondée par Thrangu Rinpoche. Plus qu'une école proprement dite, il s'agissait d'une clinique médicale dans laquelle le maître, *amchi* Gyaltzen, enseignait de 13h à 14h, lors de la fermeture du cabinet. Bien que Namgyal avait déjà une bonne connaissance médicale, il reprit l'apprentissage dans sa totalité, pendant cinq ans. Il parvint à se faire sponsoriser par un Japonais qui couvrait tous ses frais d'hébergement et de nourriture. Un autre sponsor français lui donnait également 200 euros par an. Pendant une année, un second maître, *amchi* Tsepak, de l'école du Chakpori de Darjeeling, en Inde, vint également participer à l'enseignement. Durant la dernière année, Namgyal examinait les patients avec le maître de 9h à 12h, puis recevait un enseignement de 13h à 14h, avant d'examiner à nouveau des patients de 14h à 17h. Lors de ces années, il mémorisa la totalité du *Gyüshi*, qui est, selon lui, la « racine » (tib. *rtsa ba*) du savoir médical

tibétain. Il étudia également à partir de commentaires du *Gyüshi*, tels que le *Vaidurya ngönpo*. Au total, il apprit la médecine pendant près de 8 ans. Toutefois, il a obtenu, de la part du monastère Thrangu Tashi Choeling, le diplôme de *kachupa*, équivalent à 5 ans d'études. Lorsqu'il acheva ses études en 2008, il travailla pour la clinique Yuthok à Bodnath et a continué à acquérir de l'expérience. Il apprit aussi la fabrication de médicaments auprès des *amchi* de la clinique et fit un mois de retraite méditative, car la pratique religieuse permet d'augmenter le pouvoir guérisseur de l'*amchi*.

Puis, à partir de 2010, il travailla dans une des cliniques de l'Himalayan Amchi Association (cf. *infra*) à Bodnath, en échange d'un logement. L'argent récolté par les consultations revenait en effet à l'association. Pour subvenir à ses besoins, il développa avec un partenaire, la production et la vente de pilules tibétaines. Il s'y consacrait matins et soirs, en dehors des horaires d'ouverture de la clinique. A ce sujet, il précisa que lors de son apprentissage, qui s'est concentré sur la connaissance des textes et sur la pratique de consultations, il n'avait pas appris à faire les médicaments. Les seules explications des textes, dit-il, ne suffirent pas pour connaître en profondeur les techniques d'élaboration des pilules. Les dosages ne sont en effet pas mentionnés dans le texte. Seule l'expérience auprès d'autres *amchi* permet d'acquérir les connaissances nécessaires, qu'il a acquis aux côtés des *amchi* de la clinique Yuthok dans laquelle il travailla à la suite de ses études. A aucun moment, toutefois, il n'a pu apprendre la cueillette des plantes, car il demeurait en zone urbaine à Bodnath et achetait ses plantes au marché à Katmandou. Lors de mon séjour en 2012, il avait effectivement un lieu dédié à la fabrication de pilules. Dans la cour arrière de son habitation, se trouvait un hangar couvert d'un toit en tôle. La porte en fer s'ouvrait en libérant la forte odeur dégagée par les médicaments tibétains : des sachets de plantes disposés par terre, des centaines de pilules en train de sécher sur deux grandes plaques de fer, ainsi qu'une machine permettant d'élaborer les pilules rondes constituées de plantes moulues au préalable. La vente de ses médicaments était destinée aux *amchi* ne sachant pas, ou ne pouvant pas, les élaborer eux-mêmes. Il avait comme clients trois cliniques à Bodnath, dont Pure Vision Sorig, célèbre pour sa spécialisation en massages tibétains. En dehors de Bodnath, il faisait parvenir ses médicaments à sept cliniques himalayennes, notamment à Solukhumbu, à Humla et au Mustang, à la clinique attenante au monastère de Dzar, tenue par Ngawang. Namgyal connut Ngawang lorsque ce dernier travaillait encore à la clinique Pure Vision et que Namgyal y vendait ses médicaments. Lorsque Ngawang quitta la clinique pour aller travailler à Dzar, il décida d'acheter ses pilules à Namgyal en qui il avait confiance et dont il connaissait l'efficacité des remèdes. Namgyal envoyait aussi des pilules jusqu'en Russie. En plus de ses consultations pour l'HAA et de la

production et vente de médicaments, il se rendait chaque dimanche à Patan, à six kilomètres au sud de Katmandou, pour exercer dans une clinique regroupant différentes pratiques médicales, à savoir l'ayurveda, l'acupuncture, l'homéopathie et la médecine tibétaine.

Pendant ces années, il apprit aussi le massage tibétain à la clinique Pure Vision pendant deux mois. Le *Gyüshi*, me précise-t-il, comporte un chapitre sur le massage (cf. Chapitre 5) mais, comme pour les médicaments, il est nécessaire de pratiquer, sinon « les mains ne se font pas ». Puis, en 2013-2014, il quitta la clinique de l'HAA et se spécialisa dans la vente de médicaments, tout en continuant à pratiquer dans différents monastères et à la clinique de Patan. C'est en 2016 qu'il eut l'opportunité de s'installer en France. Un couple d'amis français rencontré à Katmandou lui fournit les documents nécessaires pour s'établir en France. Il a par la suite obtenu le statut de réfugié tibétain, ainsi qu'un titre de séjour de 10 ans.

Du fait du réseau professionnel dont il bénéficiait et du développement de nombreuses cliniques de médecine tibétaine à Bodnath, Namgyal n'a pas eu de difficultés à trouver du travail à la suite de son apprentissage. Toutefois, pour subvenir à ses besoins, il a dû varier ses activités et faire preuve d'inventivité : faire des consultations dans plusieurs cliniques, mais aussi produire et vendre ses médicaments. Bien qu'il bénéficiât d'un certain succès, surtout dans la vente de pilules, Namgyal prit la décision, lorsqu'il en eut l'opportunité, de quitter le Népal pour la France en raison de la situation précaire des réfugiés tibétains au Népal. En effet, d'après une analyse de l'Osar (2013), une organisation suisse d'aide aux réfugiés, 15 000 à 20 000 réfugiés tibétains vivaient au Népal et la plupart d'entre eux n'aurait pas de statut légal. On distingue deux classes de tibétains au Népal : les réfugiés établis au Népal avant 1990 et leurs enfants ; et les réfugiés arrivés après 1990, n'ayant pas de permis de séjour au Népal. Jusqu'en 1989, les réfugiés avaient le droit de s'installer légalement au Népal et obtenaient, en raison d'une décision de 1974, de la part des autorités népalaises, une carte de réfugié tibétain, leur octroyant la possibilité de posséder une moto, de passer le permis, etc., ainsi qu'une liberté de mouvement limitée sur le territoire. Après 1989, les nouveaux arrivants ne sont plus considérés comme réfugiés et n'ont plus de permis de séjour. Ils doivent transiter vers l'Inde. Les réfugiés n'ayant pas la citoyenneté népalaise n'ont aucun droit à la propriété. Les terrains des camps de réfugiés ont été cédés par la Croix Rouge népalaise. Il n'est pas possible non plus pour un réfugié d'ouvrir un commerce, ni d'avoir un compte en banque à son nom, ni encore d'obtenir un emploi dans le secteur public. Le secteur privé, pour sa part, est généralement frileux envers l'embauche d'un réfugié de peur de problèmes avec les autorités. Ouvrir une clinique de médecine tibétaine n'était pas non plus autorisé, à moins d'avoir la nationalité népalaise. De nombreux *amchi* réfugiés de Bodnath ont ainsi demandé de l'aide de

la part d'*amchi* ayant la citoyenneté népalaise afin d'ouvrir une seconde clinique en leur nom, gérée ensuite par un *amchi* sans papiers. Ces fortes restrictions résultent d'une pression politique exercée par la Chine sur le Népal pour qu'il se montre plus ferme envers les réfugiés. La situation s'est aggravée à la suite des manifestations de Lhassa en mars 2008, fortement réprimées par la Chine. Des caméras de surveillance ont notamment été installées par les autorités népalaises dans certains quartiers de Katmandou afin de surveiller les éventuelles activités politiques (Schuster, 2013 : 1-7). La situation instable des réfugiés tibétains, ainsi que le manque de reconnaissance étatique de la médecine tibétaine au Népal sont, d'après Namgyal, des freins à une bonne intégration des *amchi* dans le monde professionnel. Ils se doivent de travailler dans des organisations non gouvernementales ou d'ouvrir leur propre clinique, sans jamais pouvoir intégrer un hôpital public par exemple. Afin que les jeunes *amchi* aient moins de difficultés dans le futur, Namgyal décida de devenir membre fondateur du projet de l'université internationale de médecine tibétaine à Bodnath, qui est parvenue en 2016 à obtenir une reconnaissance du gouvernement népalais et est associée à l'université de Lumbini au Népal (cf. *infra*). Pour Namgyal, la création d'une école reconnue par le gouvernement pourrait ouvrir la porte à une possible accréditation des autres écoles de médecine tibétaine au Népal. En ce qui concerne Namgyal, c'est surtout l'instabilité politique qui l'a poussé à quitter le Népal pour la France, un projet dont il me parlait déjà en 2012. Depuis son arrivée à Paris en 2016, Namgyal a d'abord vécu dans sa famille d'accueil, avant d'obtenir un logement de l'association Adoma. Il trouva du travail en tant que masseur dans deux spas tibétains ouverts par des réfugiés à Paris. C'est en France, me dit-il, qu'il s'est perfectionné en massage tibétain, puisqu'il s'agit de la pratique médicale tibétaine la plus facile à exercer en Occident (cf. Chapitre 5).

Le parcours de Namgyal est révélateur des problèmes auxquels peuvent faire face les *amchi* népalais, et d'autant plus s'ils sont réfugiés tibétains. Aux difficultés liées au statut de réfugié, vient s'ajouter le manque de reconnaissance de la médecine tibétaine par le gouvernement népalais, amenant l'*amchi* à diversifier ses pratiques pour subvenir à ses besoins, dans un environnement qui se reconfigure sans cesse. Toutefois, certaines étapes ont été franchies en ce qui concerne la reconnaissance officielle de la médecine tibétaine au Népal, ce dont il va maintenant être question.

6.4. La recherche d'une reconnaissance étatique

A la suite de la rencontre de l'Organisation mondiale de la Santé (OMS) à Alma Ata en 1978, les médecines traditionnelles ont été considérées par le gouvernement népalais

comme devant être « maîtrisées, appropriées et ‘intégrées’ » au système de santé public (Pigg, 1996 cité dans Craig, 2012 : 15), et, en 1996, à travers le Health Service Act, la biomédecine, l’ayurveda et l’homéopathie ont été reconnues par l’Etat népalais comme des systèmes médicaux officiels, suivies en 2000 de la naturopathie. En contraste avec l’ayurveda ou l’homéopathie, la médecine tibétaine n’a pas bénéficié de cette reconnaissance officielle mais a toutefois été reconnue comme existant au Népal (Koirala, 2007 cité dans Craig, 2012 : 15). En conséquence, de nombreux praticiens privés ont ouvert leurs propres cabinets, des écoles et des cliniques soutenues par des ONG se sont développées, mais aussi des centres de santé dans lesquels les *amchi* ont pu être intégrés (Craig, 2012 : 14), comme nous avons pu le voir à travers les parcours des *amchi* évoqués ci-dessus. En parallèle, un processus de reconnaissance a été lancé par l’Himalayan Amchi Association, qui obtint certains résultats auprès du gouvernement. Et, récemment, a été établie à Bodnath, une école de médecine tibétaine dont le cursus est approuvé par le ministère de la santé.

6.4.1. L’HIMALAYAN AMCHI ASSOCIATION (HAA)

Certains praticiens se sont efforcés de professionnaliser le groupe d’*amchi* népalais à travers la création, en 1998, d’une association appelée l’Himalayan Amchi Association (HAA) afin de faire reconnaître officiellement leur pratique auprès du gouvernement népalais. L’HAA est une organisation non gouvernementale népalaise basée à Katmandou. Elle fut sponsorisée, à ses débuts, par le Japanese Institute for Himalayan Conservation (IHC)¹⁶¹ et comporte aujourd’hui plus de 120 membres (séniors et novices) provenant des régions de haute-montagnes du Népal, situées à la frontière avec la Région autonome du Tibet (Craig, 2008 : 63 et 86). Le président de 1998 à 2002 était *tsampa* Ngawang, un *amchi* originaire du village de Chongkor, aujourd’hui installé à Jomsom. En 2002, l’ancien secrétaire général, Gyatso Bista, originaire de Lo Monthang, est élu nouveau président. Ces deux *amchi* reçoivent leur légitimité de leurs lignées – les deux avaient un père *amchi* particulièrement réputé (Craig, 2008 : 69).

L’objectif principal de l’association, tel qu’affiché sur son site internet, est celui de la restauration de la pratique médicale tibétaine et de l’encouragement de son maintien dans les régions où les *amchi* vivent et pratiquent encore aujourd’hui. Il s’agit d’être en mesure de fournir un système de santé efficace aux communautés locales mais aussi de contribuer à la conservation de l’écosystème himalayen. La réalisation de cet objectif passe par des ensei-

¹⁶¹ Depuis, ils ont été sponsorisés, entre autres, par le Japan Foundation Asia Center (JFAC), DROKPA, le WWF Nepal program, l’UNESCO People and Plants Initiative ou encore JAITI Nepal (Craig, 2008 : 86).

gnements et la tenue de conférences nationales et internationales, ainsi que par la publication de brochures.

Cet objectif principal se décline comme suit :

- améliorer la qualité de la médecine tibétaine à travers la région himalayenne
- obtenir la reconnaissance officielle et le soutien de la médecine tibétaine par le gouvernement népalais
- améliorer et standardiser la médecine tibétaine
- coordonner la communication entre les *amchi*
- organiser la production des herbes médicinales d'une manière durable
- étendre la connaissance de la médecine tibétaine aux niveaux régional et international

L'anthropologue Sienna Craig, qui a spécifiquement travaillé auprès des membres de l'HAA et de ses fondateurs, retrace, dans un de ses articles, l'évolution de l'HAA : en 2001, celle-ci a tenu sa première conférence et organisé sa première formation pour une trentaine d'*amchi* novices. A la fin de l'année 2002, quatre associations *amchi*, enregistrées auprès du gouvernement népalais, se sont installées dans les districts du Mustang, du Dolpo, de Mugu et de Gorkha, ce qui a permis de « faciliter la communication entre les *amchi* individuels et l'HAA » (Craig, 2008 : 70). En 2003, elle ouvrit sa propre clinique à Katmandou gérée par des membres de l'association et accueillant les *amchi* novices pour leur apprentissage. C'est en 2004 que l'HAA tint sa première conférence internationale avec des *amchi* provenant de Mongolie, de la Région autonome du Tibet, du Bhoutan, du Ladakh et du Népal. L'HAA a aussi publiée quatre livrets bilingues et créée un programme et des manuels scolaires. En 2006, après avoir collaboré plus de deux ans avec le Council of Technical Education and Vocational Training (CTEVT) ainsi qu'avec les partenaires du ministère de la santé, l'HAA a obtenu un début de reconnaissance et de soutien à travers une bourse du ministère de l'éducation. Cette bourse a été utilisée pour créer un programme scolaire approuvé par le gouvernement et dispensé dans l'école de Lo Kunphen, fondée à Lo Monthang, au Mustang, par Gyatso Bista, membre de l'HAA, et son frère Tenzin Bista. Ainsi, les degrés *durampa* et *kanjenpa*¹⁶² ont été assimilés aux catégories « *certificat in amchi science* » et « *community amchi assistant* », ce qui correspond approximativement aux désignations utilisées dans le système de santé gouvernemental népalais : « *community medical technician* » (CMT) et « *community medical assistant* » (CMA) (Craig, 2008 : 83-84). L'école de Lo Kunphen ouvrit

¹⁶² Dans ce contexte, *kanjenpa* correspond à un programme de deux ans et trois mois de formation didactique et clinique nécessitant un certificat de la classe 8 du système scolaire népalais. *Durampa* correspond à un programme de trois ans pour lequel les participants doivent avoir leur degré *kanjenpa* ou leur School Leaving Certificat (SLC), ainsi qu'une bonne maîtrise du tibétain littéraire et du népalais (Craig, 2008 : 87).

ses portes en 2000, avec plus de 25 élèves âgés de 13 à 20, dont 50% de filles. Les plus jeunes d'entre eux, de la classe 1 à 8, étudient le programme scolaire népalais standard (népalais, anglais, mathématiques, science et sciences sociales). Les plus âgés étudient en plus le tibétain classique et bénéficient d'une introduction à la médecine tibétaine. Puis, s'ils passent l'examen final de la classe 8 et souhaitent devenir *amchi*, ils peuvent se rendre en section supérieure à Pokhara, pour suivre les classes 9 à 12 pour les degrés de *kanjenpa* et de *durampa*. En 2008, l'école a en effet construit une extension à Pokhara pour les élèves se spécialisant en médecine tibétaine. En 2017, les classes 1 à 8 à Lo Monthang comportaient 30 élèves et les classes 9 à 12 à Pokhara comptaient 20 élèves (Lo Kunphen, 2017 : 6).

L'école a pour objectifs de fournir des soins médicaux à la population du Mustang, d'offrir des opportunités d'études et professionnelles pour les jeunes générations originaires de familles pauvres du Mustang et d'assurer la continuité de la tradition médicale tibétaine au Mustang.

Ces objectifs sont en lien avec la rhétorique officielle de l'HAA qui repose sur l'idée du déclin de la médecine tibétaine au Népal et sur l'importance de la préservation de cet « art traditionnel ». Selon Craig, ce discours exprime que le déclin serait intervenu à partir de la fermeture de la frontière entre le Tibet et le Népal après 1959 qui aurait interrompu le commerce de plantes médicinales, ainsi que la circulation des savoirs entre *amchi*. De surcroît, l'introduction de cliniques biomédicales dans le Népal rural aurait eu des conséquences sur la pratique *amchi*, « offrant des visions alternatives de ce qu'est la guérison » (Craig, 2008 : 70). En conséquence, l'HAA souligne le caractère primordial de la préservation de la médecine tibétaine en tant que « connaissance indigène » et tradition faisant partie de la diversité culturelle du Népal. Elle fait également valoir le caractère écologique des pratiques de récolte des plantes médicinales par les *amchi*, bien que, comme le souligne Sienna Craig, peu de recherches ont été effectuées pour effectivement « prouver ou réfuter la durabilité de ces pratiques » (Craig, 2008 : 71). Le processus de professionnalisation passe aussi par l'octroi aux membres de l'HAA d'une carte d'identité, qui formalise l'identité *amchi*, et de certificats prouvant leur niveau de connaissance (Craig, 2008 : 75). Le certificat est octroyé à la suite de stages de perfectionnement d'un mois, attestant d'un certain niveau. L'objectif est d'améliorer la qualité de la médecine *amchi*, en séparant les médecins confirmés et les simples apprenants. Toutefois, ce certificat ne vaut rien en dehors du Népal, n'ayant pas obtenu la reconnaissance des institutions médicales tibétaines en exil, le Men-tsee-khang de Dharamsala et le Chakpori de Darjeeling (Craig, 2008 : 77-78). Par ses efforts, l'HAA est parvenue à obtenir un début de

reconnaissance de la part de l'Etat népalais, et notamment l'approbation d'un programme scolaire par le ministère de l'éducation.

Malgré les efforts de l'HAA, cette tentative de professionnalisation s'effectue de manière « partielle et fragmentée » (Craig, 2008 : 62). En effet, l'HAA, continue Sienna Craig, tente de créer une unité à partir de la diversité des parcours et des identités des *amchi* du Népal, qui appartiennent à diverses communautés ou traditions religieuses par exemple, ou encore qui ont acquis des connaissances médicales hétérogènes. Les *amchi* népalais ne parlent également pas toujours une langue commune, mais usent de dialectes régionaux. Ce qui vient néanmoins unifier les identités de ces praticiens en tant qu'*amchi* est le tibétain littéraire, qui doit être maîtrisé par tout médecin. La transmission de la maîtrise du tibétain littéraire pour les jeunes générations est ainsi une des priorités de l'HAA (Craig, 2008 : 66).

Un autre frein à la professionnalisation des *amchi* du Népal provient du positionnement de ces derniers et de leurs communautés au sein de l'Etat népalais. Ces communautés, déjà situées à la périphérie du territoire népalais, pâtiennent d'une certaine marginalisation historique du fait d'être non hindoues, dans un état-nation qui cherchait à ordonner sa population en castes et ethnies, définies par l'élite hindoue (Craig, 2008 : 64-65). Généralement désignées par le terme, à connotation péjorative, de *bhote*, « provenant du Tibet », et vues comme des populations « arriérées » des haute-montagnes, ces communautés furent aussi classifiées dans la catégorie « des buveurs d'alcool asservissables » dans le Muluki Ain de 1864 (cf. Chapitre 3). De plus, afin de conserver de « bonnes relations diplomatiques et commerciales avec la Chine », le Népal doit montrer sa collaboration aux Chinois en ce qui concerne la « 'question du Tibet' ». Il ne peut dès lors apparaître comme un promoteur de la culture tibétaine en légitimant ce qui est communément appelé la « médecine tibétaine ». De ce fait, les praticiens usent officiellement du terme « médecine *amchi* » plutôt que de celui de « médecine tibétaine » afin d'aider à la promotion de leur art auprès du Ministère de la santé (Craig, 2008 : 68-69).

6.4.2. LES VISIONS CRITIQUES DE CERTAINS *AMCHI* SUR L'HAA

De nombreux *amchi* provenant de régions isolées du Népal font partie ou ont fait partie de l'HAA. *Amchi* Nyima a également été membre mais a préféré se retirer. D'après lui, l'HAA ne consiste qu'en une succession de « meetings » mal organisés, pour lesquels on est prévenu seulement la veille. Nyima aimait l'idée de l'association de préserver la culture tibétaine mais pour lui il n'y a pas suffisamment de travail fourni. Une autre source de conflit, du temps de la présence de Nyima, concernait la création d'un programme scolaire –nécessaire à

la reconnaissance officielle de l'état – au sein duquel Nyima souhaitait incorporer l'étude du *Bumshi* des *bönpo*. L'idée a été refusée par l'HAA du fait que les *bönpo* ne représentaient qu'une minorité dans l'association.

Des critiques similaires ont été formulées par un *amchi* du monastère *bön* Triten Norbutse, à Katmandou. Je l'ai interrogé lors d'un bref séjour au Népal en avril 2017. C'est dans un contexte informel que nous avons pu discuter un soir, également avec un de ses amis. Le cadre informel délia sa langue et il m'avoua penser que les membres à la tête de l'HAA étaient égoïstes et que le président aurait utilisé l'argent dans sa totalité pour son projet d'école, celle de Lo Kunphen. D'après lui, les sponsors étrangers donnent de l'argent pour l'HAA mais cet argent part directement à Lo Kunphen et il n'y a pas de partage. Cela est, pour mon interlocuteur, un manque d'éducation moderne. Il considère que les membres haut-placés de l'association ont une manière de penser à l'ancienne, à savoir qu'ils souhaitent conserver une certaine hiérarchie entre les *amchi*. Pour lui, l'HAA ne souhaite pas que tout le monde soit sur un pied d'égalité et c'est pour cela qu'aujourd'hui elle ne dispenserait plus de certificats pour les *amchi*. L'HAA dispensait, en effet, depuis 2002, des enseignements et organisait des examens donnant accès à un certificat (Craig, 2008 : 77).

Son ami m'expliqua, à une autre occasion lors de ce même séjour, que l'HAA n'aurait en réalité aucun intérêt à obtenir la reconnaissance de l'Etat car cela engendrerait l'octroi de certificats aux nouveaux *amchi* et dévaloriserait les *amchi* descendants de lignées souhaitant garder leur légitimité et ne pouvant faire preuve d'aucune formation formelle.

Je m'enquière également auprès d'*amchi* Samten de Geling de sa vision de l'HAA. Je lui demande s'il pense que les actions de l'HAA ont permis d'aider les *amchi* à avoir du travail, ce à quoi il répond, lui aussi, qu'elle a surtout été utile pour construire l'école Lo Khunphen, à Lo Monthang. Toutefois, il explique avoir fait partie de l'HAA, ce qui lui a permis d'obtenir un certificat qui prouve qu'il a fait des études. Il a appris le *Tantra final*, ou *Chimagyü* (tib. *Phyi ma rgyud*) avec l'HAA. L'HAA a en effet produit, pour ses formations, un livre condensé du *Chimagyü*. Généralement l'assimilation du *Tantra final* requiert une année de mémorisation, mais lors des formations, les praticiens n'avaient qu'un mois pour se le « remémorer » avant de passer un examen écrit et oral et d'obtenir un certificat signé par le président de l'HAA et le ministère de la santé népalais. Ce certificat permet de donner une « image unifiée et standardisée » de la médecine tibétaine au Népal, et d'obtenir une certaine reconnaissance officielle du gouvernement népalais (Craig, 2008 : 77-78). L'*amchi* de Geling a obtenu un certificat équivalent au grade de *durampa*. Il trouve qu'il est utile d'avoir le certificat, sinon les gens ne lui font pas confiance car ils ne savent pas s'il est réellement un *amchi*.

En parallèle des actions de l'HAA, la création récente (2016) du Sowa Rigpa International College à Bodnath, constitue une nouvelle étape vers une reconnaissance officielle de la médecine tibétaine au Népal.

6.4.3. LE SOWA RIGPA INTERNATIONAL COLLEGE

Le nouveau Sowa Rigpa International College a été fondé par le Sorig Institut, lui-même créé en 2008 par le Dr. Nida Chenagtsang, un *amchi* et *ngakpa* originaire du nord-est du Tibet et très implanté sur la scène internationale. Le Sorig Institut est une branche de l'International Academy of Traditional Tibetan Medicine (IATTM), fondée en 2006 (Craig et Gerke, 2016 : 110-11). Le Sowa Rigpa College est administré par le Sorig Khang International Nepal (SKIN) et soutenu, pour la récolte de fonds, par la Ngakmang Foundation et le Sorig Khang Singapour.

Selon *amchi* Namgyal (cf. *supra*), membre de l'équipe du Sowa Rigpa College, après de longs pourparlers, l'école a obtenu la reconnaissance du Ministry of Health and Population. Elle est également accréditée par l'université bouddhique de Lumbini, au Népal, et a établi la durée de son cursus et les périodes d'examens en fonction de celles de l'université. Le Sowa Rigpa College propose ainsi un cursus de cinq ans et six mois (quatre ans et demi de cours et un an de stage pratique) donnant accès à un *Bachelor of sowa rigpa and surgery degree* en médecine tibétaine, équivalent au niveau de *kachupa*. En contraste avec les autres écoles de médecine tibétaine non officielles au Népal, l'entrée dans le programme exige d'avoir passé la classe 12. Il est également important d'être doté d'un bon niveau de tibétain et d'anglais, puisque les cours et les examens utilisent ces langues. D'après Namgyal, l'emploi du seul tibétain n'était pas envisageable car ce n'est pas une langue que maîtrisent les membres du ministère et de l'université. L'école, en plus d'être ouverte aux népalais, aux réfugiés tibétains et aux citoyens de l'ASACR (l'Association sud-asiatique pour la coopération régionale regroupant les Bhoutanais, les Sri lankais, les Indiens, les Afghans, les Pakistanais, les Bangladais et les Maldiviens), est accessible aux Occidentaux, sous réserve qu'ils aient un bon niveau de tibétain. L'objectif est donc d'allier étudiants internationaux et étudiants himalayens dans un cursus en neuf semestres qui mêle médecine tibétaine, pratiques bouddhiques et bases biomédicales, avec des cours tels que *Essentials of Buddhism*, *Sorig Anatomy and Physiology*, *Modern Anatomy and Physiology*, *Basic Western Medical Pathology*, *Materia Medica*, *Diseases of the Three Humors and Internal Disorders*, *Health Counseling and Compassionate-Care*, *Psychology and Spirit Provocations*, etc. (sorigcollege.org, 2021).

Pour les populations du Népal, le coût de l'école étant relativement élevé – 899 dollars de frais annuels¹⁶³, 192 dollars de frais d'inscription et 1 650 dollars de nourriture et de logement – une recherche active de sponsors a été lancée. Une des difficultés concerne le manque de parrains pouvant subvenir aux besoins d'un étudiant sur la totalité de ses années d'études. Il est fréquent qu'un sponsor cesse sa donation après quelques mois ou années et qu'il faille partir à la recherche de nouveaux donateurs. Puisqu'il vit aujourd'hui en France, c'est une des questions dont s'est occupé *amchi* Namgyal à l'été 2020.

Namgyal a décidé de s'investir dans la création du Sowa Rigpa College en pensant aux générations futures. Pour lui, confia-t-il, il est déjà trop tard. Il ne souhaite pas que les prochains *amchi* népalais vivent la même situation instable que lui et ses pairs ont vécue. Selon lui, il est préférable d'avoir un certificat reconnu par l'Etat afin d'obtenir un emploi plus facilement dans une clinique. Les *amchi* sortant de l'école pourront également prouver grâce au diplôme officiel qu'ils sont réellement des *amchi*. Le diplôme de Namgyal a en effet moins de valeur puisqu'il n'est pas officiel. Il ne sera alors reconnu comme *amchi* que sur la base de l'efficacité de sa pratique. Au fond, dit-il, les certificats officiels et non officiels ont la même valeur, simplement les portes s'ouvriront plus facilement pour les jeunes diplômés du Sowa Rigpa College. Certains *amchi* népalais sont toutefois sceptiques face à l'ouverture de cette nouvelle école, qui semble élitiste. De plus, selon un *amchi* interrogé par Sienna Craig, établir un programme à destination d'étudiants étrangers ne résultera qu'en de maigres bénéfices pour les *amchi* du Népal. Cela n'aidera pas à obtenir un soutien des étudiants népalais par le ministère de la santé ou à leur permettre de trouver un travail dans le système de santé gouvernemental (Craig et Gerke, 2016 : 113).

6.5. Analyses et synthèse

Les *amchi* : itinéraires, opportunités et contraintes

Les parcours d'*amchi* du Népal évoquées dans ce chapitre ne sont pas linéaires et dépendent fortement des possibilités et contraintes qu'offrent l'environnement. Depuis les années 1990, les opportunités sont plus nombreuses puisque plusieurs écoles de médecine tibétaine ont ouvert leurs portes au Népal. Actuellement deux types de structures formelles co-existent : 1) les écoles non reconnues par le gouvernement et soutenues par des ONG, 2) les écoles bénéficiant d'un début de reconnaissance de l'Etat ou d'un statut officiel.

¹⁶³ Pour les étudiants de l'ASACR, les frais annuels s'élèvent à 1 168 dollars, et pour les étudiants internationaux, à 1 476 dollars.

Bien qu'aucune des écoles appartenant à la première catégorie ne bénéficient d'une reconnaissance officielle, elles offrent malgré tout différents degrés de légitimité et ne donnent pas accès aux mêmes opportunités professionnelles. Ainsi, l'école de Dzar, non diplômante, a constitué pour Samten un tremplin pour obtenir des contacts avec des *amchi* compétents, mais aussi pour compléter et perfectionner sa connaissance de la médecine tibétaine déjà acquise avec son père et quelques mois passés à la faculté de médecine à Sarnath. Elle a également été un tremplin pour les quelques élèves ayant intégré l'école à Sarnath à la suite de leurs études à Dzar. Elle n'offre toutefois pas la même légitimité que l'école de Dhorpatan par exemple, où Nyima a suivi son enseignement. Nyima est en effet considéré par Samten comme un *amchi* très compétent qui, grâce à son niveau élevé de connaissances, a l'opportunité de voyager à l'étranger, ce qui est exclu pour Samten. Néanmoins, Samten qui est un *amchi* d'une lignée héréditaire, a facilement pu s'intégrer comme médecin dans son village d'origine. La tradition excluant toutefois de fixer un prix à ses consultations et poudre médicinales, il a en parallèle développé une autre activité rémunératrice et est devenu manager d'une *guest-house*, afin de subvenir à ses besoins. Ngawang, issu d'une famille d'agriculteurs, a saisi, pour sa part, l'opportunité de devenir *amchi* lorsqu'une école ouvrit dans sa région. Il a reçu un enseignement partiel du *Gyüshi* dans cette structure qui dut par la suite fermer ses portes. À la sortie de l'école, il lui a seulement été possible, grâce à son diplôme, de circuler dans le réseau d'ONG ou de cliniques privées du Népal, ce qui a aussi été le cas d'*amchi* Namgyal. Néanmoins, ce dernier a reçu un enseignement complet du *Gyüshi* lors de sa formation et a bénéficié d'une pratique plus importante, puisqu'avant d'entrer à l'école du monastère Thrangu Tashi Choe-ling, il avait déjà acquis des connaissances de manière plutôt non formelle auprès d'un maître du monastère de Chusang et pratiqué dans une clinique de Bodnath. À la suite de ses années d'études, il compléta son savoir par l'apprentissage de la confection de médicaments tibétains. Cette dernière activité lui a permis de ne pas simplement dépendre d'opportunités professionnelles offertes par les ONG ou les cliniques privées, mais de développer son propre commerce de pilules en parallèle de sa circulation dans ces structures. Pour Samten et Namgyal, l'HAA a joué un rôle compensatoire à certaines étapes de leur parcours. Elle est venue pallier le manque de diplôme de Samten, en lui apportant un complément de formation, mais offrit aussi une opportunité professionnelle à Namgyal, lorsqu'il intégra une de leurs cliniques à la suite de ses études.

Le rapport à l'Etat népalais et au monde globalisé

Bien que reconnue comme existant au Népal, la médecine tibétaine évolua en marge de l'Etat jusque récemment. En conséquence, les écoles non officielles, qui dépendent des financements de donateurs, ont un caractère plus instable que celles ayant obtenu une certaine reconnaissance de l'Etat. L'école du monastère de Thubten Choling à Solukhumbu n'est en effet pas parvenue à rester ouverte après le décès de Trülshik Rinpoche. Elle ferma ses portes à la fin des études du premier groupe d'étudiants en médecine en 2012, transformant les locaux neufs de l'école en une clinique médicale alliant médecine tibétaine et biomédecine. L'école de Dzar a, quant à elle, changé son objectif initial qui consistait en une formation en science médicale tibétaine en vue de l'intégration d'une école *amchi* en Inde. Bien que ce soit encore une possibilité pour certains élèves choisissant cette voie, l'école a choisi de se focaliser avant tout sur une éducation élémentaire de qualité. De surcroît, en 2015, aucun élève ne souhaitait s'orienter vers le métier d'*amchi*, optant tous pour la seconde option offerte par l'école, à savoir peintre de *tangka*.

Bien qu'elles dépendent aussi en partie de financements d'ONG et de donateurs privés, il semble qu'une stabilité plus importante caractérise les deux écoles qui ont pu bénéficier d'une reconnaissance de l'Etat népalais. Elles peuvent du moins permettre aux jeunes diplômés d'obtenir plus facilement des postes rémunérés dans le cadre du système de santé publique.

Grâce à la création et aux actions de l'HAA, ainsi qu'à son discours de préservation de l'art traditionnel médical, un processus de reconnaissance des *amchi* népalais a en effet pu s'enclencher et un programme scolaire a pu être validé par le Council of Technical Education and Vocational Training (CTEVT), pour l'obtention des deux degrés inférieurs du système médical tibétain, le *kanjenpa* et le *durampa*, dans une seule école au Népal, celle de Lo Kunphen. Néanmoins, les degrés de *kanjenpa* et de *durampa* n'équivalent pas au niveau de *kachupa* généralement octroyé par les écoles non officielles, qui est le niveau minimum à atteindre pour être considéré comme un *amchi* compétent. Le Sowa Rigpa College, qui donne accès au degré de *kachupa* reconnu par le gouvernement népalais, est donc à ce jour la seule école au Népal pouvant former officiellement des *amchi*. Pour l'instant, le premier groupe d'étudiants n'est pas encore sorti de l'école et il n'est pas possible de savoir dans quelle mesure ces *amchi* seront intégrés dans le secteur de santé public du Népal.

La formalisation du savoir médical tibétain, qui va conjointement avec les aspirations à l'officialisation, est de plus en plus importante et entraîne une redéfinition des valeurs qui sous-tendent la pratique de la médecine *amchi*, notamment en termes de professionnalisation

de la pratique, de rapport à l'argent, au biomédical et au religieux. La dimension formelle de la transmission implique en effet un « processus de rationalisation et de biomédicalisation de la médecine tibétaine, entraînant des transformations de nature pratique, idéologique et épistémologique » (Pordié, 2003 : 41). Comme le précise Pordié pour le Ladakh, la biomédicalisation de la médecine tibétaine signifie avant tout l'émergence d'une « idéologie biomédicale » – à savoir un système d'idées, une philosophie du monde et de la vie – « qui se répand dans le système médical tibétain » (Pordié, 2003 : 41). Il ne s'agit toutefois pas d'une politique d'intégration des deux modèles médicaux comme cela tend à être le cas pour la République autonome du Tibet (cf. Chapitre 1). Au Népal, le rapport de la médecine tibétaine au biomédical consiste souvent en une appropriation. Certains outils diagnostiques biomédicaux sont ainsi utilisés par de nombreux *amchi*, notamment ceux ayant bénéficié d'un apprentissage avec une dimension formelle. Ngawang mais aussi Nyima font ainsi usage du tensiomètre et parfois du stéthoscope lors de leurs consultations. Dans ce cas, l'emploi de certains instruments biomédicaux se fait au profit de la médecine tibétaine. Le stéthoscope est employé pour mieux sentir le pouls du patient au niveau de l'artère radiale et le tensiomètre pour évaluer plus précisément la pression artérielle. Il s'agit alors d'une *appropriation sélective* d'éléments appartenant au système biomédical, au détriment d'autres éléments, réinterprétés pour servir dans le cadre du système médical tibétain. Néanmoins, avec l'officialisation de la médecine tibétaine, un lien plus étroit au biomédical se dessine.

Dans le cas du Sowa Rigpa College, une partie de l'enseignement, validé par le ministère de la santé, est biomédical et répond à certaines exigences gouvernementales, la biomédecine étant le modèle médical dominant au Népal depuis les années 1960. Ceci permet également d'obtenir une certaine légitimité conformément à l'orientation prise par le Men-tsee-khang de Dharamsala qui fait autorité. Ce dernier propose lui aussi certains cours de biomédecine dans son cursus, ainsi qu'un centre de recherche qui s'attache à prouver l'efficacité de la médecine tibétaine dans les cadres de la science biomédicale. De manière concomitante, le Sowa Rigpa College, comme le Men-tsee-khang, élaborent un discours identitaire de préservation et de continuité de la médecine tibétaine traditionnelle, qui lui assure une légitimité internationale et attire les tenants de l'aide internationale (donations, sponsors, etc.). Ce discours identitaire implique aussi une mise en avant du lien au bouddhisme tibétain, très clairement exprimé dans l'affiliation du Sowa Rigpa College à l'université d'études bouddhiques de Lumbini, afin de satisfaire une partie de la population occidentale orientée vers la spiritualité orientale (Kloos, 2011b : 15).

Les cadres de transmission à dimension formelle

Il est possible d'observer les mutations qu'engendrent les cadres de transmission à dimension formelle en considérant leur lien au religieux, leur rapport à un modèle de transmission de maître à disciple et le rapport à la localité qu'ils suscitent.

UN RETRAIT DU RELIGIEUX

Le processus de rationalisation de la médecine implique une « interpolation de la médecine tibétaine dans une logique bio-scientifique » qui entraîne un reflux des aspects religieux et rituels de l'enseignement et de la pratique médicales tibétaines, sans pour autant les abandonner (Pordié, 2003 : 41). En effet, la formalisation de la médecine tibétaine suscite un éloignement plus important entre médecine et rituel, alors que cette approche conjointe est plus intégrative dans les transmissions non formelles (cf. Chapitre 3). L'importance de l'éthique de la pratique médicale tibétaine est toujours transmise aux étudiants, mais le développement de pratiques religieuses plus approfondies (retraites, rituels, etc.) est désormais une « activité extra-médicale », à la discrétion de chacun (Pordié, 2003 : 47). Une distinction se crée entre enseignements bouddhiques théoriques et pratiques religieuses concrètes. Ngawang a ainsi développé une pratique religieuse à travers des retraites méditatives *avant* son entrée à l'école de médecine. Namgyal fit, quant à lui, un mois de retraite *après* son cursus scolaire. Samten, en contraste, souligna l'importance de l'alliance entre médecine et rituel et pratique dans les deux sphères thérapeutiques. Cependant, ce rapprochement s'est élaboré à travers la transmission non formelle de la médecine et des rituels qu'il reçut de son père, et non dans le cadre formel de l'école de Dzar. Le Sowa Rigpa College, qui n'exclut pas le lien de la médecine tibétaine au bouddhisme dans son enseignement, ne propose toutefois aucun cours concernant la conduite effective de rituels, considérée comme appartenant au domaine des spécialistes *ngakpa*. Pour Pordié, le retrait du rituel dans les cadres de transmission à dimension formelle s'explique par la tendance des professeurs à donner un caractère plus scientifique à leur pratique « en supprimant ce qui ne correspond pas à leur vision de la 'modernité' » (Pordié, 2003 : 47).

LE RAPPORT A LA LIGNEE

Les écoles non officielles à dimension formelle basent en partie leur enseignement sur un modèle traditionnel qui rappelle un cadre de transmission non formel de maître à disciple. La formation de Samten à l'école de Dzar fut en effet ancrée dans la pratique, avec un maître

principal, *amchi soma* Namgyal, et un second enseignant, Nyima, et pour seuls textes accessibles, ceux des enseignants. Ngawang n'avait qu'un seul professeur, très souvent pris par d'autres activités, ne pouvant pas toujours assurer le seul enseignement de la médecine. Namgyal apprit lui aussi avec un maître qui gérait en même temps une clinique et ne pouvait enseigner qu'une heure par jour. Dans ces circonstances, le maître n'est pas réellement choisi par le disciple mais « imposé » par la structure formelle existante, en contraste avec un cadre de transmission de maître à disciple (Pordié, 2011 : 46). En revanche, le cadre de transmission de père en fils impose lui aussi son maître à l'apprenant.

En contraste avec les écoles non reconnues, le modèle d'enseignement des écoles officielles s'éloigne du cadre de transmission de maître à disciple, puisqu'il n'intègre plus d'activités connexes à la pratique médicale, comme cela peut être le cas des écoles de médecine non officielles, et pose sa priorité sur l'enseignement médical. Par ailleurs, il impose plusieurs professeurs aux étudiants. Cela implique la mise en place d'une relation nouvelle entre professeurs et apprenants. C'est ce qu'observe Laurent Pordié à propos de l'Institut central d'études bouddhiques au Ladakh où, explique-t-il, les étudiants voient leur enseignant comme un professeur d'une technique médicale particulière sans exercer envers lui une gratitude de nature morale (Pordié, 2003 : 46-47), qui est patente dans une relation de maître à disciple ou de père en fils.

UN ELOIGNEMENT DE LA LOCALITE

En plus d'un éloignement du religieux et du modèle de transmission non formel, les structures à dimension formelle peuvent induire une distanciation plus importante avec la localité, notamment en ce qui concerne les pratiques formelles qui s'ensuivent. Ainsi, Ngawang, qui a étudié dans une école de sa région, puis a effectué ses stages à Katmandou, a, par la suite, exercé à Dzar, puis dans le sud du Népal, avant de revenir dans la capitale. De manière similaire, les étudiants de l'école de Dzar ayant pu intégrer l'école de Sarnath ne souhaitent pas revenir pratiquer au village. Seul Samten pratique aujourd'hui dans son village d'origine, ce qui peut s'expliquer par deux raisons : 1) un parcours non linéaire qui fit qu'il n'obtint pas le degré de *kachupa*, souvent nécessaire pour être reconnu comme un *amchi* compétent, et 2) son appartenance à une lignée médicale qui fit qu'il reçut, en plus de son apprentissage à dimension formelle dans une école, un apprentissage à dimension non formelle avec son père, intégré à la vie sociale de son village.

L'éloignement observé d'avec la localité d'origine contraste avec les objectifs, souvent affichés par les écoles financées par des ONG, de préservation du savoir *amchi* dans la région.

Cet aspect peut s'expliquer par la volonté de professionnalisation que véhicule un cadre de transmission formel et du peu d'opportunités qu'offrent les villages himalayens (cf. Chapitre 7). Aline Mercan l'a également observé sur son terrain dans le district de Nangqian de la province du Qinghaï. Elle souligne que les « zones rurales font l'objet d'une désaffection de la part des praticiens qui préfèrent un exercice plus lucratif et plus confortable en ville » (Mercan, 2006 : 27).

Il est possible qu'un éloignement encore plus important puisse s'observer avec l'officiel Sowa Rigpa College. Les *amchi* sortant pourraient chercher à exercer dans les pays occidentaux. Cette dernière option est envisageable au vu de l'importance donnée à la langue anglaise dans l'apprentissage et de l'implantation internationale des organismes fondateurs et partenaires du Sowa Rigpa College.

Fractionnement et spécialisation

A travers les parcours des *amchi* évoqués, on constate que le développement des écoles à dimension formelle entraîne un fractionnement des activités thérapeutiques et une spécialisation des *amchi* sur certains aspects de la pratique¹⁶⁴. J'ai déjà indiqué le reflux d'une partie du religieux à la discrétion de l'apprenant, ce qui suscite, dans le cadre d'apprentissage à dimension formelle, une concentration sur les aspects considérés médicaux. La pratique médicale, elle-même, se voit fractionnée. On constate en effet une séparation plus forte entre apprentissage théorique et pratique, puisque la plupart des formations en structures formelles consistent en quatre ans d'enseignement principalement théorique, puis un an ou deux ans de stage pratique, s'accordant sur le modèle du Men-tsee-khang de Dharamsala ou du Chakpori de Darjeeling. L'idée d'un fractionnement apparaît clairement dans les propos de Samten qui indique que les *amchi* n'ayant appris la médecine que dans un cadre formel, ne sont pas capables, ou ne souhaitent pas, produire leurs pilules eux-mêmes. Lui, les confectionne car il a reçu cet enseignement de son père. Martin Saxer et Aline Mercan notent également, en Chine, une augmentation de l'écart entre pratique médicale et production de pilules, suscitée par le processus de commercialisation et par extension de conditionnement des médicaments tibétains (Mercan, 2006 : 33-34 ; Saxer, 2013 : 175). Sienna Craig indique également une tendance au fractionnement entre pharmacologie et pratique clinique dans le cadre de l'enseignement du Mentsikhang de Lhasa (Craig, 2007 : 136). Dans une perspective similaire, il semble que la

¹⁶⁴ Il ne s'agit pas toutefois de nier toute spécialisation des *amchi* ayant reçu une transmission en lignée. Nombre d'entre eux pouvaient en effet avoir un domaine d'expertise : la préparation spécifique d'un remède ou la technique de moxibustion par exemple.

formalisation, et surtout l'officialisation, de la pratique médicale tibétaine au Népal entraîne aussi une séparation entre pratique médicale et production de médicaments. Bien que dans certains cas le modèle d'enseignement à caractère formel continue de former les étudiants à la fabrication de pilules, il induit, de manière tacite, une valeur de séparation entre pratique médicale et production de médicaments, que l'on ne retrouve pas dans les cadres de transmission à dimension non formelle. Ngawang préfère ainsi acheter ses pilules plutôt que de les confectionner. Namgyal, pour sa part, eut l'opportunité d'acquérir la connaissance de production de médicaments, bien qu'elle fût dissociée de son apprentissage. Il en fit alors un commerce qui illustre un début de séparation entre sphère de pratique et sphère de production. Notons que la chaîne opératoire de production de médicaments peut elle-même se fractionner et donner lieu à une distribution des savoirs. Ainsi, Namgyal ne maîtrise pas la cueillette des plantes médicinales et est obligé de passer par l'achat des plantes sur les marchés de Katmandou. La transmission et la pratique de la médecine tibétaine en milieu urbain, qui ne permet pas à l'*amchi* une cueillette aisée des herbes médicinales, joue également un rôle dans cette fragmentation et cette distribution des savoirs.

En résumé, dans le contexte népalais, les structures formelles non officielles qui se sont ouvertes dans les régions himalayennes et à Bodnath ont donné accès à de nouvelles opportunités et sont venues redéfinir le parcours initial de certains villageois et réfugiés tibétains. Néanmoins, la médecine tibétaine s'est principalement construite en marge de l'Etat et c'est pourquoi elle apparaît si disparate. Les *amchi* doivent alors compter sur leur propre pragmatisme et adopter une *praxis* associant opportunités, inclinations et stratégies pour leur formation et pour se faire une place dans le monde professionnel. La création du Sowa Rigpa College est toutefois une première étape vers une sortie de la zone périphérique dans laquelle la médecine tibétaine s'est trouvée jusqu'alors.

Les cadres de transmission à dimension formelle ont induit une dynamique d'éclatement du milieu intégré, qui est celui des transmissions non formelles, et mené à une fragmentation et une spécialisation de certains aspects de la pratique médicale : une séparation plus forte avec la sphère religieuse, avec la localité, mais aussi entre théorie et pratique, et activité médicale et production de médicaments. L'officialisation de la médecine tibétaine au Népal vient accentuer cette fragmentation à travers la nécessité de répondre de manière plus affirmée aux exigences de l'Etat et à l'idéologie biomédicale dominante.

Je l'ai évoqué, les cadres de transmission à dimension formelle viennent participer à la redéfinition des pratiques et de certaines valeurs. Je propose alors d'analyser de manière plus focalisée et détaillée les évolutions des transmissions et des pratiques de la médecine tibétaine

– et notamment les mutations du rôle social de l'*amchi*, de son rapport à l'argent et au rituel – en opérant une comparaison entre la vie et les pratiques de Yuthok et celles de son fils aîné Nyima, tout en y incluant les données du présent chapitre.

Chapitre 7 - Analyse des évolutions des transmissions et des pratiques de la médecine tibétaine au Népal

Les chapitres précédents ont traité des pratiques médicales non formelles de Yuthok, des pratiques hybrides d'*amchi* Nyima, ainsi que des transmissions et des pratiques du savoir médical tibétain en cadre formel. Dans le présent chapitre, je me focaliserai sur l'environnement familial de Nyima à Dzar, afin de comprendre plus précisément les logiques de transmissions de Nyima et de son père Yuthok, et les pratiques médicales qui s'ensuivent. Nyima est en effet le neuvième descendant d'une lignée d'*amchi* et de spécialistes religieux, *ngakpa*. L'appartenance à une lignée d'*amchi* est aujourd'hui encore très valorisée et la tradition implique que le père enseigne ses savoirs et ses pratiques médicales et rituelles à son fils aîné, dans un cadre de transmission à dimension non formelle. Pourtant, Nyima a choisi de bénéficier d'une transmission plus formalisée du savoir médical tibétain dans une école au Népal.

Il est intéressant de noter ici qu'il existe une certaine continuité entre ces modes de transmission, en termes de contenu et de méthodes d'apprentissage par mémorisation (tib. *blo 'dzin*). La mémorisation joue en effet un rôle primordial dans les formes d'éducation des systèmes médicaux asiatiques, et notamment dans le système médical tibétain. Il n'est pas rare que lors d'un entretien, l'*amchi* interviewé, peu importe le style d'apprentissage dont il a bénéficié, se mette à réciter un extrait du texte médical principal, les *Quatre Tantra*, appris au cours de sa formation. La récitation du texte versifié en phrases de neuf syllabes est toujours rythmée et mélodique, avec une rapidité qui révèle le caractère automatique de la récitation. Lors de l'apprentissage, les élèves répètent en effet les phrases en boucle, à voix haute et de manière mélodieuse, imprimant les phrases de façon « indélébile » dans leur mémoire (Millard, 2002 : 80). Réciter un texte à voix haute et de manière rythmique aide en effet à le faire pénétrer dans l'esprit (Dreyfus, 2003 : 88).

Le travail de mémorisation d'un extrait du texte s'effectue toujours en amont des explications orales données sur cet extrait par le maître. Il s'établit ainsi une distinction entre mémoire et connaissance, l'élève pouvant difficilement comprendre ce qu'il a mémorisé avant les explications du maître, et ce d'autant plus que le texte, par sa structure versifiée, manque parfois d'explications détaillées. Il n'expose pas la totalité de la connaissance médicale tibétaine et requiert alors un commentaire oral (Millard, 2002 : 83). De façon plus générale, le modèle culturel éducatif tibétain place, à l'image des méthodes d'apprentissage de la médecine tibétaine, la mémorisation des textes en amont des explications qui en sont données. Il en

va ainsi des écoles dialectiques (tib. *mtshan nyid*)¹⁶⁵ des traditions *gelukpa* et *bön*, où les moines doivent mémoriser de grandes quantités de textes et où les explications suivent la mémorisation (Millard, 2002 : 85).

Dreyfus explique, en ce qui concerne la mémorisation de textes par les moines bouddhistes, que la « mémorisation sonore sans correspondance avec une association sémantique, est une bonne manière d'inscrire un texte durablement dans l'esprit ». De plus, mémoriser un texte sans le comprendre permettrait de l'intégrer plus efficacement, par rapport à un apprentissage où l'élève saisit la totalité du sens de ce qu'il mémorise. En effet, mémoriser sans comprendre la signification du texte est plus difficile et demande plus de répétitions, ce qui crée un nombre important de connections neuronales. En outre, la mémorisation d'un texte sans accès à sa signification permet de l'ancrer dans une sorte de mémoire implicite. L'artificialité de son inscription évite qu'il soit sujet à une reconstruction, comme peut l'être un texte mémorisé dont la signification est connue. Dans un tel cas, c'est la mémoire sémantique, moins stable, qui entre en jeu (Dreyfus, 2003 : 93-95). Pour les Tibétains, la mémorisation est primordiale, car la connaissance doit être « accessible immédiatement et non simplement disponible ». Le professeur ne doit pas avoir seulement la capacité d'extraire les informations des textes mais doit les maîtriser activement. Lorsque les textes sont intégrés, « leur signification profonde devient plus claire et la connaissance qu'ils portent devient plus active et utile » (Dreyfus, 2003 : 92). Toujours selon Dreyfus, la mémorisation est souvent focalisée sur un texte central, comme le *Gyüshi*, plus que sur ses commentaires. Le texte central, une fois mémorisé, fournit la structure à partir de laquelle la connaissance s'organise et s'enregistre (Dreyfus, 2003 : 91).

Malgré une certaine forme de continuité des méthodes de mémorisation d'un type de transmission à l'autre, le contexte d'apprentissage joue un rôle dans la redéfinition des pratiques médicales et rituelles de l'*amchi*. C'est pourquoi, je propose, dans ce qui suit, d'exposer les récits de vie de chaque membre de la maisonnée de Nyima, ainsi que leurs propos sur leurs ancêtres, afin de resituer les transmissions et les pratiques *amchi* dans un contexte familial plus global. Il s'agit également de retracer les logiques de parcours médicaux, et notamment la forte mutation qui eut lieu, de la génération de Yuthok à Nyima, dans la manière de transmettre le savoir médical tibétain, à savoir le passage d'un mode de transmission dans une lignée de père en fils à un mode de transmission plus formalisé dans une école, sans oublier les phénomènes d'hybridations qui résultent de la combinaison de ces deux modes de

¹⁶⁵ La tradition *bönpo*, comme la tradition *gelukpa*, proposent en effet des écoles de dialectique dans lesquelles les moines suivent un long parcours d'enseignements de 13 ans menant au titre de Geshe.

transmission. Une fois les récits de vie exposés, les analyses subséquentes mettent en lumière l'importance du contexte de transmission dans l'apprentissage et les pratiques ultérieures de l'*amchi*. Le propos est également éclairé des données exposées au chapitre précédent sur les logiques de transmissions et de pratiques à dimension formelle. Nous nous arrêterons ainsi sur le rôle que joue un cadre de transmission dans la définition du rôle social de l'*amchi* et dans l'acquisition d'une éthique sociale, et en conséquence sur les mutations que peut entraîner un type de transmission plus formalisé. J'évoquerai ainsi les évolutions de la nature des rétributions de l'*amchi* pour ses services, normalement sous-tendue par des valeurs de compassion et d'altruisme. J'aborderai ensuite les mutations du rôle social de l'*amchi*, qui le poussent à une volonté de professionnalisation de son activité, avant d'examiner le relatif désintérêt de Nyima pour la pratique rituelle telle qu'effectuée par son père.

7.1. Le recueil des récits de vie croisés de la famille d'*amchi* Nyima

Les longues journées passées auprès des membres de la famille de Nyima m'ont donné accès à de foisonnants détails de contexte qui viennent définir les logiques des parcours des *amchi*, les conditions et les évolutions de leurs pratiques médicales en lien avec l'environnement familial, ainsi que leurs difficultés, stratégies, adaptations et ajustements. Afin de rendre compte de ces détails, l'approche biographique est une méthode pertinente car elle permet de saisir « *un segment de réalité sociale-historique* ». Le recours aux récits de vie n'a pas pour objectif de « comprendre le fonctionnement interne d'un *individu* donné », mais « d'*extraire* » à partir des expériences de ceux qui vivent au sein du monde social en question, « des informations, des descriptions, des pistes à suivre qui aideront à en comprendre le fonctionnement et les dynamiques internes » (Bertaux, 2010 : 47). Pour Bertaux, il y a récit de vie à partir du moment où quelqu'un raconte un segment de son vécu, sortant ainsi d'une vision totalisante de la narration de soi (Bertaux, 2010 : 35). Bien sûr, le récit est « une narration de ce qui est mémoire de faits du passé, souvenirs d'impressions et d'émotions (...), une histoire faite d'archives de la mémoire qui deviennent la base d'une construction » (Filloux, 2005 : 4). En ce sens, on ne peut pas savoir si les souvenirs réactivés sont fictions ou réalités car il s'agit du recueil de la « réalité subjective » du narrateur qui « réajuste sans cesse l'image qu'il a de lui-même » et le récit devient une « légende de soi » qui est plus ou moins fidèle à la réalité (Ferry, 2005 : 164). Néanmoins, les moments partagés avec les membres de la famille de Nyima et les discussions informelles au cours desquelles mes interlocuteurs se livrèrent, seuls ou à plusieurs, sur tel ou tel aspect de leur vécu personnel et collectif, m'ont donné accès à de riches informations concernant le contexte du développement de la pratique de la médecine

tibétaine. Et, la récolte au fil de l'eau de récits de vie croisés au sein de la même famille m' a permis « d'isoler un noyau *commun* aux expériences » (Bertaux, 2010 : 40). L'approche biographique donne en effet accès à des « observations empiriques précises », notamment sur « les processus de reproductions et de transmissions » (Delcroix, 1995 ; Bertaux et Bertaux-Wiame, 1988), sujets qui sont au cœur de ce travail. L'intérêt de cette approche, qui permet de décroiser les champs thématiques des sciences sociales, est particulièrement fort en anthropologie car lorsqu'une personne se raconte, elle relie toutes les sphères de la vie (Collet et Veith, 2013 : 38).

L'objectif dans les pages qui suivent n'est pas d'approfondir toutes les thématiques rencontrées, mais de constituer une approche ethnographique qui permette d'analyser les processus qui sous-tendent la condition d'*amchi* pour donner à comprendre des moments et des évolutions de la pratique médicale tibétaine au Mustang. Comme le soulignent Bertaux et Bertaux-Wiame, « tout cas particulier présente une dimension 'générale' » et « toute histoire de famille, n'est unique qu'en partie ». Les auteurs ajoutent que « le 'général' n'est pas réservé aux grands nombres, il est aussi à découvrir dans les cas particuliers » (Bertaux et Bertaux-Wiame, 1988 : 9), révélant le potentiel de généralité qui repose dans une histoire de famille particulière.

Pour effectuer ce travail et en faciliter la lecture, il a été nécessaire de combiner les témoignages, en particulier d'interlocuteurs de différentes générations. C'est une manière de saisir « les dynamiques familiales » et de comprendre, au sein de la famille, quels sont « les intérêts communs, mais aussi les objectifs et les priorités individuels » (Delcroix, 1995 : 62). Chaque vécu raconté est personnel, et ne peut donc pas éclairer à lui seul la totalité de l'histoire familiale. Néanmoins, la mise en perspective d'un récit avec les autres vécus contribue à l'éclairage global de la situation étudiée, en particulier des détails des innovations à l'œuvre dans les transmissions et les pratiques de la médecine tibétaine au Mustang.

Dans les propos suivants, je reprends le vécu personnel raconté, chacun à sa façon, par les membres de la maisonnée : *amchi* Yuthok et son frère cadet Namkha, qui ont tous deux dans un mariage polyandre, épousé Mentok ; leurs enfants *amchi* Nyima et le cadet Dawa, ainsi que l'épouse de Nyima, Kunga. Cependant, je voudrais souligner qu'*ipi* Mentok, la mère de Nyima, n'a que très peu confié d'éléments sur son passé, à l'image de plusieurs femmes âgées du village. Le questionnement sur leurs vies passées amenait très souvent la même réponse : « la vie était très difficile » (dz. *dugpo dug*), réponse qui embrayait sur une question à mon égard, nous ramenant au temps présent : « et toi, chez toi, il y a combien de maison ? », ou encore « est-ce que tu as des champs ? ». Mentok participa néanmoins à une conversation

sur le passé familial qui eut lieu de manière informelle lors d'un entretien collectif avec Namkha et Dawa, et que je relate dans ce qui suit. Les récits de vie n'ont pas toujours été racontés d'une seule traite par les intéressés. Dans ce chapitre, j'ai ainsi reconstitué *a posteriori* un déroulement à partir d'entretiens formels et de fragments de vécus relatés en différentes occasions. Pour une lecture plus aisée, j'ai choisi de rapporter les propos de mes interlocuteurs au style indirect et dans l'ordre que j'ai reconstitué, évitant ainsi de trop fréquentes répétitions qui surchargent le récit. Au long du texte, je soulignerai les éventuels écarts de points de vue entre les interlocuteurs. La quasi-totalité des discours ont été énoncés en dialecte local ou *dzardzongke*. L'anglais a été utilisé en quelques occasions, notamment avec Dawa qui avait une bonne maîtrise de cette langue.

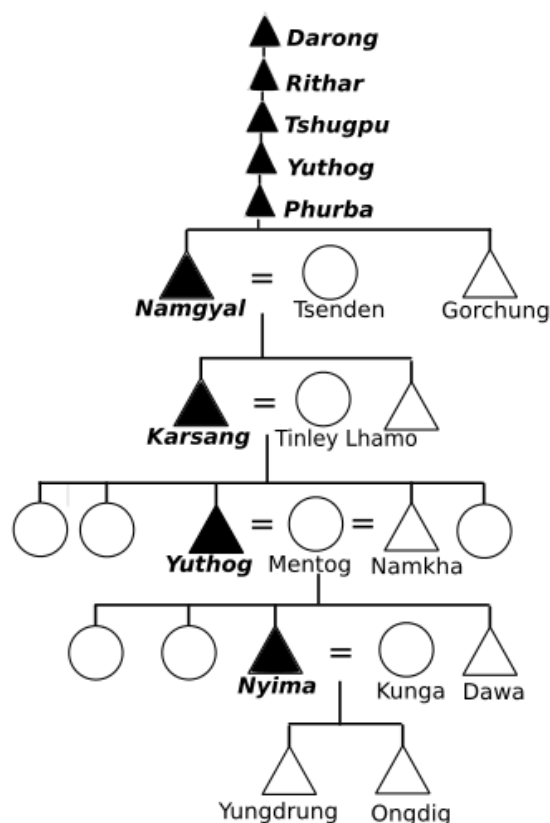


Schéma 4 : Généalogie de la famille d'amchi Yuthok (en noir les amchi) (Vignon, 2021)

7.1.1. CONVERSATION COLLECTIVE AVEC MEME NAMKHA, IPI MENTOK ET DAWA : VISION DES GENERATIONS PASSES

En avril 2017, alors que j'étais de passage au Népal pour quelques semaines seulement, je suis restée vivre plusieurs jours dans l'appartement de location de la famille, dans le quartier de Swayambunath, à Katmandou. S'y trouvaient Dawa, *meme* Namkha et *ipi* Mentok,

restés pour l'hiver avant de remonter au village pour les travaux d'été. L'ambiance était au repos et laissa de la place à la conversation. Un après-midi, nous nous retrouvâmes tous ensemble assis au salon, à boire le thé, et la discussion s'articula autour de souvenirs concernant l'histoire de leurs ancêtres médecins, *amchi*, et spécialistes rituels, *ngakpa*¹⁶⁶. Namkha et Mentok s'exprimaient en dialecte, Dawa parlait lui aussi en dialecte mais me reformulait régulièrement les propos de ses parents âgés, afin de me les rendre plus compréhensibles.

Mes trois interlocuteurs ont seulement gardé en mémoire les détails des deux générations précédentes d'*amchi* – ce qui était également le cas de Yuthok. Toutefois, ils avaient encore le souvenir de certains noms des plus anciens *amchi*, dans un ordre approximatif, tels que *amchi* Tsukpü (tib. rTsug phud) ou *amchi* Phurba (tib. Phur pa). Ils se rappelaient également d'*amchi* Yuthok Tsewang (tib. Tshe bdang) car, me dirent-ils, c'est son nom qui a été donné à notre actuel Yuthok, une manière de mémoriser et de valoriser les *amchi* de la lignée. Yuthok fait référence au célèbre Yuthok Yönten Gönpö, un important *amchi* qui aurait modifié le texte principal de médecine tibétaine, le *Gyüshi* (cf. Chapitre1). Néanmoins, ils ne savaient plus à quelle génération de la lignée il se situait. Leur explication de cet oubli fut qu'il n'y avait rien d'écrit, aucun document permettant de se souvenir de la succession des générations. Lors d'une autre occasion, alors que je discutais seule avec Namkha, je lui demandai à nouveau des précisions sur la lignée héréditaire d'*amchi*. Il m'indiqua que la famille découlait d'une longue lignée d'*amchi* et me donna les noms dans l'ordre suivants : *amchi* Darong (tib. dGra bsrung), *amchi* Hrithar (tib. Sri thar), *amchi* Tsukpü, *amchi* Yuthok Tsewang, *amchi* Phurba, puis il hésita et ajouta *amchi* Namgyal (tib. rNam rgyal) et *amchi* Karsang (tib. sKal bzang). Il répéta ensuite la liste mais en inversant *amchi* Yuthok Tsewang et *amchi* Phurba (cf. Schéma 4). Namkha sembla être celui qui se remémorait de la manière la plus précise la liste des noms de la lignée, au-delà des deux générations précédentes, bien que dans un ordre générationnel qui restait incertain.

Lors de ma conversation avec Namkha, Mentok et Dawa, ils m'expliquèrent que leur clan se nommait Jaragang, et provenait des environs de Lo Monthang (Haut-Mustang), à une demi-heure au nord-ouest de la localité. Ils me donnèrent également, malgré des oublis, des détails au sujet de la vie du grand-père de Yuthok, *amchi* Namgyal, qu'aucun d'eux n'avait connu de son vivant. Ils racontèrent que ce dernier s'était marié une première fois à Dzar mais que sa femme décéda sans lui laisser d'enfant. Pour noyer sa peine, Namgyal resta à boire du *chang* et de l'*arak* sans rien faire d'autre. Son petit frère (dz. no), Gorchung, qui s'était marié

¹⁶⁶ Pour des raisons de fluidité du récit, j'emploie le seul terme d'*amchi* en référence aux membres médecins de la lignée de Yuthok, bien qu'ils fussent tous aussi des spécialistes rituels *ngakpa*.

à Lubrak lui conseilla de venir lui aussi se marier à Lubrak avec une jeune veuve (dz. *yugsa-ma*). Cette dernière, Tsenden, refusa d'abord de l'épouser en raison de sa réputation de grand buveur. Toutefois, Gorchung insista auprès d'elle, en lui disant qu'elle pourrait s'enrichir grâce aux consultations médicales données par son frère. Elle finit par accepter et Namgyal parvint à avoir des enfants. Comme le nouveau couple ne possédait pas de champs, les deux jeunes gens, un peu irréfléchis, décidèrent de mettre en culture les abords de la rivière de Lubrak. C'était sans penser aux nombreuses crues (dz. *rü*), ce qui leur valut la destruction de leur champ. À la suite de cet incident, ils parvinrent à s'approprier des terres à mi-chemin entre Lubrak et Dzar, sur les hauteurs, appelé Thangok. Néanmoins ils ne s'en occupèrent pas. Dawa raconta qu'ils étaient toujours par monts et par vaux, incapables de rester quelque part, d'établir une propriété et d'accumuler de la richesse. Namgyal continua à boire avec ce qu'il recevait des consultations, et les gens disaient de lui qu'il ne faisait que dépenser de l'argent. Puis son fils aîné, *amchi* Karsang, d'après Dawa et ses parents, suivit le même modèle de vie et ne cultiva aucun champ. D'après mes interlocuteurs, la vie était facile pour eux car leur existence consistait principalement à boire et à errer.

Bien que les ancêtres ne se préoccupaient pas des champs, d'après Dawa, une terre leur avait été octroyée par le *pönpo* (« souverain ») du village de Dzar – et ce probablement déjà aux ancêtres de Namgyal – pour y voir s'installer un *amchi*, le village en ayant besoin. *Amchi* Namgyal n'aurait pas utilisé ces terres mais *amchi* Karsang aurait, lui, commencé à s'y établir et y demeurer, toutefois sans y faire de plantations. Lors d'une de nos conversations précédentes, Dawa ne m'avait pas présenté les choses sous cet angle. Il m'avait simplement raconté qu'auparavant les *amchi* n'avaient pas la nécessité de s'établir dans un lieu fixe car ils sillonnaient les villages, où une maison temporaire leur était octroyée, afin d'y soigner les malades.

Le frère de Yuthok et sa femme me racontèrent à quel point la vie était difficile pour eux à cette époque. Ils mentionnèrent le décès du père de Yuthok et Namkha lorsque Yuthok n'avait que 25 ans, et Namkha 23, ne leur laissant rien, aucun champ à exploiter. Ils décidèrent d'acheter des terres pour les cultiver et Namkha dut partir faire du commerce (tib. *tshong pa*) pour gagner de l'argent, pendant que Yuthok s'occupait des champs et des patients. La vie se résumait à beaucoup de travail et de difficultés mais aussi à de nombreux enfants : neuf dont cinq décédés mort-nés ou très jeunes. Ils se sont également battus pour essayer de faire valoir leur droit sur leurs terres à Thangok, que possédait leur ancêtre, *amchi* Namgyal. Mais à cette époque, dirent-ils, les terres n'étaient pas régulièrement exploitées, et il n'y avait pas vraiment de réglementations ni de papiers officiels prouvant leur droit. Ils ont donc fait une

requête auprès des quatre villages alentours – Dzar, Lubrak, Khyenga et Purang – afin d’obtenir la reconnaissance de leur propriété. Ils offrirent des écharpes cérémonielles (tib. *kha btags*) et de l’alcool (tib. *a rag*) aux chefs des différents villages. Néanmoins, elle ne fut pas approuvée. Le frère de Yuthok voulut faire des papiers officiels auprès du gouvernement népalais mais sa femme refusa, considérant que la démarche était trop compliquée et trop chère. Ils perdirent finalement la propriété du terrain qui appartient désormais aux quatre villages et dont les habitants doivent s’occuper à tour de rôle. Aujourd’hui, me dirent mes interlocuteurs, ces derniers se plaignent car il est très difficile d’y entretenir un verger, son usage actuel.

Présentation synthétique des propos de Namkha, Mentok et Dawa

Les propos de mes trois interlocuteurs sont révélateurs de la mémoire collective familiale, des souvenirs qui se sont transmis d’une génération à l’autre et de la vision que la génération actuelle a des générations passées. Les souvenirs ne vont néanmoins pas au-delà de deux générations, hormis en ce qui concerne les noms des précédents *amchi* de la lignée. Il est intéressant que le discours sur les deux générations passées soit si peu valorisant. Le grand-père de Yuthok et Namkha est en effet considéré comme un être errant et alcoolique, dont la vie n’avait pas vraiment de sens car il n’avait pas de lieu de vie propre. En même temps, rien n’est exprimé sur les pratiques et connaissances médicales de Namgyal, aucun d’eux ne l’ayant connu de son vivant. Il y a presque du ressentiment de la part de mes interlocuteurs envers ce grand-père, voire vis-à-vis du père de Yuthok, qui n’ont pas su acquérir des terres et gagner leur vie décemment, et ne leur ont laissé que peu de richesses. Un tournant dans la manière de vivre des *amchi* s’effectua toutefois à la génération du père de Yuthok et Namkha. Ce dernier, après avoir déménagé plusieurs fois, commença en effet à se sédentariser à Dzar mais il n’avait que peu de terres. En contraste, par la suite, Yuthok et Namkha se sédentarisèrent réellement et accumulèrent plus de richesses que leurs ascendants. Le discours de mes interlocuteurs met en avant les difficultés rencontrées à leur génération, qui découlent en partie du peu d’accomplissements des générations précédentes, ainsi que du décès du père alors que Yuthok et Namkha étaient encore relativement jeunes, et du peu de richesses qu’il leur légua. La dévalorisation, par Namkha, Mentok et Dawa, de certaines actions de leurs ancêtres et de leur manière de vivre vient ainsi mettre en évidence et valoriser les réalisations et réussites de leur propre génération.

7.1.2. *AMCHI* YUTHOK : RECIT DE VIE ET MODE DE PENSEE

Recueillir le vécu de *meme* Yuthok me donna l'impression d'assembler les pièces d'un puzzle. L'évocation du passé, qui revint de manière récurrente lors de nos conversations, se fit sous forme d'anecdotes ou d'un rappel spontané d'une situation ou des conditions de vie d'alors. Ces bribes de vécu furent racontées lors de micro-conversations sur le toit-terrasse de la maison familiale, mais aussi lors des très matinales sorties dédiées à la cueillette de pétales de cognassier (tib. *bse yab*), ou encore lors du fanage et du tressage (dz. *chu*, tib. *gcu*) du foin, s'il s'avérait que nous fassions équipe.

Dans ces divers contextes, il évoqua les difficultés de la vie passée, souvent pour les comparer avec les facilités de la vie d'aujourd'hui. Il mentionna l'absence d'écoles qui rendait impossible l'apprentissage des langues et de la médecine en dehors du cercle familial ou de rencontres opportunes. Il évoqua également le peu de technologie disponible à son époque, tel que les appareils photos qui permettent aujourd'hui de ne pas avoir à retenir tous les noms des plantes et leurs identifications, ou encore les machines utilisées actuellement qui évitent de battre l'orge manuellement à l'aide d'un fléau. Dans une perspective similaire, il évoqua les jeeps et les motos qu'il dit être des moyens de locomotion plus aisés que le cheval. Et, dans un autre registre, il se remémora la nourriture qui était moins abondante par le passé : il n'y avait pas de sucre, de thé au lait si régulièrement, ou autant de légumes, dit-il. En même temps qu'il parlait de ces difficultés du passé et du confort actuel, une sorte de nostalgie parfois ambiguë se faisait sentir dans ses propos. Il déplora les dépenses actuelles pour tous ces produits non nécessaires à son époque, tels que les nouilles chinoises par exemple. Avant, dit-il, on dépensait peu et on ne mangeait que ce qui provenait de nos champs. Dans le même esprit, un jour, alors que nous étions assis sur un des rebords de la terrasse, les pieds posés sur le toit de la maison voisine, on entendit au loin le bruit d'une moto passant sur la route poussiéreuse, longeant les abords du village. A ce moment, Yuthok me dit avec une pointe de regret dans sa voix : « il n'y a plus de chevaux, il n'y a que des jeeps et des motos ».

L'évocation spontanée de faits passés est aussi une caractéristique de la personnalité de Yuthok. Ainsi, lorsque nous nous retrouvâmes tous deux sur le toit de l'ancienne maison familiale pour effectuer le travail routinier de début juillet qu'est le tressage du foin, il me demanda le nom de ma mère, je lui répondis et lui renvoyai la question. Il me dit que sa mère s'appelait Tinley Lhamo et son père *amchi* Karsang. Il ajouta qu'il était mort à 73 ans, et qu'il eut la chance de vieillir. En revanche, sa mère est décédée d'une maladie des poumons (dz. *lowa gi natsha*). Elle toussait beaucoup, dit-il. Elle n'avait que 50 ans. « C'est jeune »,

ajouta-t-il, tout en continuant à tresser l’herbe séchée, avant de retomber dans le silence qui le caractérise.



Figure XXXIV : Fléau pour battre l’orge (Vignon, 2016)

Lorsque j’interrogeai Yuthok de manière plus approfondie sur son parcours passé, il adopta une posture plutôt factuelle, pouvant passer rapidement d’un épisode à un autre, et ne laissant entrevoir que peu ses émotions, bien que j’aie perçu un certain enthousiasme de sa part tout au long de notre conversation.

Peu après la période intensive de récolte de l’orge, alors que le temps nuageux incitait enfin à la détente, je m’assis en tailleur à ses côtés sur le toit-terrasse où il avait pour habitude de rester, afin de m’essayer à la conduite d’un entretien semi-formel en dialecte local. Yuthok, que je fréquentais régulièrement depuis plusieurs mois et avec qui je m’étais efforcée de passer le plus de temps possible – au regard de ce qui m’était autorisé par la place que j’occupais dans la famille, et notamment par le contrôle de la maîtresse de maison – était enclin à parler plus que de coutume. Il s’exprimait en dialecte, mélangé à du tibétain dit « standard », souhaitant peut-être se donner un air savant ou pensant que je comprendrais mieux ainsi. Exposés à la vue de tous sur la terrasse, l’angoisse qu’un quelconque événement puisse survenir et mettre fin à notre entretien, ou encore interrompre Yuthok dans sa parole – de mon point de vue, déjà difficile à obtenir – m’habitait. L’entretien fut en effet interrompu par la venue d’un

patient pour une consultation, à laquelle je participai, afin d'aider Yuthok, dont la vue était faible, dans la sélection des poudres à donner au patient. A la suite de la consultation, l'entretien put reprendre son cours. L'idée de pouvoir jouir d'un entretien privé m'avait bien sûr quittée depuis longtemps. Néanmoins, j'espérais secrètement, ne pas être dérangée. Ce fut le cas jusqu'au milieu de l'entretien où Dawa, nous voyant en discussion nous rejoignit, à la fois pour m'aider et ajouter sa connaissance, son point de vue, sur tout ce qui était évoqué. Son aide me fut précieuse, bien que, malheureusement, sa parole vint parfois couvrir ou empêcher celle de son père, en lui suggérant notamment de mieux s'exprimer et en corrigeant parfois sa conjugaison. Nonobstant, Yuthok, enthousiasmé par la discussion qui se poursuivait en dialecte, et peut-être encouragé par mes questions qui lui étaient adressées directement, parvint à conserver une place dans la conversation. Assis au loin, *meme* Namkha ajoutait parfois un commentaire, souvent peu compréhensible, à la discussion qu'il écoutait d'une oreille. *Ipi* Mentok, également assise au loin, n'intervint que peu. L'entretien dura plus de trois heures. Certaines informations ci-dessous proviennent également d'autres entretiens, et notamment des premiers entretiens formels effectués auprès de Yuthok lors de mon premier terrain au Mustang, traduits en anglais par Dawa. Ces entretiens ont eu lieu dans la cuisine familiale, alors que je n'habitais pas encore la maison et que je venais simplement pour la conduite d'interviews. Yuthok était alors moins enclin à parler, et Dawa faisait de son mieux pour traduire et ajouter des précisions qui lui semblaient importantes.

Lorsqu'il parlait du passé, Yuthok employait les termes *nyenla nyenla*, « avant, avant », ne donnant aucune date précise et balayant d'un signe de la main mes questions sur ce sujet. J'ai donc reconstitué *a posteriori* la chronologie, si précieuse dans nos conceptions, à partir des âges mentionnés par Yuthok.

A) Enfance et formations

A ma première question concernant sa vie pendant son enfance, Yuthok exprima directement le travail difficile (dz. *leka dugpo yöre*) qu'il devait fournir dès l'âge de quatre ou cinq ans (1946-47). A cette période, il devait déjà surveiller les chèvres et les vaches de la famille. Puis, trois ou quatre années plus tard, son père lui donna le *pecha* (tib. *dpe cha*), ou « livre de style tibétain », nécessaire à son apprentissage de l'alphabet tibétain (tib. *kha yig gsum bcu*), qu'il devait emporter avec lui lorsqu'il allait faire paître le bétail. Après avoir appris l'alphabet, son père lui apprit à lire, puis à écrire. Plus tard, il expliqua n'avoir appris que peu à écrire et principalement l'écriture en lettres minuscules, *umè* (tib. *dbu med*). Dreyfus explique aussi qu'au Tibet, la lecture était souvent enseignée séparément de l'écriture, et que les

enfants apprenaient à lire non pas par l'écriture des lettres mais par répétition orale (Dreyfus, 2003 : 81).

Yuthok me résuma son enfance ainsi : « s'occuper des chevaux, lire les *pecha*, s'occuper des chèvres (...). Il n'y avait pas d'école, c'est mon père qui m'a appris à lire, et mon père, c'est son père qui lui a appris. Il n'y avait pas d'école, pas d'anglais, pas de népalis ». Il me dit avoir, en plus de son frère cadet (dz. *no*) Namkha, une sœur aînée (dz. *iji*), qui s'est mariée à Lo Monthang, une seconde grande sœur (dz. *iji*), mariée à Dzar, et une sœur cadette (dz. *numu*), qui décéda peu après s'être mariée à Chongkor.

Jeune déjà il accompagnait son père en tant qu'assistant lorsque celui-ci allait faire des rituels. Il observait sa manière de conduire le rituel et de faire les *torma*, dit-il. Puis, à l'âge de 15 ou 16 ans (1957), il entra en retraite méditative (tib. *mtshams*) pour une durée de trois ans, trois mois et trois jours. Avant d'entrer en retraite, il ne reçut pas d'initiation *wang* (tib. *dbang*), normalement nécessaire pour toute transmission d'enseignements tantriques et l'obtention d'un pouvoir rituel. Nicolas Sihlé mentionne également l'absence d'initiation chez les *ngakpa* Chongkora qui effectuent, malgré tout, des retraites et pratiquent des rituels. Dans les conceptions locales, il semble que la légitimité du *ngakpa* repose plutôt sur les retraites accomplies et sur le pouvoir que confère l'hérédité religieuse (Sihlé, 2013 : 139 et 142).

Lors de sa retraite, Yuthok resta dans le temple, ou *chökhang*, de la maison, et apprit les différents textes rituels nécessaires à sa pratique de *ngakpa*, « prêtre ». Effectuer un *tsam* est en effet un prérequis à la conduite de rituels. Pendant le *tsam*, terme qui signifie littéralement « frontière », l'espace social du futur spécialiste rituel est marqué par « un isolement très relatif (...) et par une claustration » (Sihlé, 2013 : 134). Généralement l'autel domestique ainsi qu'une partie du toit-terrasse deviennent « un espace clos, délimité par une « frontière », parfois dépourvue de marqueurs physiques ». Cette frontière a pour objectif d'empêcher « l'entrée d'obstacles ou d'infortunes » (tib. *bar chad*) de la part d'esprits malveillants qui viendraient perturber la réalisation du cloîtré. L'établissement d'une « frontière » permet également d'éviter « une perte de réalisation » (tib. *dngos grub*) par l'apprenti en retraite (Sihlé, 2013 : 134). Lors du *tsam*, le reclus ne peut recevoir de visite que de son maître et de son assistant (Sihlé, 2013 : 134). La retraite commence par les « pratiques préliminaires » (tib. *sngon 'gro*) qui comportent « un certain nombre de procédures, répétées chacune cent mille fois : récitation d'une formule de prise de refuge (tib. *skyabs 'gro*) et de développement de l'esprit d'éveil (tib. *sems bskyed*), prosternation (tib. *phyag*), offrande de mandala, récitation de mantra (...) et souvent méditation centrée sur le maître (tib. *bla ma'i rnal 'byor*) » (Sihlé, 2013 : 138). À la suite de ces pratiques préliminaires, l'apprenti peut aborder « la 'véritable'

pratique tantrique » (tib. *dnegos gzhi*), consacrée au « rapprochement » (tib. *bsnyen pa*) avec la divinité tutélaire (tib. *yi dam*) (Sihlé, 2013 : 138). Ces pratiques lui confèrent le pouvoir de conduire les rituels, et « renforce ses capacités spirituelles et mentales » (Besch, 2006 : 176). Un signe de l'acquisition de ce pouvoir est la rapidité avec laquelle un esprit, *nöpa*, peut prendre la fuite à la suite de l'arrivée du *ngakpa* dans une maison. Lorsque je demandai à Yuthok quel était le caractère de son père, Yuthok, Namkha et Dawa répondirent ensemble qu'il s'agissait de quelqu'un de très sévère (dz. *gyongorok*, tib. *drag po*, litt. « féroce »), indiquant par ce terme l'important pouvoir qu'il possédait. En effet, poursuivit Yuthok, il lui a été rapporté que, par le passé, lorsque son père arrivait chez un patient hanté par un esprit, très vite, ce dernier, pris de peur, quittait les lieux. Dawa ajouta que si un *amchi* avait un tel caractère, les maladies (dz. *natsha*) guérissaient rapidement. Il expliqua également que le père de Yuthok exerçait une autorité sur ses patients, les obligeant (tib. *'dzems*) à bien prendre leurs médicaments, ou encore les sommant de ne pas boire d'alcool. Comme la plupart de ses malades guérissaient, ils étaient alors nombreux à venir le voir. Je m'enquis de savoir si son grand-père possédait aussi ce caractère, ce à quoi il ne put me répondre, ne l'ayant jamais connu.

Après sa retraite méditative, à l'âge de 19 ans, Yuthok épousa, dans un mariage polyandre avec son frère cadet Namkha, une jeune fille du commun du village de Dzar, âgée de 20 ans. Il dit ne pas avoir commencé à apprendre la pratique d'*amchi* avant l'âge de 18 ou 19 ans (1960-61) car avant cela, dit-il, il était trop jeune (tib. *chung chung*). Lorsqu'il avait un peu de temps, son père lui apprenait le nom des plantes médicinales, et parfois Yuthok lui servait d'assistant pour aller cueillir les plantes. C'est son père qui lui montra la manière de composer les poudres médicinales et la quantité de plantes, broyées au mortier, nécessaire à ajouter à chaque préparation. Ils n'avaient que peu de plantes chez eux et en achetaient à l'extérieur, surtout depuis Katmandou. Il ajouta qu'il n'accompagnait que très peu (dz. *duka duka*) son père dans ses visites. Dans la continuité de son explication, il dit finalement qu'il ne se rendait pas chez les patients avec son père. Ce n'est qu'à partir de ses 20 ans, qu'il commença à avoir une réelle pratique de la médecine : cueillir les plantes, examiner le pouls des patients. Puis, plus tard (dz. *shug la shug la*), à l'âge de 25 ans, lorsque son père commença à être malade et trop âgé, celui-ci lui dit, juste avant sa mort : « tu dois apprendre la médecine » (dz. *khyö la men janggore*). A partir de ce moment, il eut ses propres patients, ainsi qu'un cheval pour se déplacer. Yuthok ne le reprécisa pas clairement dans son déroulé, mais il semble logique que, de ses 20 ans à ses 25 ans, c'est avec son père qu'il pratiqua. A ses 25 ans, les mots de son père se sentant mourant, « tu dois apprendre la médecine », paraissent désigner, plus que la nécessité d'apprendre, qu'il est temps pour lui de pratiquer seul, de

prendre la relève. Avoir ses propres patients et un cheval pour ses déplacements marquent cette transition entre l'apprentissage et la prise d'indépendance, dans ce cas, forcée par la mort imminente du père. Toutefois, le verbatim suggère également la nécessité pour Yuthok de continuer son apprentissage, incomplet par la force des choses, auprès d'autres *amchi*.

La mort de son père, à l'âge de 73 ans, fut en effet problématique. Yuthok, qui n'avait que 25 ans, reprit seul le travail d'*amchi*, malgré son manque de connaissance et d'expérience. Il tenta de combler ses lacunes deux ans plus tard en allant suivre des enseignements, pendant un ou deux mois, auprès d'un moine *bönpo*, Kuchab tsha'u (tib. sKu zhabs tsha'u), qui était le Khenpo du monastère de Jadur (tib. Bya dur) au Tibet, et avait fui son pays en 1959. Ce dernier était également praticien de médecine *bön*. Dans sa thèse, Charles Ramble évoque également la présence, à Lubrak puis au monastère *bönpo* de Jomsom, du moine Kuchab tsha'u venu du monastère *bönpo* Jadur situé à Latö (tib. La stod), à l'ouest de la région du Tsang au Tibet (Ramble, 1984 : 255). Yuthok précisa qu'il y avait au total quatre moines venus du Tibet. A cette période, dit-il, les moines habitaient Lubrak, puis, par la suite ils s'installèrent à Jomsom. Il se joignit à eux en hiver dans leur voyage jusqu'à Pokhara, alors qu'ils descendaient les plantes médicinales, chargées sur des chevaux. Pendant le trajet, puis une fois à Pokhara, il put en apprendre davantage sur les pratiques d'*amchi*. Mais c'est également en échangeant avec les autres *amchi* des villages alentours, qu'il put accroître ses connaissances, ajouta-t-il.

Extrait de la conversation sur l'apprentissage de Yuthok (traduction du dialecte local, juillet 2016)

Lucie. *Ani nepa taru, o nyoum phep wine ?*

Yuthok. *Nepa taru ? Duka duka, khorang shabchi jarla de, khorang mentog sere labgire. Khorang nepa tsa la, nga drogimare. Shugla shugla, nga lo 25 ne, lo di la, o thugpo che, dene dene nepa rak...dene ta rak, dene lo...lo gepo la song, khyö la men janggore ser na. Lo 20 yala, dene mentog...nepa la tsa ta yag dang ondi chi. Nga lo 25 la o drosong, o shiare.*

L. *Lo 25 ?*

Y. *Nga lo 25 la. 25 lo la, o shiare. Dene dene nga rang Bö ne, lama chig yöre. Di nang la dawa chig, nyi, lobtra droare. Dzongsampa la dedare. Bö ne, khorang böpa re... dene Dzongsampa la dedare, Lubrak la dedare (...) bönpo re. Kushab 4 yöre. Khenpo Kushab Tsha 'u. Böpa 4 yöare.*

Traduction

L. Tu allais chez les patients avec ton père ?

Y. Voir les patients ? J'étais son assistant, il m'apprenait le nom des plantes. Quand il allait chez les patients, moi je n'y allais pas. Bien plus tard, à partir de mes 25 ans, cette année-là, c'était difficile pour mon père, alors j'ai eu des patients...j'ai eu un cheval. Puis...quand il était trop âgé, il m'a dit : « tu vas apprendre la médecine ». A partir de 20 ans, j'ai cueilli les plantes...regardé le pouls des patients. J'ai fait comme ça. A mes 25 ans, mon père est mort,

il est mort.

L. A 25 ans ?

Y. A mes 25 ans. L'année de mes 25 ans, mon père est mort. Ensuite, venu du Tibet, il y avait un lama. Pendant un mois ou deux j'ai appris avec lui. Il restait à Jomsom. Il venait du Tibet, il était tibétain. Et il resta à Jomsom et à Lubrak (...) Il était *bönpo*. Kushab Tsha'u. Il y avait quatre tibétains.

A ma demande concernant le nombre d'*amchi* présents au Bas-Mustang par le passé, il me répondit qu'à la génération de son père, il n'y avait que trois *amchi* générationnels (qui pratiquaient également l'activité de *ngakpa*) : *tsampa* Pempar à Chongkhor, *tsampa* Tsering à Putra et son père *amchi* Karsang. Il précisa que son père et *tsampa* Tsering échangeaient régulièrement sur la pratique d'*amchi*. Les descendants de ces *amchi* ont eux aussi exercés. Le fils de *tsampa* Pempar, *tsampa* Ngawang, pratique aujourd'hui à Jomsom. Le fils de *tsampa* Tsering de Putra, *tsampa* Namgyal, aujourd'hui décédé, habitait à Putra, et fut quelque temps enseignant à l'école du monastère de Dzar. Son fils ne reprit pas l'activité de *tsampa*. Le fils d'*amchi* Karsang, *amchi* Yuthok, resta à Dzar. A la génération de Yuthok, en plus des *amchi* déjà cités, trois autres *amchi* étaient également présents : *amchi soma* Namgyal, qui partit étudier au Tibet, puis revint à Dzar et travailla également à l'école du monastère de Dzar, lama Ngawang à Chumik, ainsi que le moine Kushab tsha'u du monastère de Jomsom.

Yuthok précisa n'avoir reçu aucun diplôme ni aucune certification, en contraste avec son fils. Dawa précisa que, lorsque le père de Yuthok est décédé, il était évident que ce dernier allait devenir *menpa*, médecin. Pour les villageois, comme il avait appris avec son père, il avait la connaissance. Ils venaient donc auprès de lui chercher les médicaments. A partir de ses 25 ans, il donna alors aux patients qui venaient les médicaments en fonction de ce que lui avait expliqué son père. En conséquence, continua Dawa, Yuthok possède moins de connaissance qu'*amchi* Nyima, qui a pu passer un diplôme et acquérir des compétences, et ne sait que ce que son propre père lui a appris. Il est intéressant de noter que Yuthok ne mentionne pas le passage d'un quelconque examen qui validerait sa pratique, expliquant qu'il n'existait pas d'écoles à son époque. Pordié et Blaikie, pour le Ladakh, évoquent l'existence, *dans l'idéal*, du passage d'un examen dans le cas d'une transmission de père en fils ou de maître à disciple (Pordié et Blaikie, 2014 : 349). Lorsqu'un maître estime que son disciple a suffisamment de connaissances, il passe alors un examen traditionnel (tib. *dmar khrid*) au cours duquel il doit réciter des parties du *Gyüshi* face à des *amchi* seniors et l'assemblée villageoise, mais aussi diagnostiquer des patients et reconnaître une sélection de plantes médicinales (Pordié et Blaikie, 2014 : 349). L'apprentissage de Yuthok a malheureusement été écourté par la mort de son père. C'est alors la sacoche et le cheval, ainsi que la venue des villageois pour des consultations, qui marquent son nouveau statut.

L'année des 25 ans de Yuthok, probablement en 1966, fut une période marquante dans sa vie et celle de sa famille. Il évoqua ce moment de son vécu à plusieurs reprises au cours de mon séjour. Son père mais aussi sa mère, qui n'avait que 50 ans, sont en effet décédés dans la même année, ainsi que son premier fils qui trouva la mort à la naissance. Dès les premiers entretiens, il souligna ce moment déterminant de sa vie.

Extrait de conversation concernant les décès des membres de la famille de Yuthok (en dialecte local)

Yuthok. *O dang ama shiare. O droare.*

Dawa. [à son père] *Lo gatshö la o droare ?*

Y. *Lo 25.*

D. [à son père] *Lo 25 ama droare ?*

Y. *Ama o nyigara.*

D. [à moi] *Lo 25, droara. Lo chig nang la, soara lo. Lo chig la o ama nyigara depla shiara. Ani pugu chig soara.*

Y. *Tru chig, pugu chig.*

D. *Pugu chig, no yindro.*

Namkha. *No chig.*

D. *Meme Yuthok gi no chig, o ama lo chig nangla sum soara, sum, sum se depla shiara.*

N. [tente d'intervenir]

Y. [lui dit de ne pas parler]

D. *Sum se depla shiara lo, lo chig nangla, hagose. Meme Yuthok lo 25 yina gangla, o, ama, no.*

Y. [rectifiant] *Amchi Nyima gi ajo shiara.*

D. *Amchi Nyima gi ajo chig, amchi Nyima gi.*

Y. *Khongtsho phunkya re pa. Nyema nyema tru sum shi, shiare.*

D. [à son père] *Lab gamoma tanggura. O Yuthok nana meniena. [à moi] Nyenla nyenla ondi sum go ne o ama go shiara. Meme Yuthok gi o ama go. Chig go, Meme Yuthok gi pi-sa cheshog shiara. Sum soara, nangmi chig nyi, sum soara, lo chig la.*

Lucie. *Lo chig la.*

D. *Khong lo 25 yina gangla.*

L. *25.*

N. *Orang khangpa ü gompä la.*

D. *Ü gompä ru ondi gangla. Duru mana. Ü nya ru.*

Traduction

Yuthok. Ma mère et mon père sont morts. Mon père est décédé.

Dawa. [à son père] A quel âge ton père est-il mort ?

Y. J'avais 25 ans.

D. [à son père] A tes 25 ans, ta mère est décédée ?

Y. Ma mère. Mon père. Les deux.

D. [à moi] A 25 ans, ils sont morts. Dans la même année, ils sont partis. Dans la même année, son père, sa mère, les deux ensembles sont morts. Et, un enfant est parti [aussi].

Y. Un enfant, un enfant.

D. Un enfant, son petit frère peut-être.

Namkha [au loin] Un petit frère.

D. Le petit frère de *meme* Yuthok, son père, sa mère, dans la même année, les trois sont par-

tis. Les trois sont partis ensemble.
N. [tente d'intervenir]
Y. [lui dit de ne pas intervenir]
D. Les trois sont morts, il dit. *Meme* Yuthok, à 25 ans, son père, sa mère, son petit frère.
Y. [rectifiant] C'est le frère aîné d'*amchi* Nyima qui est mort.
D. [à moi] Le frère aîné d'*amchi* Nyima, *amchi* Nyima.
Y. Ils étaient frères. Avant, avant, trois, quatre enfants sont morts.
D. [à son père] Il faut bien parler. *Meme* Yuthok, il n'écoute pas ce qu'on lui dit. [à moi] Les trois, le père et la mère sont morts. Le père et la mère de *meme* Yuthok. Et, le fils aîné de *meme* Yuthok est mort. Les trois sont partis, dans la même famille, les trois sont partis, dans la même année.
Lucie. Dans la même année.
D. Quand il avait 25 ans.
N. Notre maison était près du monastère, là-haut.
D. C'était au monastère là-haut, à cette époque. Pas ici.

A) Les lieux de résidence

Yuthok expliqua que son père Karsang possédait une résidence, *drongpa*¹⁶⁷, à Dzar, située près du monastère *bönpo* Tsültrim *gompa* (cf. Carte 10). Lors de la conversation avec Dawa, Namkha et *ipi* Mentok (cf. *supra*), ces derniers m'expliquèrent que cette terre proche du monastère leur aurait déjà été octroyée du temps des ancêtres de Namgyal, le père d'*amchi* Karsang, par les *pönpo* de Dzar, qui souhaitaient y voir s'installer un *amchi*, pour les besoins du village. Ce don a également été fait à une autre famille *bönpo* de *ngakpa* qui établit une relation de patronage (tib. *sbyin bdag*) avec les *pönpo* de Dzar. Le dernier *ngakpa* renommé de cette lignée se nommait *tsampa* Takla et est décédé en 2009. Son fils héritier est devenu moine à Dolanji, et ne pratique donc pas au village. L'emplacement de la demeure de l'*amchi* à l'écart du village, proche du monastère et en hauteur n'était certainement pas anodin, et présumait de l'importance de ces personnalités pour le village. Nancy Levine mentionne, dans le cas des Nyinba du nord-ouest du Népal, que les *drongpa* des lamas se situent en dehors du village, au-dessus des autres *drongpa* et sur une « terre pure ». Certaines de leurs terres proviennent de donations en retour de leur services religieux. Ces foyers ont néanmoins le même statut que les autres *drongpa* (Levine, 1988 : 103). Yuthok parla en effet de *drongpa*, en référence à son ancien lieu d'habitation, et la maison de *tsampa* Takla, me dit un villageois, était également une *drongpa*, bien que cette dernière n'eût pas l'obligation de participer au tirage au sort de chef de village, *genpa*, ou de secrétaire, *rolo*, obligation qui incombait en revanche à la famille *amchi*.

¹⁶⁷ Cf. Chapitre 3. Le terme de *drongpa* ne se réfère pas à la seule maison d'habitation d'une famille mais comprend « les terres indivisibles, les dépendances, le mobilier et les équipements, les outils, les habits cérémoniels et les ornements personnels » des habitants. Il peut également être employé pour faire référence aux habitants de la propriété (Schuler, 1987 : 73).

Avant de s'établir à Dzar, *amchi* Karsang, qui avait une préférence pour le village de Lubrak, indiqua Yuthok, s'y installa pendant dix ans. Il déménagea ensuite sur un terrain situé entre Lubrak et Dzar, appelé Thangkok, où ils restèrent aussi une dizaine d'années. Ce terrain leur appartient expliqua Yuthok, il leur aurait également été octroyé gratuitement car auparavant (tib. *sngon ma sngon ma*) les *amchi* obtenaient des terres en échange de leurs services (tib. *amchi phan thogs gi re*) et étaient considérés comme des personnes importantes (dz. *mi che jiri*). Puis, *amchi* Karsang décida de revenir à Dzar, dans la maison de la lignée proche du monastère. Il ne possédait néanmoins qu'un ou deux champs, dirent, avec un certain ressentiment, Dawa, Namkha et Mentok. Il est intéressant de remarquer que, d'après mes interlocuteurs, *amchi* Namgyal, le père d'*amchi* Karsang, ne se serait toutefois pas établi près du monastère Tsültrim. Ils mentionnèrent également qu'*amchi* Namgyal aurait déjà à son époque habité la terre de Thangkok. Il est alors difficile de savoir qui reçut la terre et quand le don fut fait, d'autant que, le précisèrent Yuthok, et mes trois interlocuteurs, à cette époque il n'y avait pas de documents (tib. *yig cha*) témoignant de leur propriété. Sans preuve attestant de leur propriété, la famille de Yuthok n'a pas pu entamer, à la suite de la réforme agraire de 1964 qui privatisa le droit foncier, une procédure gouvernementale de reconnaissance de leurs terres (Alden Wily, 2008 : 23). Il est toutefois possible qu'un document attestant du prêt ou du don de terres ait été écrit par les *pönpo* de Dzar. Un tel contrat (UT/37)¹⁶⁸ datant de 1893 a en effet été retrouvé par Charles Ramble et son équipe au Haut-Tshognam (Shoyül) dans le cas d'un *amchi* du clan Shari Pöngyuta, *amchi* Tsewang. Ce dernier fut invité avec son fils à s'établir gratuitement dans le temple inoccupé de Baza à l'est du village, et ce jusqu'à la mort de l'*amchi* (Helman-Ważny et Ramble, 2017 : 297).

Plus tard, la maison près du monastère de Thultrim fut endommagée par un glissement de terrain, et Yuthok, Namkha et leur femme décidèrent d'acheter une *drongpa* à l'intérieur du village. La famille de *ngakpa*, faisant face au même problème, déménagea également sur un terrain à l'arrière du poste de santé de Dzar. Dawa ajouta que c'est aussi le manque de terres à cultiver, ainsi que la peur des nombreux animaux sauvages rôdant autour de la propriété qui les décidèrent dans l'achat d'une *drongpa* au sein du village. Ils eurent l'opportunité d'acheter l'ancienne *drongpa* d'un membre de la belle-famille de Yuthok, l'oncle maternel d'*ipi* Mentok. *Meme* Yuthok raconta que son fils Nyima n'avait alors que six ans, ce qui signifie que cet achat eu probablement lieu en 1974, plusieurs années après la mort d'*amchi* Karsang. Yuthok dit en riant que son père a « fait tout un tour », qu'il s'est installé ici et là

¹⁶⁸ Le document peut être consulté dans Ramble (2016), ainsi que sur le site internet www.tibetanhistory.net.

(dz. *meme kora gyab du, garu garu*), eux, dit-il, sont restés au village de Dzar. Leur nouvelle acquisition nécessita des travaux que Yuthok et sa femme effectuèrent pendant que *meme* Namkha, son frère cadet, restait à l'ancienne maison à préparer de la nourriture pour les deux travailleurs avant de la leur apporter, accompagné de *chang* et d'*arak*. À la suite de ces propos, la parole de Yuthok fit un saut dans le temps, et il indiqua que lorsque Nyima avait 11 ans, il l'envoya à l'école à Dolanji, en Inde. C'est Dawa qui me parla le plus précisément de l'acquisition de leur maison actuelle, toujours au sein du village, dans laquelle ils habitent depuis environ 25 ans. Il expliqua qu'ils ont acheté cette habitation à la suite du départ d'un villageois. Il est rare, dit Dawa, qu'un habitant décide de vendre sa *drongpa* et, en quelque sorte, sa famille a « gagné » (dz. *thob*) la maison. Un propriétaire ne vend généralement que parce qu'il s'est endetté et ne parvient pas à rembourser ses nombreux prêts (tib. *bu lon*). Il s'agit souvent de quelqu'un ayant sombré dans l'alcoolisme, précisa-t-il. D'après Dawa, l'ancien propriétaire était en effet un ivrogne, buvant trop d'*arak* et de *chang*, et ayant contracté de nombreux prêts qu'il ne put rembourser, ce qui l'obligea à vendre ses biens. Dans la maison restent certains vestiges de l'ancien propriétaire, tels qu'une épée et un bouclier. Son père ne lui ayant pas expliqué la situation, Dawa, lorsqu'il était plus jeune, ne comprenait pas pourquoi ils étaient en possession de ces objets sachant qu'eux-mêmes appartenaient à une lignée de médecins *menpa*. Face à ses questionnements, ses parents lui expliquèrent qu'auparavant, lorsque les habitants étaient sous l'égide des *pönpo*, certains, comme la famille de l'ancien propriétaire, étaient des officiers militaires (tib. *blon po*). Comme la plupart des personnes qui vendent leur *drongpa*, expliqua Dawa, le propriétaire y laissa ses affaires, notamment l'épée et le bouclier. Il a ensuite déménagé à Katmandou après s'être marié à une femme Tamang.

Alors que Yuthok dit être resté vivre 10 ans à Lubrak avant de s'installer à Tangkok, *meme* Namkha, son cadet de deux ans, indiqua être né à Tangkok et ne mentionna pas Lubrak comme lieu de vie. Il est alors difficile de savoir si Yuthok a effectivement vécu à Lubrak ou s'il s'agit seulement de son père. *Meme* Namkha m'expliqua qu'avant de s'installer au sein du village, ils ne possédaient aucun champ ou tout au plus, un ou deux. Ils achetèrent plus tard une *drongpa* avec des champs, et leur maison actuelle, c'est lui-même qui l'a rénové, insista-t-il. Auparavant, ils étaient à la maison près du Tsültrim *gompa*, qui s'effondra et qu'il fit également rénover. Ensuite seulement, en s'installant dans l'enceinte du village, ils ont obtenu des champs et encore plus tard, ils achetèrent un champ qu'ils ont transformé en verger.



Figure XXXV : Ruines de l'ancienne maison de la lignée de Yuthok, près du Tsültrim gompa, à Dzar (Vignon, 2016)

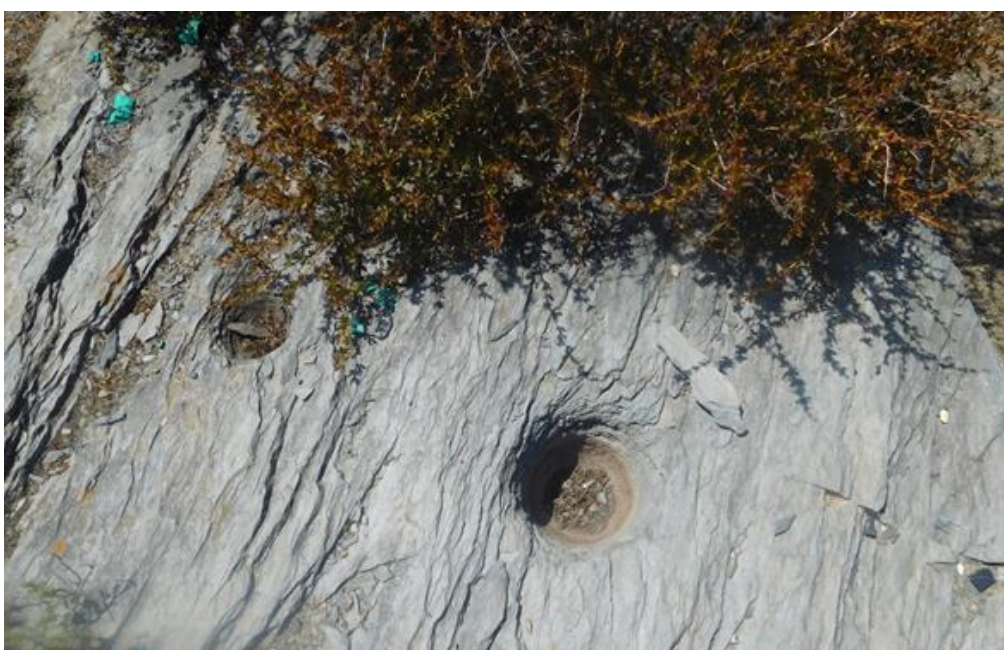
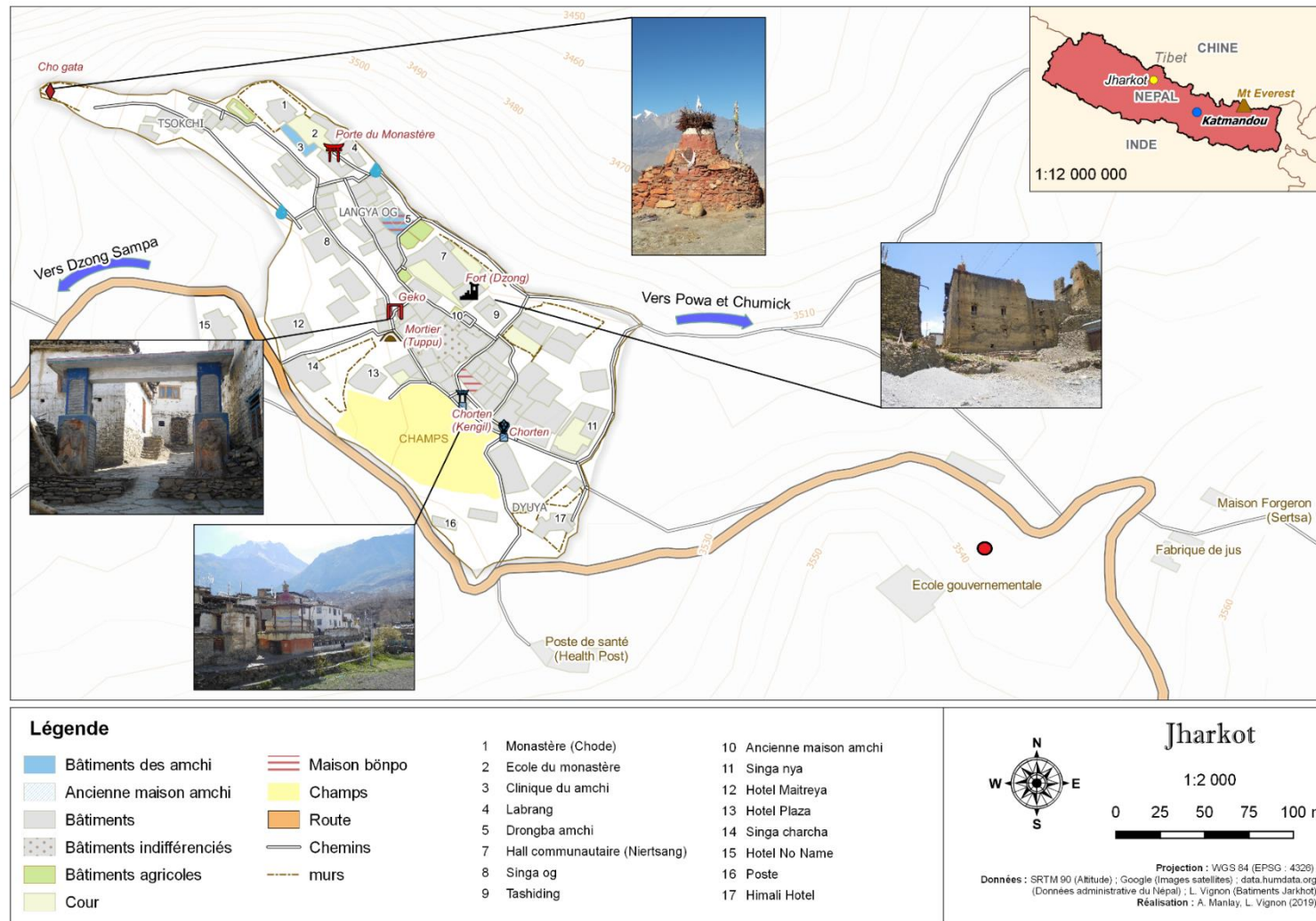


Figure XXXVI : Lieu où les membres de la famille allaient moudre le piment et les plantes médicinales, près de l'habitation de Tsültrim gompa : directement dans la roche sont creusés deux mortiers (dz. tumbu), un grand et un petit, normalement accompagné d'un pilon en pierre (dz. yörten) (Vignon, 2016)



Carte 10 : En rouge ●, l'emplacement de l'ancienne habitation de Yuthok, près du monastère Tsültrim (Manlay et Vignon, 2020)

B) Les textes médicaux connus de Yuthok

Lorsque je l'interrogeai sur les textes médicaux qui ont accompagné sa pratique, Yuthok me précisa qu'à l'époque, le *Bumshi*, l'équivalent *bön* du *Gyüshi*, n'était pas accessible. Son fils Nyima y eut accès, mais lui n'eut pas cette chance. La plupart des copies du *Bumshi* ont en effet été détruites et quelques-unes ont été conservées en divers lieux. Lopön Tenzin Namdak en rapporta une du Tibet en 1989, et c'est à partir de photocopies de ce texte que Nyima travailla à l'école de Dhorpatan (Millard, 2002 : 35). En 1999, le *Bumshi* fut imprimé pour la première fois sous forme de livre de style occidental (Millard, 2002 : 35). Yuthok apprit alors, dit-il, à partir du *Gyüshi*, les *Quatre Tantra*. Toutefois, à ma demande s'il possédait effectivement un exemplaire du texte du *Gyüshi*, il me répondit en me citant les quatre textes : le *Tantra racine* (tib. *rTsa'i rgyud*), le *Tantra des explications* (tib. *bShad pa'i rgyud*), le *Tantra des instructions* (tib. *Man ngag rgyud*) et le *Tantra final* (tib. *Phyi ma rgyud*). Je lui demandai alors s'il avait effectivement appris à l'aide du *pecha* [d'une version du *Gyüshi*], il me répondit de manière détournée qu'aujourd'hui, à Dzar, il y avait une école mais qu'à son époque, il n'y avait pas d'école comme celle-ci, que c'était son père qui lui avait appris, puis il me répéta qu'auparavant il n'y avait pas d'école. Vers la fin de l'entretien, il me montra les textes médicaux en sa possession, dont le *Bumshi* appartenant à son fils. Le *Gyüshi*, toutefois, n'était pas présent. Il m'informa néanmoins qu'il y avait une version récente du *Gyüshi*, ramenée par Nyima, dans le cabinet, le *menkhang*, au rez-de-chaussée de la maison.

Il me montra les deux textes (dz. *chö* ; tib. *chos*) médicaux principaux à partir desquels il dit avoir appris la médecine. Le premier texte s'intitule *rGyud bzhi'i mjug don yongs su sdus pa yongs bshad rgyud bzhugs so*, ou « *Tantra d'explications de la totalité du sens final des Quatre Tantra* ». Un peu plus tard dans la conversation, il m'indique que son titre abrégé est *Men ngak lhen thab* (tib. *Man ngag lhan thabs*). Le titre de ce texte, très utilisé par les praticiens tibétains, est traduit par Fernand Meyer par « *Appendice aux instructions* ». Ce dernier précise qu'il s'agit d'un commentaire (288 folios) du volume 3 du *Gyüshi*, le *Tantra des instructions*, écrit par le régent Sangye Gyatsho (Meyer, 2002 : 87). Le volume 3 du *Gyüshi* comporte 92 chapitres qui traitent des catégories de maladies, de leurs apparitions et de la façon dont elles doivent être diagnostiquées et traitées.

Yuthok m'expliqua que ce texte est le *Gyüshi* qui appartenait au père de son père, et qu'il s'agissait d'un « *texte de la maison* » (dz. *khangpa gi chö*). Il m'exposa de manière désordonnée son contenu : « à l'intérieur sont expliquées les maladies du pneuma, de la bile et du phlegme, les causes premières (tib. *rgyu*) et les causes déclenchantes (tib. *rkyen*) des mala-

dies, ainsi que la composition des médicaments. Mais aussi, la thérapeutique qui doit être appliquée en fonction des maladies, ainsi que les maladies qui concernent les enfants ». Il ajouta que sont traitées dans ce texte les maladies graves (tib. *gnyan nad*). S’il arrivait qu’un malade présente une maladie très sérieuse, alors il consultait ce texte afin de savoir quels médicaments administrer, dit-il. Si le malade n’avait pas de maladie grave, alors lui-même n’avait pas besoin de consulter le texte, il comprenait son mal car il avait déjà intégré ce type de connaissance (tib. *blo la yod red*).

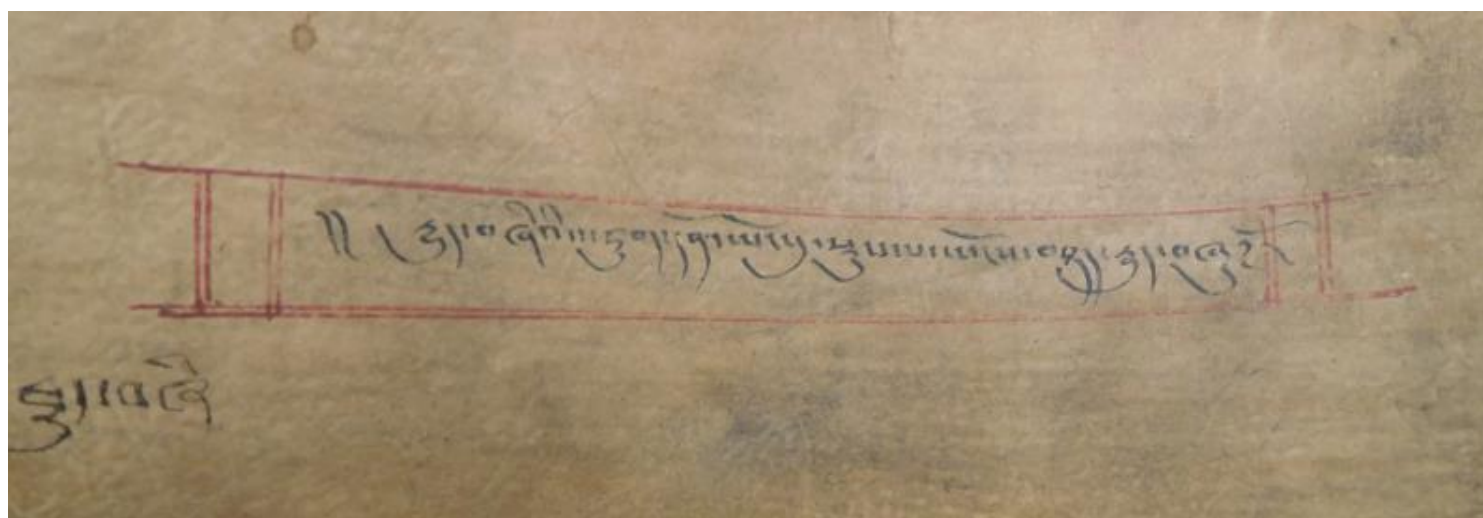


Figure XXXVII : L'Appendice aux Instructions (tib. *rGyud bzhi'i mjug don yongs su sdus pa yongs bshad rgyud bzhugs so*) (Vignon, 2017)

Le second texte qu’il me montra présentait un titre devenu presque illisible. Il m’indiqua qu’il s’agissait du volume 4 des *Quatre Tantra*, le *Chimagyü*. Le titre complet est le suivant : *bDud rtsi snying po yan lag brgyad pa bsang ba man ngag gi rgyud las dum bu bzhi pa phy'i pa'i rgyud ces bya ba bzhugs pa*, que l’on peut traduire ainsi : « Section quatre du Tantra des instructions secrètes des huit branches, l’essence de l’élixir de l’immortalité, le Tantra final ». Le volume 4 du *Gyüshi* comporte 27 chapitres. Il donne des instructions sur le diagnostic, et différentes formes de techniques thérapeutiques. Yuthok m’expliqua que c’est à partir de ce texte qu’un *amchi* doit effectuer le travail de mémorisation (tib. *blo la 'dzin pa*) et que lui-même a mémorisé à partir de ce texte. Yuthok ajouta qu’il n’a réellement mémorisé que ce texte qui traite principalement de la prise du pouls et de l’examen d’urine, ainsi que de la composition des médicaments. Ce dernier sujet n’y est toutefois que peu traité, dit-il. Il me précisa que son fils a aussi appris de ce texte mais également du *Bumshi*.

Alors qu’il rangeait le *chö* qu’il venait de me montrer, il me dit : « je t’ai montré un petit texte, hein ? En bas, dans le cabinet, il y a un livre nouveau et volumineux (tib. *methug*

po), *amchi* Nyima en a ramené un nouveau, le livre (tib. *deb*) du *Gyüshi*. Celui-ci est vieux, il a été écrit à la main, c'est difficile [à lire] ». Effectivement, tel qu'évoqué, il y avait dans le cabinet, une version complète du *Gyüshi* dans un format de livre occidental.

Concernant les textes rituels, Yuthok me dit ne posséder que peu de textes (dz. *nyung nyung*), dont les principaux sont le *shedok* (tib. *gshed zlog*, « rituel de repoussement des démons *she* »), *drelü* (tib. *'dre glud*, « rançonner la démonsse »), *gyaldö tsendö* (tib. *rgyal mdos mtsan mdos*, « offrandes aux *gyalpo* et aux *tsen* »), *dü lha dre chi'i shakdröl* (tib. *bdud lha 'dre phyi'i zhags grol*, « rituel pour atteindre la libération du lasso des démons et des dieux »), *hrile* (tib. *sri zlog*, « rituel de repoussement des démons *sri* »). Il me confia qu'il ne pouvait pas exercer certains rituels, tels que le *yang guk* (tib. *g.yang 'gugs*, « rituel d'appel de la prospérité ») ou le *tonak gosum* (tib. *gto nag mgo gsum*, « exorcisme du Noir aux trois têtes »), car son père ne lui avait pas appris ces pratiques. Après un silence, il ajouta qu'entre la pratique *amchi* et celle de *ngakpa*, le temps lui avait manqué pour pouvoir apprendre ces rituels.

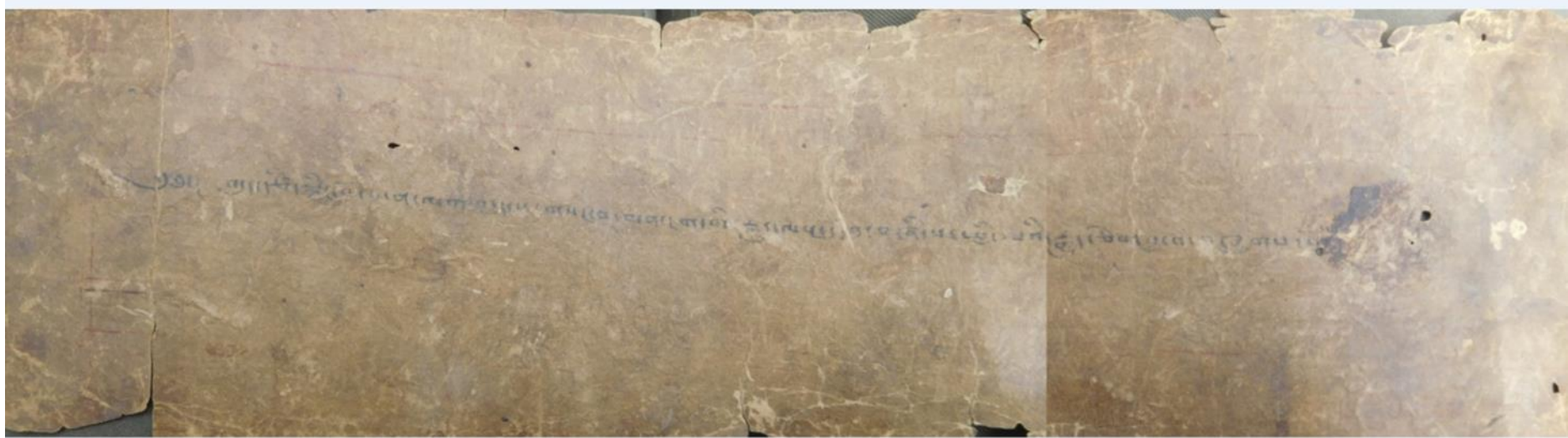


Figure XXXVIII : Volume 4 des Quatre Tantra (tib. *bDud rtsi snying po yan lag brgyad pa bsang ba man ngag gi rgyud las dum bu bzhi pa phy'i pa'i rgyud ces bya ba bzhugs pa*) (Vignon, 2016)

C) La pratique médicale et autres activités

Concernant sa pratique de la médecine tibétaine, Yuthok raconta que certains patients venaient chez lui, mais que souvent lui-même se rendait chez eux, parcourant parfois de grandes distances. Il chargeait sur son dos la sacoche à médicaments (dz. *mengyal*), qui contenait les multiples petites besaces en cuir (dz. *mengug*) contenant les poudres médicinales, objets transmis par son père. Quand il était encore jeune et son père toujours en vie, il se rendait à pied chez les patients. Toutefois, lorsque son père devint vieux, ce dernier lui dit qu'il devait maintenant y aller [seul], ce qui signifiait prendre l'entière responsabilité de la pratique médicale et rituelle. A partir de ce moment, dit-il, lui-même partait à cheval. Il me fit une imitation, en riant, du temps où il montait sur son cheval en route vers un patient. L'imitation fit l'effet d'un flash-back permettant de se représenter une scène appartenant à un passé révolu. La rapidité des gestes effectués par Yuthok à ce moment révélait l'habitude qu'il avait de cet enchaînement d'actes et permettait de traduire l'urgence dans laquelle il se trouvait lors de ces fréquents départs. En même temps que cette imitation, il expliqua : « il fallait monter à cheval, et si un assistant venait, il allait à pied, portant les affaires, moi, j'allais à cheval ». L'assistant dit-il pouvait être quelqu'un d'assez âgé (dz. *gepo*), ou un jeune (dz. *khyogthong*), seuls les trop jeunes enfants ne pouvaient pas être assistants.

Aujourd'hui, ajouta-il, l'*amchi* ne parcourt plus toutes ces distances, excepté en cas d'urgence, si le patient est sur le point de mourir ou s'il a bu trop d'alcool et s'est endormi. Dans les autres cas, il ne se rendra pas sur place, les patients viendront chez lui car maintenant il y a des jeeps, des bus et des motos pour se déplacer. S'il faut se rendre chez un patient, alors son fils Nyima s'y rendra, lui n'ira plus, il ne soignera que les patients qui viendront chez lui, expliqua-t-il. Une autre différence qu'il mentionna concernait la rétribution du service médical. Les gens le payaient principalement en grains d'orge (tib. *'bru*) ou de blé (tib. *gro*), alors qu'aujourd'hui, dit-il, ils donnent beaucoup d'argent. Dawa le reprit en précisant que de nos jours certains donnent de l'argent et d'autres non.

Extrait de conversation concernant le paiement des consultations (en dialecte local)

Lucie. *Nepa ale tergare ?*

Yuthok. *Nepa ale nyung nyung tergara. Dru tergire. Ale ter na ale nyung nyung la.*

Dawa. *Nyenla dru tergen.*

Y. *Dru tergire.*

D. *Ne, dro.*

Y. *Danda ale mangpo.*

D. [reprend son père] *Ringa terara, ringa metera.*

Traduction

Lucie. Les patients donnaient de l'argent ?

Yuthok. Les patients donnaient peu d'argent. Ils donnaient des grains d'orge. S'ils donnaient de l'argent, c'était juste un tout petit peu.

Dawa. Avant, ils donnaient des grains d'orge.

Y. Ils donnaient des grains d'orge.

D. De l'orge, du blé.

Y. Aujourd'hui, ils donnent beaucoup d'argent.

D. [reprend son père] Certains donnent, certains ne donnent pas.

Dawa continua en expliquant qu'aujourd'hui, si on calcule le prix de l'achat de certaines plantes nécessaires à la fabrication des pilules, et l'argent reçu par les patients, les dépenses sont plus importantes que ce que rapportent les consultations. Alors, dit-il, son frère Nyima souhaite établir des prix fixes pour pallier ce problème. Il ajouta qu'en ces temps modernes (eng. *modern time*, dz. *danda dutsö*), le seul service (tib. *phan thogs*) à autrui ne fonctionne plus car les besoins en d'argent sont importants (dz. *ale gogik*). Si Nyima n'applique pas de prix fixes, dit Dawa, « certains donneront de l'argent et d'autres non, c'est très difficile ».

A ma question concernant la possibilité pour Yuthok d'innover dans sa pratique médicale, comme le faisait son fils aujourd'hui, il me répondit qu'à son époque, en contraste avec aujourd'hui, il ne composait que peu de médicaments, peut-être cinquante ou soixante, contre plus de cent actuellement. Avant, ajouta Dawa, il n'était pas possible d'obtenir certaines plantes. De nos jours, obtenir des plantes de pays étrangers, mais aussi apprendre dans des ouvrages plus nombreux, et avoir un peu plus de temps rend l'innovation possible pour son frère. Nyima fabrique ainsi de l'encens, fait du thé et invente de nouvelles choses (dz. *rigpa sampa sampa*). La pratique d'*amchi* était pour Yuthok ardue, dit-il. Il lui fallait cueillir les plantes, parfois sur des flancs de falaise (tib. *brag*), puis broyer les plantes, les donner aux patients, etc. Actuellement, la pratique d'*amchi* est devenue plus facile. Il est possible de broyer les plantes non plus au mortier en pierre (dz. *dobjang tumbu*, tib. *rdo gtun bu*) ou en fer (dz. *chag tumbu*, tib. *lcags gtun bu*) mais à la machine. Dawa ajouta qu'il était possible également, si on avait de l'argent, d'acheter des médicaments directement depuis le Men-tsee-khang de Dharamsala. Avant, ce n'était pas une option, on disposait seulement de ce que l'on produisait.

Son père, dit Yuthok, ne possédait pas de *menkhang*, dans la maison. En effet, il partait chez les patients, la sacoche à médicaments sur le dos, dit-il. Dawa précisa, que du temps de son père, il y avait dans la pièce dédiée à l'autel de la maison, le *chökhang* (tib. *mchod*

khang), un petit espace pour y conserver les médicaments. Puis, plus tard, son frère créa le cabinet du rez-de-chaussée. D'une façon générale, jusqu'à la quarantaine environ, Yuthok, en plus de son occupation d'*amchi*, allait régulièrement à Pokhara pour y faire du troc, ainsi qu'au Haut-Mustang, à la frontière avec le Tibet, pour y échanger du riz et de l'orge contre de la laine et du sel. Pour éclairer le lecteur, un court texte sur le commerce du sel et son déclin dans la région est inséré ci-dessous.

Le commerce du sel

Le long de la Kali Gandaki, jusqu'à l'occupation du Tibet par les forces chinoises en 1959, le commerce de sel, de céréales, de laine et d'animaux entre le Tibet et le Népal était dominé par la population de la région Thak Kola, les Thakalis (Fürer-Haimendorf, 1975 : 181). Le sel et les céréales étaient les deux principales marchandises échangées : le sel, qui provenait des lacs salés tibétains, était échangé contre des céréales provenant des régions basses du Népal. Le sel était vendu par les gens du Dolpo, de Lo ou du Baragaon, aux marchands *thakali*, qui le stockaient à Tukuche (cf. Carte 4) jusqu'à ce que les producteurs de céréales des régions basses arrivent avec leurs produits pour les échanger contre le sel. Parfois, les marchands thakalis transportaient eux-mêmes le sel à dos de mules et d'ânes jusqu'aux centres de commerce de Baglung ou de Pokhara. La piste Tukuche-Pokhara était principalement utilisée par des caravanes de mules et de poneys appartenant aux populations du Baragaon. Une caravane qui transportait le sel jusqu'à Pokhara repartait avec un chargement de céréales. La laine, ainsi que les chèvres et les moutons, provenant du Tibet étaient les secondes marchandises les plus vendues. La laine était vendue dans les marchés indiens, alors que les chèvres et les moutons étaient amenés jusqu'aux collines du Népal central, voire jusqu'au Térai. Les biens que les marchands de la Thak kola transportaient au Tibet, en contrepartie de la laine et du bétail, provenaient du Népal et d'Inde. Il s'agissait de céréales, de sucre, de thé, d'épices, de tabac, de cigarettes, de papier, de vêtements en coton, et plus tard, d'articles manufacturés, tels que des lames de rasoir et des piles électriques (Fürer-Haimendorf, 1975 : 184-87).

L'amélioration des réseaux de communications dans le sud et le centre du Népal mit à mal le commerce du sel tibétain, alors en compétition avec le sel de mer indien. Jusqu'à la fin des années 1950, le sel tibétain pouvait encore rivaliser avec le sel indien dans les régions de Pokhara et de Baglung. Mais, au début des années 1960, la construction de la route reliant Pokhara au Térai et au système routier in-

dien permit la vente de sel indien bon marché directement dans la région des collines, excluant le sel tibétain de la région de Pokhara. Néanmoins, pour les petits commerçants de Lo, du Dolpo et du Baragaon, et particulièrement les fermiers qui ne s'impliquaient qu'occasionnellement dans le système de troc – comme la famille de Yuthok – le commerce du sel garda une importance vitale. En effet, c'était principalement ce commerce qui leur permettait d'acquérir des denrées comme le riz, le thé ou le sucre. Malgré tout, le développement graduel du commerce dans la région permit un accès de plus en plus aisé au sel indien, ce qui entraîna une demande moindre pour le sel tibétain (Fürer-Haimendorf, 1975 : 190-91). Dans les années 1980, la construction des deux autoroutes dans l'extrême-ouest du Népal, reliant les districts de Dhadeldura et de Doti et la ville népalaise de Kohalpur à la ville indienne Banbasa, mirent un point final au commerce du sel le long de la Kali Gandaki.

En plus du commerce de sel, Yuthok ajouta faire toutes sortes d'activités, telles qu'aller couper du bois sur les hauteurs ou encore faire sécher l'herbe, fabriquer ses propres vêtements et chaussures (dz. *somba*), ainsi que des écharpes en laine destinées à la vente aux pèlerins. À la suite de ces propos, il précisa : « je participais aux activités du monde (tib. *'dzam gling*) et parfois (tib. *skabs skabs la*) s'il y avait des patients, s'il y avait des rituels (tib. *zhabs brtan*), j'y allais ». Cette citation met en avant la manière qu'a Yuthok de penser sa pratique. Elle ne semble pas en effet constituer le centre de ses occupations, comme nous pourrions être tenté de le penser. Il y a d'abord les activités nécessaires à la vie quotidienne (le monde), viennent ensuite les patients et les rituels...quand l'occasion se présente.

D) La vision de son fils *amchi* Nyima

Lorsque son fils Nyima devint *amchi*, Yuthok, âgé d'environ 60 ans, joua un rôle secondaire comme médecin dans le village. Ce fut Nyima qui géra les patients et créa, en 2013, un cabinet médical au rez-de-chaussée de la maison. Toutefois, Yuthok garda son rôle principal de *ngakpa*, spécialiste de rituels non monastique. En effet, Nyima, qui n'a pas fait la retraite nécessaire de trois ans et de trois mois, ne peut être considéré comme un *ngakpa*, dénotant un mouvement de spécialisation dans la famille.

Yuthok me parla spontanément du parcours et des activités de son fils Nyima. Il insista sur le fait qu'il put étudier à Dolanji, dans l'état de l'Himachal Pradesh en Inde, puis à Dhorpatan au Népal, qu'il était en lien avec un grand Rinpoché Lopön Tenzin Namdak, qu'il

partait régulièrement à l'étranger pour suivre des enseignements et qu'il parlait le tibétain, l'anglais ou encore l'hindi. Il nourrissait une grande admiration pour son fils, très intelligent me dit-il, qui a eu la possibilité d'étudier et d'obtenir de meilleures connaissances que lui en médecine tibétaine. En même temps, il semblait regretter ses absences, le fait qu'il soit si souvent parti pour l'étranger et qu'il ne s'investisse plus vraiment dans l'apprentissage des rituels du village. Toutefois, il semblait assez certain qu'une fois que lui, Yuthok, serait mort, il prendrait sa suite.

Extrait de la conversation concernant les rituels (traduction du dialecte local, juillet 2016)

Yuthok. *Nyen la, chung chung 'igangla shabtän droare, shabchi la dro (...) Gangdre chiti ta gen la, so ya gangdre, torma... [en riant] Shentak (tib. gshed zlog), khyö ta ru osong, di dra-po, di dendre sogire, dendre chigire, naare.*

Dawa. [reprend son père] *Laara nöna.*

Y. *Laara.*

D. *Kho chungchung na, pha la nyoum depla depla droara, ani phala gi chetang la laara, ondi jiri shieara. Ani ajo phala nyoum gatshö mandro, torma yag, meshieara.*

L. *Su... amchi Nyima ?*

D. [acquiesce] *Khong [Yuthok] Phala nyoum dro, shabtän dro, men chiri, shabtän nyigara shieare. Ngï jojo shabtän ami ga mishieru. Shentak meshieru [petit rire], ha meme ? Chimi shieara.*

L. *Amchi Nyima meshiare ?*

Y. *Ma jangare. Pecha drog ya shiegire pa. Dendre so ya, dendre...shiegimare. Mig gi tonggoarea.*

D. *Mig gi matongare. Amchi Nyima « text », men trü dang, ondi mana. Shabtän la ami o nyoum masong tsang meshieara. « Just praying » shiegara, torma so, shabtän so dang meshiegara.*

L. *Amchi Nyima shabtän la mendrogare ?*

Y. [en riant] *Nga shi na drogara. Nga mashi na gane drogare. Nga shi na pecha chig yöra, nga shi na khorang labgire pa. Kho rang shiegire. (...) Nyima chab chig, nyi dro na shiegire. Mata na, shiegimare. Pisa nyima de na, de na shiegirea. Kho delong meta la, chigyal la dro, tong na shiegara.*

Traduction

Lucie. Avant, tu allais avec ton père apprendre les rituels ?

Yuthok. Avant, quand j'étais petit, j'allais [avec mon père], j'y allais en tant qu'assistant. (...) Je regardais comment il faisait, comment il fabriquait, les *torma*. [en riant] Comme toi, quand tu es venue regarder le rituel de *shentak* (tib. *gshed zlog*). Il [mon père] m'apprend, comment on fabrique ça, comment on fait ça.

Dawa. [reprend son père] tu dois dire : « il m'apprenait ».

Y. Il m'apprenait.

D. Quand il était petit, ils partaient ensemble avec son père, et son père lui apprenait la manière de faire. De cette manière, il a su. Mais mon grand frère [Nyima] il n'est pas beaucoup allé avec son père, alors les *torma*, il ne sait pas faire.

L. *Amchi Nyima ?*

D. [acquiesce] Il [Yuthok] est allé avec son père, faire les rituels, faire les médicaments, donc

il sait faire. Mon grand frère, les rituels, il ne connaît pas très bien. Il ne connaît pas *shentak* [petit rire], n'est-ce pas papa ? Il connaît juste un peu.

L. [surprise] *Amchi* Nyima, il ne connaît pas ?

Y. Il n'a pas appris (...) s'il regarde un texte, il saura. Comment il faut fabriquer [les *torma*], comment il faut... il ne sait pas. Il faut voir de ses propres yeux pour ça.

D. Il n'a pas vu de ses propres yeux. *Amchi* Nyima, il connaît les textes, la manière de faire les médicaments, mais c'est tout. Les rituels, *shabtän*, comme il n'est pas vraiment allé avec son père, il ne sait pas. Il connaît simplement les prières, il ne sait pas faire les *torma*, il ne sait pas conduire un rituel.

L. *Amchi* Nyima n'ira pas faire de rituels ?

Y. [en riant] Quand je serai mort, il ira. Si je ne suis pas mort, d'où irait-il faire des rituels ? Si je meurs, il y a un texte, si je meurs, il apprendra et il saura. (...) Si Nyima vient voir une fois ou deux, il saura. S'il ne voit pas, il ne saura pas. Si le fils Nyima restait [au village], s'il restait, il saurait. Il n'a pas de temps libre, il va à l'étranger, s'il voyait, il saurait.

E) Vision des *amchi* du monastère de Dzar

Concernant la situation des *amchi* à Dzar aujourd'hui, Yuthok, par les associations qu'il effectue dans ses conversations, met en avant une contradiction contemporaine. L'école du monastère de Dzar amorce en effet la formation de jeunes *amchi*, mais ces derniers finissent rarement par exercer l'activité de médecin ou, s'ils le font, ne reviennent pas au village (cf. Chapitre 6). En conséquence, l'école emploie des *amchi* venus de l'extérieur.

Yuthok expliqua qu'il était difficile de devenir *amchi* et qu'à l'école du monastère de Dzar, notamment lorsqu'*amchi soma* Namgyal y enseignait, plusieurs enfants (3 ou 4) de Dzar ont été initiés à la médecine, mais pour devenir *amchi*, dit-il, il est nécessaire d'être très persévérant, il faut savoir quels médicaments donner pour quelle maladie, composer les médicaments, connaître les diagnostics d'examen d'urine et de pouls. Cela est très ardu, précisa-t-il. Ces jeunes n'ont, à sa connaissance, pas persévéré dans l'enseignement et ne sont pas devenus *amchi*. A ma connaissance, certains élèves ont été envoyés poursuivre leur études d'*amchi* à l'Institut central des hautes études tibétaines à Sarnath, en Inde, et quelques-uns sont parvenus à terminer le cursus. Toutefois, ils ne souhaitent pas revenir pratiquer au village. À la suite d'*amchi soma* Namgyal, *meme tsampa* Namgyal de Putra a enseigné au monastère, puis, à sa suite, *amchi* Nyima. Ils ont aussi demandé à Yuthok de venir enseigner, mais dit-il, lui-même n'a appris que de la bouche de son père, et ne souhaitait pas enseigner. Ils ont alors choisi des *amchi* venus de l'extérieur (dz. *phita ne*). L'année dernière, ajouta-t-il, il y avait l'*amchi* de Solukhumbu, maintenant celui du Tibet : « il n'y a plus d'*amchi* de notre village, ils viennent de l'extérieur, ils sont tibétains, de Solukhumbu ou d'ailleurs, des gens de l'extérieur ». Peu après, il ajouta que les patients obtiendraient des médicaments qu'ils viennent chez lui ou au monastère, et que cela revenait finalement au même. D'un autre côté, Yu-

thok donna, semble-t-il, peu de crédit à ces *amchi* venus de l'extérieur, notamment à celui venu de Solukhumbu dont il dit qu'il ne faisait pas lui-même ses médicaments et les faisait importer de Dharamsala – en réalité de Katmandou. En contraste, sa propre famille broyait les plantes et composait les mélanges de substances médicinales.

Les propos de Yuthok révèlent la contradiction qui existe dans le fait de former des jeunes mustanguis à la médecine dans l'école du monastère du village et en même temps de n'avoir comme *amchi* que des médecins extérieurs au village, les jeunes formés n'ayant pu finaliser leurs études ou pratiquant ailleurs. Bien que Yuthok dise que pour le patient le résultat est le même où qu'il aille, les *amchi* venus de l'extérieur paraissent peu estimés par Yuthok. La raison qu'il évoque concerne le fait qu'ils ne composent pas eux-mêmes leurs médicaments, leur enlevant une certaine efficacité. L'efficacité du médicament fait par un médecin est en effet gage de sa réputation.

D'autres facteurs expliquent la forte distinction effectuée entre *amchi* du village et *amchi* venus de l'extérieur. Comme l'indique Besch, dans son étude sur les *amchi* du Spiti, un *amchi* venu de l'extérieur n'est pas considéré comme faisant partie de la communauté proche (Besch, 2006 : 243). Son extériorité implique qu'il n'entre pas dans le réseau communautaire ni dans le système de rétribution don contre-don traditionnel qui implique, pour l'*amchi*, d'exercer par altruisme et, pour le patient, de lui donner une rétribution en nature (cf. *infra*). En conséquence, les patients ont moins d'obligations sociales envers un *amchi* extérieur (Kloos, 2005 : 115) et ce dernier peut demander de manière légitime un retour financier pour ses médicaments, ce qui crée un déséquilibre avec les *amchi* du village. Il existe ainsi un fort rapport entre l'activité d'*amchi* (et de *ngakpa*), la localité et la production des médicaments. Néanmoins, ce rapport semble se fragiliser avec l'arrivée d'*amchi* extérieurs qui participent à la redéfinition des contours de la légitimité du médecin.

Présentation synthétique des propos de Yuthok

Les propos de Yuthok, tout en révélant les vicissitudes de la vie d'un *amchi* rural, rendent compte d'un mode de vie et de pratiques aujourd'hui révolus. Son récit met en lumière de nombreux éléments importants à garder à l'esprit car ils interviendront dans mes analyses finales.

La mise en avant par Yuthok, à plusieurs reprises, de l'absence d'écoles à son époque, ainsi que l'admiration pour son fils qui a pu étudier dans une école de médecine tibétaine montre, au passage de la génération de Yuthok à celle de Nyima, un changement de para-

digme dans la manière de considérer ce qu'est une bonne éducation médicale. La norme de l'apprentissage auprès de son propre père, mêlé à de nombreuses autres activités, laisse désormais place à un apprentissage centré sur l'activité médicale extérieur à la vie sociale locale (Grave, 2012 : 31), nous y reviendrons. Ce dernier donne en effet accès à une connaissance plus vaste du domaine médical, notamment par la possibilité d'apprentissage par mémorisation de l'intégralité du *Bumshi*, texte qui n'était pas accessible à Yuthok. Lui-même n'a appris par mémorisation que le volume 4 du *Gyüshi*. Nonobstant, la pratique rituelle qui prend une grande importance dans l'activité de Yuthok est, pour l'instant, laissée de côté par Nyima, qui n'a pu faire de retraite *tsam*, car à l'âge habituel où un futur *ngakpa* fait sa retraite, vers 15 ans, Nyima avait en effet déjà été envoyé à l'école de Dolanji, en Inde. Notons que bien que Yuthok valorise l'éducation en milieu scolaire, il valorise également le fait qu'un *amchi* soit capable de fabriquer ses propres pilules ou poudres médicinales, ce qui, actuellement, ne va pas toujours de pair avec l'apprentissage en milieu scolaire.

D'autre part, la prise de fonction de l'activité d'*amchi* s'est faite en correspondance, dans le cas de Yuthok, avec la proximité de la mort de son père qui lui enjoignit de devenir *amchi*. A la suite du décès d'*amchi* Karsang, Yuthok reçut le cheval et la sacoche à médicaments nécessaires à sa pratique, monture et objet marquant symboliquement sa prise du statut de médecin. Les villageois validèrent également sa pratique par le simple fait de venir lui réclamer des médicaments car, savoir qu'il avait appris avec son père leur suffisait pour lui reconnaître le statut et le rôle d'*amchi*. Yuthok, qui avait conscience de ses lacunes, tenta de les combler par les moyens auxquels il avait accès : quelques mois d'apprentissage auprès d'un moine *bönpo* et des échanges avec d'autres *amchi*, l'école n'étant, pour lui, pas une option.

Pour son fils Nyima, le cheval et la sacoche à médicaments que son père lui aurait transmis ne sont pas ce qui valida sa pratique. Il obtint, en contraste, un diplôme du grade de *menrampa* (tib. *sman rams ba*), équivalent à neuf années d'études. Néanmoins, en ce qui concerne la pratique rituelle, dans les représentations de Yuthok, à l'image de la mort de son père qui mena à sa reprise de la pratique médicale, sa propre mort mènera à la reprise par son fils de la conduite des rituels propres à l'activité de *ngakpa*.

L'année de ses 25 ans marqua un tournant biographique dans la vie de Yuthok et de sa famille, du fait du décès du père mais aussi de la mère et de son premier fils. C'est quelques années plus tard que la famille acheta une maison au sein du village et des champs à cultiver. Cette action n'est pas anodine et a marqué un tournant dans la manière de vivre des *amchi* de la lignée jusqu'alors, puisqu'il semble qu'ils ont été les premiers de leur lignée à se stabiliser en un lieu fixe et à vivre de l'agriculture. Néanmoins, Yuthok conserva la manière tradition-

nelle de prise en charge des patients, principalement en se déplaçant chez eux, à cheval, la maison ne comportant pas de cabinet à proprement parler. Aujourd'hui, ces déplacements n'ont lieu qu'en de rares occasions, et ce sont les patients qui viennent chez lui, dans le cabinet établi par son fils. La rémunération est également différente. L'orge ou le blé que recevait Yuthok ont laissé place à une rémunération monétaire, qui semble très élevée à Yuthok, car dit-il, « aujourd'hui les patients donnent beaucoup d'argent ». Ces paroles sont révélatrices des fortes mutations à l'œuvre dans les rapports *amchi*-patient, ainsi qu'un changement de valeurs, notamment dans le rapport à l'argent, nous y reviendrons. Yuthok trouve en effet que d'une manière générale les dépenses actuelles sont trop importantes, à la différence du passé où on se contentait de ce qu'on avait.

Une des caractéristiques des pratiques médicale et rituelle de Yuthok est leur caractère non formel. Elles ne constituaient pas en effet l'essentiel de ses activités, mais venait en plus des autres travaux agricoles et déplacements commerciaux. Il dit lui-même qu'il participait aux activités du monde et que de temps en temps il allait voir les patients. Bien que ces paroles semblent être le reflet d'une grande humilité de la part de Yuthok, elles indiquent le caractère sinon périphérique de ses pratiques (bien qu'indissociables de son statut), du moins le fait qu'elles n'occupaient pas la totalité de son temps, tout comme son apprentissage, qui se fit au milieu d'autres activités.

A la suite de mes conversations avec Yuthok, j'avais la sensation de manquer d'éléments de contexte concernant sa vie passée, que sa parole économe n'avait pu me transmettre. Ayant remarqué la loquacité de son frère cadet, Namkha, et sa mémoire précise de faits passés, j'ai décidé de me tourner vers lui, afin d'en apprendre un peu plus sur leur jeunesse, les activités qui constituaient leur quotidien, le caractère et les pratiques de leur père, ainsi que sur l'année qui a constitué un tournant biographique dans leur vie, celle des trois décès.

7.1.3. LE RECIT DE VIE DE NAMKHA

Comme mentionné, Namkha est probablement la personne la plus loquace de la famille, retenant les faits de son passé dans les moindres détails et les restituant sous forme d'anecdotes très précises. Il est aussi celui que l'on écoute le moins car sa parole s'écoule généralement en un flot continu, ce qui la rend moins exceptionnelle. J'ai, par la force des choses, passé moins de temps à ses côtés mais, lors des moments où nous étions tous les deux, il m'évoquait spontanément certains faits du passé. Néanmoins, après avoir remarqué sa capacité à parler et les encouragements de Dawa m'indiquant qu'il avait une bonne connaissance

du passé, je suis restée m'entretenir plusieurs fois avec lui, notamment afin qu'il me dépeigne les détails du contexte familial d'alors et les conditions de sa vie et de celles de sa famille.

Notre entretien le plus long a été réalisé le dernier jour de juillet, une fois la période de récolte de l'orge achevée, octroyant un peu de temps libre à mon interlocuteur. Bien que Dawa m'ait conseillé de l'interroger, ce dernier ne souhaitait aucunement, du fait de sa trop grande loquacité, m'assister ou m'aider dans ce travail, comme il avait pu le faire pour Yuthok. Je profitai du fait que Dawa et Kunga s'affairaient à nettoyer le *menkhang*, au rez-de-chaussée, pour interroger Namkha. Nous restâmes dans la cuisine, accoudés sur la longue table à manger. Je savais qu'avec une seule question, il pouvait parler longtemps et ma peur était qu'il soit ce type d'interlocuteur incontrôlable souvent évoqué lors des cours de méthodologie de terrain ethnographique. Effectivement sa réponse à ma première question dura 20 minutes, et je pensai à l'ironie du fait que son frère parle si peu et lui autant.

Kunga, qui fit de brèves apparitions, ainsi qu'un passage plus long pour serpiller le sol de la cuisine, me regardait en souriant, probablement amusée par cette situation incongrue. Malgré la parole foisonnante de Namkha, je pus, par moments, réorienter la conversation sur les sujets qui m'occupaient. En même temps, l'écouter se raconter, effectuer ses propres associations d'idées et me parler de ce qui l'avait le plus marqué dans sa jeunesse s'avéra très riche et m'apporta les éléments contextuels recherchés. Son propos principal, qu'il relata de lui-même, concerna les circonstances de l'année la plus marquante de sa vie, celle où il perdit sa mère, son père et le premier fils né de son mariage polyandre.

La rapidité du débit de Namkha était telle que, pour la traduction de cet enregistrement, j'ai demandé l'aide d'un Lubrakpa maîtrisant bien l'anglais. Le récit qui suit est ainsi la traduction de ses propos, réagencés pour un déroulé fluide de l'histoire. J'insère néanmoins quelques passages clefs de son récit, traduit directement du dialecte local.

A) L'enfance

Il me narra qu'il naquit à Thangkok (probablement en 1944), puis, alors qu'il était encore enfant, ils emménagèrent à la maison près de Tsültrim *gompa*. En grandissant, il commença à surveiller le bétail et il expliqua qu'il n'eut pas la chance d'étudier. Il apprit seulement l'alphabet tibétain, pendant une année, avant d'aller essentiellement surveiller les chèvres et les chevaux. Puis, vers l'âge de 13 ans déjà, son père l'emmenait avec lui faire du commerce à *rong*, la « région des collines » au sud du Mustang, notamment dans les villages de Tatopani et Ghorepani (cf. Carte 12). Ils étaient également accompagnés du mari de sa grande sœur (dz. *magpa*). Ils vendaient des *khao*, des ceintures en laine utilisées par les

femmes pour fixer leur carré de laine autour de la taille. Son père portait alors le *mengyal*, le sac à médicaments, et lui portait les ceintures. Namkha raconta ensuite une mésaventure qui lui arriva dans un village où, alors que son père et le mari de sa sœur étaient partis à la recherche d'une famille pouvant les accueillir pour la nuit, il se fit importuner par certains villageois qui lui prenaient ses affaires pour les lui rendre, puis les lui reprendre. Lorsque son père et son oncle revinrent, il se plaignit à eux et pleura. La famille d'une maison voisine les entendit, et une fois les explications données, leur proposa de les héberger. Ils leur offrirent à manger, des grains de maïs frits pour lui et son oncle et, pour son père, une pâte à base de farine de maïs (dz. *yöpa yösín*). Ils étaient vraiment heureux d'avoir trouvé un lieu où dormir ce jour-là. A cette époque, 500 roupies étaient suffisantes pour financer leur petit commerce et leur voyage, ajouta-t-il. Jusqu'à ses 15-16 ans, dit-il, il accompagnait son père dans ces régions du sud. Ensuite, il partit faire du commerce avec un autre homme du village, pour des périodes assez longues.

B) Le récit des trois décès

À la suite du récit de ces faits, sa narration embraya spontanément, par associations d'idées ou par chronologie, sur l'année de ses 23 ans lorsque son père, sa mère et son premier fils trouvèrent la mort. Il commença par me relater les circonstances dans lesquelles il apprit la mort de sa mère.

Ils étaient, dit-il, avec son frère Yuthok et sa petite sœur, partis faire du troc vers le sud, échanger du sel contre du riz et du maïs. A cette période, il eut un rêve étrange. Dans son rêve, il voyait sa mère avec son *shule*¹⁶⁹ et un collier de pierres de corail, en train d'effectuer le geste traditionnel d'appliquer du beurre sur le front de Namkha, car c'était le nouvel an (dz. *tshonggug*). Après avoir eu ce rêve, il s'est inquiété de savoir si sa mère se portait bien car, avant qu'ils ne partent, elle n'était pas très en forme. Il s'est alors dit que quelque chose n'allait pas avec sa mère et en parla à son frère Yuthok. Il lui expliqua son rêve et lui dit qu'il se demandait si leur mère allait mourir. Yuthok s'énerva contre lui en lui disant qu'elle n'allait pas mourir, qu'il ne fallait pas parler de ces mauvaises choses. Puis, ils continuèrent leur route jusqu'à un village appelé Rangkok, derrière la ville de Baglung (cf. Carte 11), pour y faire du troc. Au retour, se souvient-il, lui, portait 8 *pathi* de riz, son frère 10 et sa sœur ¹⁷⁰. Sur le chemin, ils rencontrèrent un homme venu de Dzar avec de nombreux ânes. Namkha lui demanda alors : « as-tu rencontré ma mère ? Comment va-t-elle ? ». L'homme lui répondit

¹⁶⁹ Ruban de pierres de turquoises que les femmes portent en coiffe lors des occasions spéciales.

¹⁷⁰ Le *pathi* est une unité de mesure népalaise (1 *pathi* = 4,3 litres).

que sa mère était très malade et qu'elle leur demandait de rentrer. Namkha expliqua qu'il se souvenait que son père disait souvent que si l'on avait un très bon rêve à propos de quelqu'un, c'était en réalité un mauvais présage ; que si la personne était bien habillée dans le rêve, alors c'était qu'elle était malade et allait bientôt mourir. Il parla à nouveau à son frère de son inquiétude à propos de la mort de leur mère ce à quoi Yuthok répondit qu'elle ne mourrait pas. Mais, alors qu'ils marchaient, Namkha apprit la nouvelle de sa mort, alors ils jetèrent tous leurs bagages et continuèrent leur montée jusqu'à Shang, au sud de Jomsom (cf. Carte 13). Une de leur connaissance (dz. *netsang*¹⁷¹) à Shang les persuada de rester dormir car il était déjà tard et qu'il faisait sombre. Ils restèrent mais, dit-il, alors que sa sœur et son frère dormaient, lui, ne parvenait pas à trouver le sommeil. Il réveilla son aîné, lui dit ne pas pouvoir dormir, et lui demanda s'ils ne pouvaient pas simplement y aller. Yuthok accepta. Leur hôte leur dit qu'il était trop tôt pour partir mais ils entendirent un coq chanter, et Namkha le prit comme excuse pour dire que le matin était déjà là, et ils partirent. A leur approche de Dzar, c'était l'aube et il pouvait voir des villageois occupés aux premiers travaux du matin. Parmi eux, il vit sa grande sœur, qui se mit à pleurer en les voyant. Ils se firent alors accompagner par les autres villageois jusqu'à chez eux. Il dit s'être senti très triste de ne pas avoir pu voir sa mère avant sa mort.

Extrait de l'entretien de Namkha à propos du rêve de sa mère (traduit du dialecte)

Namkha. *Dene pha dang ama drosong. Nga lo 20, 23 la yindro. O ama nyoun drosong. O ama nyoun drosong. Nga rang chig, ajo chig, meme Yuthok chig, dene numu chig, nama la so ri shisong. Phün sum bu go. Tsha khur ti la, nga tshong droare, makai dang dre gyab. Dene nga la miglam go song (...) miglam go la, tshenmo gi na ni, miglam go na ni, dene ama go na. Dene shule taggidug, nama chu'i gangla.... Ama shule goa tag, dene churug chimi chig yö, churug gi ta. Dene arang tshonggug la re serne. Dene yar kyong gi dug, nga la, tshonggug re serne (...).*

Meme Yuthok la sein : « arang gi ama shi gi mashi droik. Dering nga la miglam dendri taso, sein »

« Khengi migso la sergidug ».

« Ama shule tagti la. Dene arang phünyag la yar tergidug. Da ama shi gi mashi droik » seryo.

« Khyo goa la shina mana », meme Yuthok gi.

Traduction

Namkha. Puis, papa et maman sont morts. J'avais 20, 23 ans peut-être. Mon père et ma mère sont morts. Papa et maman sont morts. Il restait moi, Yuthok, j'ai une petite sœur, après s'être mariée, elle est morte. On était trois frères et sœurs. On portait le sel, on allait faire du commerce, le maïs et le riz, qu'on échangeait.

¹⁷¹ Un *netsang* (tib. *gnas tsang*) est une famille connue d'une personne chez laquelle il lui est possible de venir dormir et manger gratuitement, de manière ponctuelle. Ce lien ne constitue pas pour autant un lien d'amitié fort, auquel cas on parlerait d'un *kaokanin*.

Et puis, j'ai fait un rêve, un rêve, une nuit, un rêve, de notre mère. Elle avait un *shule*, ce que les femmes portent pour les mariages. Elle portait le *shule*, et elle avait un collier en petites pierres de corail, elle le portait. Et c'était le nouvel an. Elle mettait du beurre [sur mon front], à moi, elle dit que c'était le nouvel an. (...)
Puis, je l'ai dit à mon frère, à Yuthok, j'ai dit « notre mère va mourir. Aujourd'hui j'ai eu un rêve », lui ai-je dit.
« Quel rêve as-tu eu ? », m'a-t-il dit.
« Maman portant le *shule*, et à nos parents, elle appliquait du beurre. Maman va mourir », j'ai dit.
« Elle ne meurt que dans ta tête », répondit *meme* Yuthok.

Namkha continua en me relatant que, peu après cet événement, son père lui dit qu'il lui était inutile de rester au village car il ne rapportait rien de cette manière. Il lui demanda de retourner pour le sud, *rong*. Namkha commença alors la narration de la mort de son père. Après les funérailles de sa mère, il repartit avec sa sœur et une autre femme du village. Yuthok, lui, resta au village avec son père qui était malade et avait besoin d'aide pour se lever et s'allonger. Namkha, sa sœur et l'autre villageoise n'avaient que peu d'argent pour commencer un nouveau commerce. Ils avaient en tout et pour tout 450 roupies¹⁷², ce qui était peu pour débiter quoi que ce soit. Ils décidèrent de se rendre près de Beni (cf. Carte 11) afin d'y trouver des *loma* et des *bagtang*, différents types de paniers en vannerie, avec lesquels ils pourraient commencer un petit commerce. Une fois l'acquisition faite, ils allèrent dans différents villages pour y faire du troc. Après être parvenus à épuiser leur stock, ils allèrent à Kusma (cf. Carte 11), ville célèbre pour ses pots en argile, utilisés pour faire de l'alcool. Ils achetèrent alors huit pots et rencontrèrent un homme venu de Dzar avec des ânes. Ils lui demandèrent alors s'il avait des nouvelles de leur famille et de leur père, ce à quoi l'homme répondit qu'il était mort. Sa mère et son père sont morts à seulement trois mois d'intervalle l'un de l'autre, souligna Namkha. Ils voulurent alors remonter le plus vite possible afin de pouvoir éventuellement voir le corps du défunt pendant les trois jours durant lesquels il était gardé avant d'être incinéré. Il partit voir le vendeur de pots en argile et lui demanda de les reprendre. Toutefois, le vendeur lui dit qu'une fois vendus et emballés il n'était pas possible de les rendre. Il lui demanda alors de seulement l'aider à les décharger. A ce moment, sa sœur arriva et se mit à pleurer très fort. L'homme déchargea alors le tout et rendit l'argent tout en disant : « ne pleurez pas, ne pleurez pas ». Sur le chemin du retour, dit-il, il marchait vite mais les femmes étaient plus lentes et il devait toujours les attendre. Une fois arrivés à Marpha (cf. Carte 13), il reçut un message selon lequel il devait ramener du sarrasin à Dzar. Il n'avait cependant pas

¹⁷² Aujourd'hui, environ 3 euros.

d'argent car sur le chemin, il avait déjà acheté du riz. Il décida d'aller au village de Thini (cf. Carte 13), près de Jomsom, où il avait un parent (dz. *nyenzen*), alors que les deux filles remontaient directement. Il espérait que son *nyenzen* lui donnerait du sarrasin à crédit car il ne savait pas où aller autrement. Une fois qu'il eut rejoint le village de Thini, et la maison de son parent, il s'arrêta devant la porte car il ne savait pas comment demander un prêt. Il n'avait plus de mère, ni de père, et pas d'argent, comment pouvait-il demander un prêt ? Il resta là un moment et soudainement la femme de la maison sortit et le vit, et quand il la vit à son tour, il fondit en larmes. En relatant ces faits, Namkha, ému par ces souvenirs, versa quelques larmes et je me sentis moi-même triste de le voir ainsi. La femme lui dit de ne pas pleurer et de rentrer. Elle lui donna à manger et du *chang*, puis lui offrit le sarrasin dont il avait besoin. Il rejoignit ensuite Jomsom et rencontra quelqu'un qui lui dit que les funérailles de son père étaient terminées. Il se sentit, dit-il, très malheureux de n'avoir pu voir ni sa mère, ni son père avant leur mort.



Figure XXXIX : *Bagtang* (Gurung, 2020) Figure XL : *Loma* (Gurung, 2020)

A la suite de la mort de son père, il resta quelques temps au village mais ils ne possédaient rien, aucun champ. Son frère Yuthok partait faire des rituels et lui n'avait pas vraiment d'activité. Au moment de la période de moisson du sarrasin, sa famille lui enjoignit d'aller à Marpha pour la récolte. Alors qu'il était à Marpha, il rencontra un homme venu de Dzar qui lui dit être venu jusqu'ici pour vendre de la ciboulette sauvage (dz. *dzimbu*). Namkha lui dit qu'il allait venir avec lui vendre le *dzimbu* car il en avait récolté avant de venir à Marpha. Ils y allèrent ensemble, et l'homme lui dit qu'en réalité son épouse, Mentok, était très malade, c'était pour cela qu'il était venu à lui. Il ne voulait pas le dire directement mais il est venu pour lui dire qu'elle était malade et qu'il devait remonter au village. Le lendemain, il se rendit

à Dzar et demanda comment elle se sentait. On lui répondit qu'elle n'était pas trop mal mais qu'elle venait de perdre son enfant à l'accouchement. Cette année-là, dit-il, cela était le troisième décès.

C) Les activités médicales

A plusieurs reprises pendant l'entretien, il me dit – me semble-il avec un peu de regret – ne pas avoir eu l'opportunité d'étudier, hormis pendant une année avec son père, lors de laquelle il apprit l'alphabet tibétain, et reçut une connaissance générale de la récitation de mantras. Puis, il fut envoyé s'occuper des chevaux et des chèvres. Il précisa que seul son frère avait obtenu une éducation correcte avec leur père. A cette époque, dit-il, il n'y avait pas d'écoles, il était ainsi possible de n'apprendre que le tibétain, mais même cela, regretta-t-il, il n'a pas vraiment pu en bénéficier. L'aîné hérite en effet de l'autorité sur la *drongpa* et exerce des responsabilités plus importantes. Il reçoit ainsi une éducation plus poussée que son cadet, même si ce dernier possède de bonnes capacités intellectuelles, ce qui peut entraîner une certaine rancune envers le frère aîné. J'ai pu l'observer à travers les propos d'un autre interlocuteur d'environ 40 ans exprimant la supériorité de ses capacités intellectuelles sur celles de son frère aîné et le sentiment d'injustice qu'il a ressenti lorsque son père s'est refusé à l'envoyer à l'école comme son frère.

Pourtant à ma question concernant le travail d'*amchi* de son père, Namkha m'indiqua avoir beaucoup été à ses côtés, en tant qu'assistant, quand il partait faire le tour des villages alentours, et même jusqu'à Geling au Haut-Mustang. Son père montait à cheval et, lui, marchait à côté en portant le sac de médicaments. Il raconta que les patients à cette époque ne donnaient qu'une roupie pour une consultation, ou parfois, ils donnaient du blé. Il dit que Yuthok restait toujours à la maison, et lui partait avec son père, jusqu'à ses 14-15 ans. A la maison, il aidait son père et son frère Yuthok à broyer les plantes médicinales. Après la mort de son père, lui, broyait les plantes et son frère s'occupait de la composition des poudres. Quand il était petit, il allait également ramasser les plantes avec son père, le panier porté sur sa tête. A leur retour des hauteurs, les gens du village lui disaient : « oh il est si mignon avec son petit panier, qu'est-ce que tu ramènes ? », raconta-t-il en riant. Ses sœurs, elles, n'aidaient pas pour ce qui touchait à la médecine.

A la suite de ces propos, je lui demandai en quoi consistait les activités de son père et il me relata leur condition de famille pauvre. Son père, dit-il, ne pratiquait que l'activité d'*amchi* [et de *ngakpa*]. Il se rendait chez les patients et lui, Namkha, était son assistant. Comme, d'une manière générale, les patients, expliqua-t-il, ne donnaient que peu d'argent,

son père lui dit de se joindre à lui pour « récolter des donations », *mentog lang*, à Geling. La pratique de *mentog lang* consiste, pour des religieux, à se rendre – une fois l’an, en automne après les récoltes – dans chaque maison de villages alentours pour y réciter des mantras, afin de percevoir en échange certaines denrées alimentaires. Pour Dawa, il s’agit en réalité d’une sorte de mendicité. Namkha expliqua qu’en effet les gens de Geling ne leur donnaient que du blé (tib. *gro*). Il continua en laissant entendre que son père se devait de pratiquer le *mentog lang* car il n’avait que peu de champs (quatre ou cinq peut-être), et que les patients ne donnaient, en échange des médicaments, que quelques centimes. Ils allèrent également vers le sud, jusqu’au village de Narikot (cf. Carte 14), dans la région des collines. Namkha expliqua que dans ce village, son père avait de nombreux patients à qui il donnait des médicaments. Il employa le terme de *jindak* (tib. *sbyin bdag*) en référence à ces personnes à qui il distribuait ses médicaments et desquelles il recevait des dons. Dans la région du Baragaon, le terme de *jindak*, « patron », évoque, généralement, des relations de patronage existant entre un spécialiste religieux non monastique et des patrons laïcs qui font principalement appel à lui pour le rituel du *lha chö* (tib. *lha mchod*) qui doit être effectué une fois par an. Le rituel du *lha chö* se fait en faveur de la divinité protectrice de la maison (dz. *pho lha*). Ces relations de patronage sont héréditaires, s’établissent au sein de la région du Baragaon et ne dépassent normalement pas ses frontières. D’après mes interlocuteurs, à Dzar, avant sa mort en 2009, *tsampa* Takla était celui qui bénéficiait de la majorité de patrons pour le rituel du *lha chö*. Il effectuait le rituel dans huit maisons sur les onze possédant un *tsenkhang* (tib. *btsan khang*), sanctuaire dédié à la divinité protectrice de la maison¹⁷³. Les trois autres maisons faisaient appel à lama Sherab de Chongkor. A la suite du décès de *tsampa* Takla, ce sont les moines de Dzar qui reprirent son activité. Le fils de *tsampa* Takla, Tsultrim Tsering, est en effet professeur de religion *bön* à Sarnath, en Inde, et ne vient qu’une fois l’an, notamment pour effectuer le rituel de propitiation des entités souterraines, *lu* (tib. *klu*) : le *luptur*. Il semble alors peu probable que le terme de *jindak*, employé ici par Namkha, renvoie à des relations de patronage avec le village de Narikot, situé bien plus au sud, d’autant qu’il précise par la suite qu’il s’agit de patients à qui il donne des médicaments. Peut-être l’emploie-t-il ici pour mettre en valeur le fait que son père avait des patients réguliers, et ce jusqu’à Narikot. En effet, plus un *amchi* a de patients dans des villages lointains, plus il semble être considéré comme un bon médecin,

¹⁷³ Le *tsenkhang* se situe sur le parapet du toit d’une maison. Il prend la forme d’une maison miniature, avec un toit, des avant-toits de branchages, la structure principale d’une maison et une cavité contenant des figurines de moutons, de chèvres et de yaks en *tsampa*, renouvelées chaque année. Le *tsenkhang* est construit autour d’un pilier central, *hrokshing* (tib. *srog shing*), « l’arbre de vie », qui émerge de son toit et est entouré de brindilles de genévrier. Le *tsenkhang* peut être carré ou triangulaire, rouge ou blanc (ou les deux), et ses détails varient selon le type de divinité. Il a pour rôle de dévier les forces malfaisantes (Harrison et Ramble, 1998 : 27).

célèbre pour l'efficacité de ses soins. Une grande distance parcourue par l'*amchi* est signe, pour les patients, de sa compétence.

Extrait de l'entretien avec Namkha à propos de l'activité de son père (traduit du dialecte)

Namkha. *O gi leka, o gi amchi, menpa chitara. Dene o amchi chigar tanggure. Nepa shug la droarang, dene nga la leka la, shabchi drogu (...). O nyoum.*

Lucie. *Meme Yuthok nyoum ?*

N. *Meme Yuthok duru nang la, gejiri detara. Dene meme Yuthok nang la de di, meme yang nga la dri ti droyö, ü Geling la.*

L. *Geling la, nepa ta ru ?*

N. *Nepa la men teri, men teri tangka sum, ale gang mana metera. Dene mentog lang du shog, ser. Dene dro tergidug, dro.*

L. *Dro.*

N. *Dro mana metera, Geling la. (...) Dene shing mangpo mindug, meme la shing 5, 6, 4 mana me. Dene, shinkha megen. Dene, ondi mentog lang du shog sergidug. Ale metera, men ter na. Ale ter na, tangka chig, tangka sum, ale gang, ondi mana (...). Dene, mentog lang du shog sergidug. Dene yang dru lang du shog nere, thonka, dene orang drogu, Geling la ne. (...)*

Yang di Narikot la, onduru jindag mangpo dug. O gi men ter gen mi, yul chig la. Ondi yul ni, mi 20 la men tergi. Onduru la yang, yang chijag, paisa metergen. Dene mentog lang du shog ser, yang mentog serne, chijag, dene kho bagtang bagtang gyab di, dene pathi 5 so, pathi 6 so, ringa pathi 3 so ik, ondi tergidug. Drongpa re re mi. (...) Ringa, khong khangpa la shog ser, ringa ni, arang desa kyaldu ongik. Dene ringa mi, da amchi pheb song serne, chijag kyal du ongik.

(...)

Dene arang bagtang kag di terik, ondi yul go la. Dene o nyoum, dene ajo khorang duru borti la, nga la manga dri, nga depla depla, o nyoum droara, (...) dene mentog lang du shog nere, dene droara (...) o gi shabchi la.

L. *Ani men so ru... ?*

N. *Men go, men tū ri, so ri, khur ti droara, dene nga la o gi men ter, men ter khur, dene o ta shön di phebura, ta la shön di droara, nga gompä gyag di droara. Ta gale chig tanggen, nga gyoar leo [rises].*

L. *Lo gatshö... ?*

N. *Nga lo 13, 14, 15. Lo 16 la, Nijal la leka la sowin.*

Traduction

Namkha. Le travail de mon père, il faisait *amchi*, il faisait seulement *amchi*. Il allait voir les patients et je faisais son assistant.

Lucie. Avec *meme Yuthok* ?

N. *Meme Yuthok* restait à la maison, pourquoi restait-il ? Alors, *meme Yuthok* restait là et mon père me demandait de venir avec lui, là-bas à Geling.

L. A Geling, pour voir des patients ?

N. Les patients, une fois qu'on leur donnait les médicaments, ils ne donnaient que 3 *tangka*, une roupie. Ensuite, mon père m'a dit on va récolter des donations, et, ils donnaient du blé, du blé.

L. Du blé.

N. Ils ne donnaient que du blé, à Geling. (...) Mon père, il n'avait pas beaucoup de champs,

seulement cinq, six, quatre. Il n'avait pas de champs, il me dit de venir avec lui récolter les donations. Ils [les patients] ne donnaient pas d'argent, lorsqu'on donnait des médicaments. S'ils donnaient de l'argent, alors seulement un *tangka*, trois *tangka*, une roupie. (...) Alors, on allait faire *mentog lang*, et aussi, en automne, on nous disait de venir chercher le grain. Alors on y allait, à Geling.

(...)

Et, à Narikot, là-bas, il [mon père] avait beaucoup de *jindag*, des gens à qui il donnait des médicaments, dans un seul village. Dans ce village, il avait une vingtaine de personnes à qui il donnait des médicaments. Ils donnaient du *chijag*¹⁷⁴, ils ne donnaient pas d'argent.

Ils disaient de venir chercher les *mentog*, alors on venait en portant le panier, et certains donnaient 5-6 *pathi*, d'autres 3 *pathi*. Chaque maison, les gens de chaque maison.

Certains disaient de venir chercher les *mentog*, d'autres venaient nous les apporter. (...) Certains, voyant arriver l'*amchi* venaient lui apporter le *chijag*.

(...)

Ils nous donnaient un *bagtang* rempli, dans ce village. Ainsi, avec mon père ... mon frère restait à la maison. Il [mon père] me demandait à moi le plus souvent. J'allais avec mon père, (...) il me disait de venir récolter les donations, et j'y allais. (...) J'étais l'assistant de mon père.

L. Et, pour faire les médicaments... ?

N. Une fois les médicaments faits, j'allais en les portant. Mon père me donnait les médicaments, pour les porter. Il allait à cheval et moi j'allais à pied. Mon père allait tout doucement à cheval, et moi j'allais plus vite que lui [rires].

L. Tu avais quel âge ?

N. J'avais 13, 14, 15 ans. A 16 ans, je suis allé travailler à Manang.

D) Caractère des parents

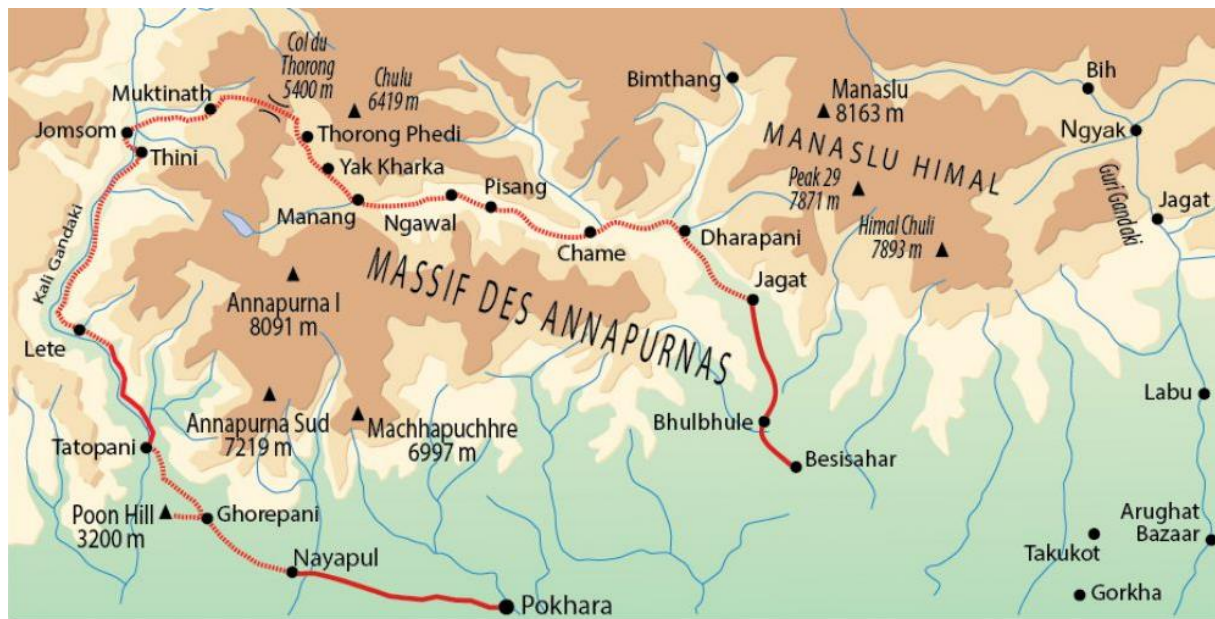
A mes questions sur le caractère de ses parents, il me dit que sa mère était une femme gentille et facile à vivre. Et, il me raconta que lorsqu'elle tomba malade, il dut s'occuper d'elle. Il cuisinait pour elle, et dit-il, « si elle mangeait, je mangeais, si elle ne mangeait pas, je ne mangeais pas non plus ». Il dit qu'au contraire son père était quelqu'un de strict, qu'il n'était pas possible d'argumenter avec lui. Il n'aimait pas que l'on élève un peu trop la voix sur un sujet et sa réponse ne se faisait pas attendre. Il me raconta, comme illustration de ce dur caractère, une petite anecdote :

Son père devait 100 roupies à une connaissance. Les intérêts à payer étaient de 10 roupies. Le père, ne pouvant payer la totalité, alla voir l'homme afin de ne lui verser que les intérêts. Toutefois, ce dernier ne voulut pas recevoir les 10 roupies car il souhaitait obtenir la somme complète. Le père de Namkha s'énerva alors et les deux hommes en vinrent presque aux mains. Le père partit en colère, s'exclamant : « dans ce cas, je ne te paierai rien ». Plus tard dans la journée, l'homme revint finalement et demanda les intérêts. Le père dit alors : « quand j'ai voulu te donner les intérêts, tu les as refusés, je suis donc allé boire du *chang* avec cet argent, je n'ai plus rien ».

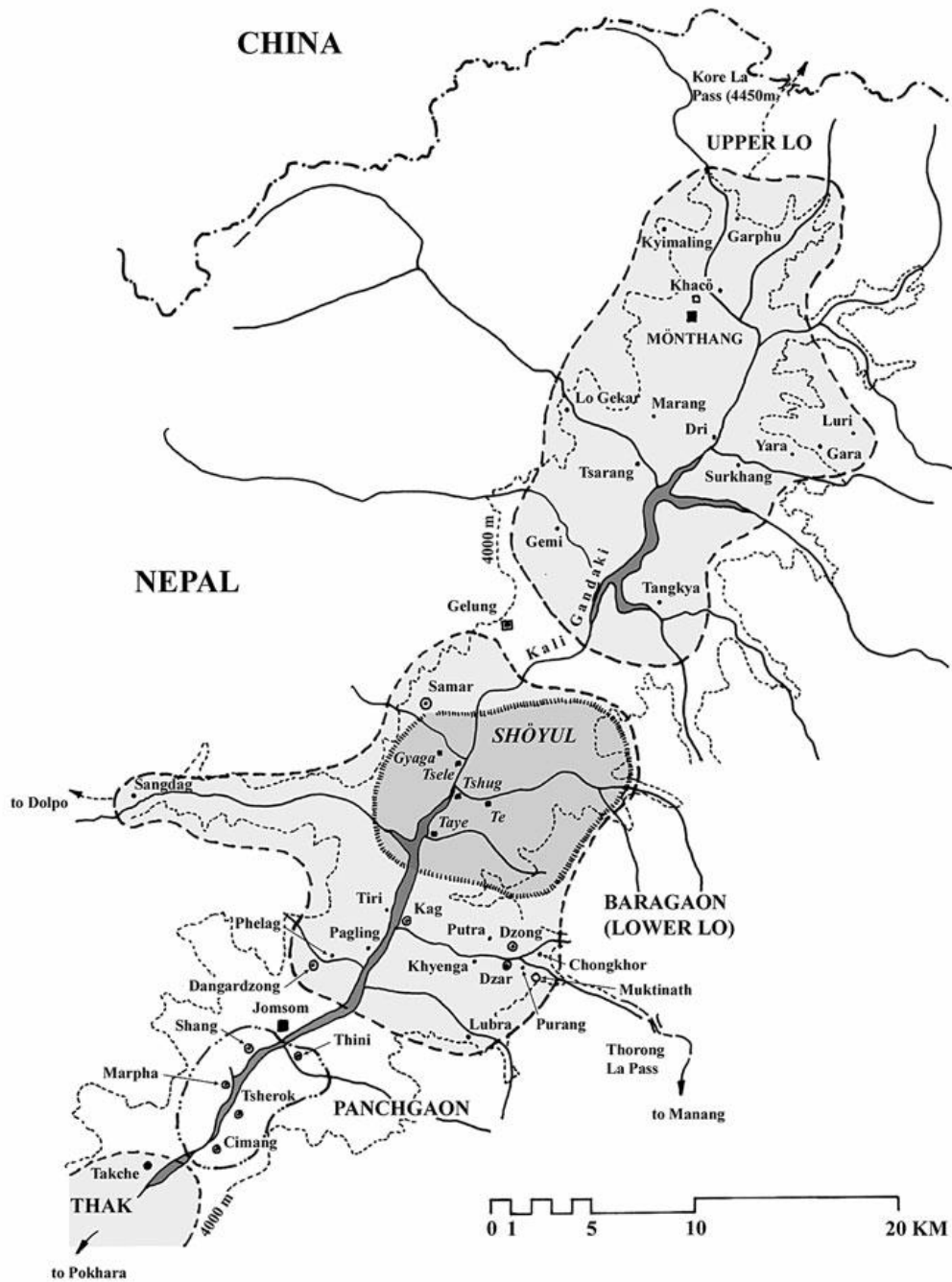
¹⁷⁴ Variété d'orge à grain vêtu, généralement donnée comme nourriture aux chevaux.



Carte 11 : Carte du Népal, soulignées en noir, les villes de Jomsom, Beni, Kusma et Baglung



Carte 12 : Carte du circuit des Annapurna, mentionnant les villages de Ghorepani, Tatopani et Thini



Carte 13 : Carte du district du Mustang, avec Takche (ou Tukuche) de la région de Thak, ainsi que les villages de Marpha, Shang et Thini (dessinée par Niels Gutschow dans Ramble, 2008 : 25)



Carte 14 : Carte du Népal, en rouge, Narikot

Présentation synthétique des propos de Namkha

Le récit de Namkha apporte des éléments de contexte qui éclairent certains aspects de la vie de Yuthok et l'environnement dans lequel la famille a évolué. Il laisse aussi à voir la condition de frère cadet de Namkha et le rôle qu'il joua au sein de sa famille dédiée à l'activité médicale.

Namkha rend compte dans le détail de l'activité de commerce de paniers en vannerie, de pots en argile ou de ceintures traditionnelles menée avec son père, qui profitait de ces déplacements pour soigner les habitants des villages qu'il sillonnait, révélant à quel point les pratiques médicales avaient une dimension non formelle et pouvaient se fondre dans les activités de la vie quotidienne, que ce soit au village ou lors des déplacements pour le commerce.

Ses propos mettent en avant la condition de vie précaire de leur famille, notamment à la génération de son père. Namkha appuie sur le fait que celui-ci ne possédait que peu de terres à cultiver et insiste également, à plusieurs reprises, sur le peu d'argent qu'il percevait des patients, bien qu'il reçût toutefois de nombreuses denrées alimentaires par la pratique de *mentog lang*, pratique qui ne semble que peu valorisée par Namkha, ni même par les autres interlocuteurs qui m'en ont parlé, souvent assimilée aujourd'hui à de la mendicité.

Le fait que Namkha fut celui qui accompagna le plus souvent son père, en tant qu'assistant-porteur du sac à médicaments, confirme les propos de Yuthok lorsqu'il indiqua que, dans sa jeunesse, il ne partait que rarement avec son père à la rencontre des patients, et pointe le rôle joué par le fils cadet dans l'univers médical familial. Il est, en effet, en tant

qu'assistant, un maillon important dans l'activité médicale du père de famille : il part en tournée, participe à la cueillette des plantes médicinales et à leur broyage. Toutefois, il évoque l'aspect asymétrique de la relation aîné-cadet en soulignant qu'il ne put bénéficier d'une éducation aussi poussée que celle de son frère aîné, ce qu'il semble regretter. Il met en revanche en avant ses diverses activités de commerce et ainsi l'important rôle qu'il joua dans les finances du foyer. Tel que Dawa me l'a confié, il possédait en effet une position financière dominante (cf. *infra*).

Il faut mentionner que, selon Namkha, les sœurs ne jouaient aucun rôle particulier en termes de pratiques médicales, révélant la caractère genré des activités médicales. Tel que cela a été évoqué dans le chapitre 3, au Baragaon, il existe une division sexuée des tâches domestiques et agricoles. La médecine tibétaine ne fait pas exception et il semble qu'elle fut une activité principalement masculine. De surcroît, les femmes bénéficiaient d'une éducation moindre que les hommes, les excluant d'emblée d'activités dotées d'un caractère plus intellectuel. Au Tibet, en revanche, Hofer et Fjeld soulignent le fait que certaines femmes appartenant à des lignées médicales ont pu hériter du savoir médical tibétain et le transmettre à leurs enfants, transcendant l'idéologie patrilinéaire (Fjeld et Hofer, 2010 : 181). De nos jours, à Dzar, la participation des femmes du village aux activités médicales est plus importante. Le chapitre 5 évoque le rôle de Kunga dans le processus de production d'encens mis en place par Nyima à Dzar, ainsi que la volonté de ce dernier de l'enseigner aux femmes du village.

Après avoir donné quelques explications à propos des années de commerce où il aida son père, l'objet principal du récit de Namkha concerne le tournant biographique déjà évoqué dans le cas de Yuthok, à savoir les décès de sa mère, de son père et de son premier fils. Alors que Yuthok évoque ces trois décès de la même année d'une manière plutôt factuelle, bien qu'il soit certain qu'il en fut très affecté, Namkha explique de façon précise les situations dans lesquelles il se trouvait à l'annonce de chacun des décès, et son regret de s'être toujours trouvé loin du village lors de ces moments cruciaux. Il raconte notamment le rêve qu'il fit à propos de sa mère, quelques temps avant sa mort. Dans la culture populaire, il m'a en effet été indiqué que le rêve d'une personne habillée de beaux vêtements, faisant des gestes cérémonieux, allant parfois jusqu'à dire « au revoir, je m'en vais maintenant », était un rêve de mauvais augure, signifiant la mort imminente de la personne rêvée. Il est intéressant que Namkha, à la suite de la narration de son rêve, précise que Yuthok ne le croyait pas, se mettant ici en avant par rapport à son aîné.

Bien qu'il pointe le fait que son père n'avait que peu d'argent et qu'il était quelqu'un de strict avec qui il était difficile de discuter, il donne une image valorisante de ce dernier

lorsqu'il précise qu'il avait des patients dans des villages situés bien au-delà du Baragaon. Les longues distances parcourues par l'*amchi* constituent, en effet, un critère de sa légitimité.

7.1.4. LE RECIT DE VIE D'AMCHI NYIMA

Nyima, à l'image de son père Yuthok, est quelqu'un de plutôt réservé, quelqu'un de *nemchunga* (« humble »), comme disent certains villageois. Absent pendant la presque totalité de mon séjour en 2016 – il était d'abord aux Etats-Unis, puis après quelques jours passés au Mustang, était ironiquement reparti en France. J'ai, dans un premier temps, pu passer du temps avec lui en France, puis au village lors de mon terrain en 2017. Lors de son court séjour au Mustang en 2016, il accepta gentiment de m'accorder un entretien enregistré. Néanmoins, il sembla plutôt mal à l'aise, répondant de manière sympathique mais succincte. J'ai, par la suite, favorisé la prise d'informations en contexte, malgré la contrainte que cela représente en termes de possibilité d'enregistrement et de disponibilité de l'interlocuteur. La communication, qui se faisait lors de la fabrication d'encens ou lors d'activités plus banales, telles que trier les baies locales *bumbuli*, était toutefois moins rigide que si elle avait eu lieu dans un cadre plus formel. Dans certaines circonstances propices à la confiance, néanmoins, il délaissait les réponses simplement factuelles et révélait vraiment ses ressentis. Par exemple, le soir près du feu, en compagnie de sa femme avec laquelle il faisait plus aisément part de ses ressentis, ou lorsqu'il se trouvait seul avec moi et n'était pas trop absorbé par les différents travaux à effectuer. De même, avec le temps, la confiance s'installa et il se dévoila plus amplement.

A) La jeunesse et les premiers apprentissages

Nyima, né en 1968 et l'aîné des garçons, âgé de 48 ans lors mon terrain en 2016, est le 9^{ème} descendant de la lignée héréditaire d'*amchi*. Devenir *amchi* pour Nyima fut fortement influencé par son héritage familial, bien qu'il semble que la décision fut également laissée, pour partie, au discernement de Nyima. Lorsque je lui demandai, en effet, si devenir *amchi* était une obligation familiale ou une volonté personnelle, il me fit un geste de la main signifiant « moitié moitié ».

Yuthok m'indiqua que Nyima n'avait pas appris la médecine tibétaine à ses côtés, hormis les bases de l'alphabet tibétain. Nyima affirma néanmoins avoir été sensibilisé à la médecine tibétaine avec son père, en allant ramasser les plantes avant de les broyer, à l'âge de huit ou dix ans. Cependant, à l'âge de 11 ans, il fut envoyé étudier au monastère *bön* de Men-ri, à Dolanji, en Inde, afin d'y recevoir une éducation générale, accompagnée d'un apprentis-

sage du tibétain « standard ». Nyima confia qu'il y avait, à cette époque, des écoles au Népal mais il n'était possible d'y apprendre que le népalî, et lui souhaitait apprendre le tibétain. Bien que le système éducatif se développait au Népal pendant l'enfance de Nyima, dans les années 1970¹⁷⁵, il me confia un soir, en compagnie de sa femme, qu'au Mustang, seul le travail aux champs était valorisé et que les enfants allaient travailler pour les autres familles, pour ne recevoir en échange qu'un peu de nourriture, et aucun salaire, me précisèrent-ils. Ils étaient toutefois contents, ajoutèrent-ils, car d'une manière générale, ils n'avaient pas assez à manger. Nyima précisa que le travail aux champs et le travail physique, tels que porter des charges, était ce qui comptait, au détriment de la connaissance intellectuelle (tib. *rig pa*). Lui-même, ajouta-t-il, n'est allé à l'école qu'à l'âge de 11 ans à Dolanji, en Inde du Nord. Il y étudia jusqu'à la classe 8, l'équivalent du secondaire inférieur, ou du collège, en France. Il raconta ne pas avoir très bien vécu ses années d'études à Dolanji car il se trouvait sous l'autorité d'un maître (dz. *mi gi og du*), et beaucoup de tâches ménagères lui étaient imposées, ce qui était difficile pour lui. C'est son frère cadet Dawa, en compagnie de Yuthok, qui me narra plus en détail les difficultés que Nyima rencontra à Dolanji. Il me raconta qu'à cette époque, il aurait aimé suivre l'enseignement de l'école dialectique (tib. *mtshan nyid*) pour obtenir le titre de Geshe mais que les conditions de l'école étaient tellement pauvres qu'il décida de ne pas y rester. En effet, seulement un repas par jour était servi et il étudiait peu par rapport aux tâches qu'il devait effectuer, telles que cuisiner ou nettoyer les locaux. Alors, dit Dawa, Nyima a fui les lieux et est rentré au village. Une fois de retour, sa famille lui conseilla de devenir *amchi* et ils lui cherchèrent un maître. Yuthok expliqua qu'ils lui trouvèrent comme maître un médecin de Jomsom, *amchi* Tota Tsering, auprès duquel il apprit pendant un an. Néanmoins, ce dernier n'était pas un bon enseignant. Ce maître l'amena effectivement avec lui au Tibet, au Mont Kailas, me confièrent Yuthok et Dawa, et l'abandonna là-bas sans raison apparente. Nyima dut rentrer seul à pied. Il avait alors 26 ans. À la suite de ces mésaventures, et sur conseil de son Rinpoche, Yongdzin Tenzin Namdag. Yuthok dit que Nyima décréta alors : « je vais apprendre la médecine à l'école de Dhorpatan » (cf. Carte 15). Il décida d'apprendre à cette école de médecine *bönpo*, avec un maître venu du Tibet, *amchi* Gege. Kunga me raconta également ce passage de sa vie. Elle m'expliqua qu'après ses études à Dolanji, il accompagna son père Namkha faire du commerce en Inde pendant plusieurs années, mais celui-ci était toujours ivre et le commerce rapportait peu. C'est alors qu'il voulut apprendre la médecine et que son père Yuthok lui trouva un maître qui s'est avéré être un mauvais enseignant. C'est

¹⁷⁵ A travers l'implantation du « National Education System Plan » (NESP), en 1971.

pour cela, dit-elle, qu'il s'est rendu à Dhorpatan. Lorsqu'il se raconta, Nyima ne mentionna pas cet épisode de sa vie – hormis le fait qu'il s'était essayé, en hiver, à la vente de vêtements en Inde qu'il trouva très rude – et évoqua directement ses études de médecine à l'école de Dhorpatan, au Népal.



Carte 15 : Carte du Népal, avec Dhorpatan

B) L'école de médecine de Dhorpatan

Nyima resta étudier pendant sept années à l'école médicale *bönpo* Tashi Gegye Thar-tenling, établie à Dhorpatan en 1990 par Tsultrim Sangye, généralement appelé *amchi* Gege, un moine *bönpo* et médecin tibétain, venu de la région du Kham, à l'est du Tibet. Les activités de l'école et sa clinique attenante étaient sponsorisées par l'association française Aide à l'enfance tibétaine, à travers la fondation suisse Snow Lion à Katmandou¹⁷⁶. Le nombre d'étudiants était de 10, pour un seul maître, *amchi* Gege. Puis, Nyima passa deux années dans l'extension de l'école de Dhorpatan, Triten Norbutse, à Katmandou. Il raconta que les études étaient très ardues, d'autant qu'il n'avait aucun sponsor pour l'aider à financer son éducation, et qu'il devait utiliser ses propres ressources financières. Il ajouta qu'une autre difficulté était la collecte des plantes médicinales dans les montagnes alentours de l'école : en l'absence de porteurs, il devait transporter un équipement (tentes, vêtements, matelas, couvertures, nourriture) très lourd (50-60 kg), l'altitude pouvant atteindre 3 500-4 000 mètres. Une fois venu le temps de la préparation des pilules, les plantes devaient être moulues à la main dans un mortier, aucune machine n'étant à disposition. Il apprit principalement à partir du texte médical *bön*, le *Bumshi*, et de son commentaire, le *Khyungtrul menpe* (tib. *Khyung sprul sman dpe*),

¹⁷⁶ Pour une description détaillée de l'école, cf. Millard (2002).

écrit par le lama *bönpo* Khyungtrul Rinpoche. Le texte bouddhique des *Quatre Tantra*, le *Gyüshi*, était également utilisé, ainsi que son commentaire le *Vaidurya ngönpo*, écrit par le régent Sangye Gyamtso au 17^{ème} siècle (Millard, 2002 : 33-36, 129). Concernant la pharmacopée, l'ouvrage le plus employé était le *Khyung pe drime shel gyi melong* (tib. *'Khyungs dpe dri med shel gyi me long*), le « Livre né du pur miroir de cristal » (dGa ba'i dor rje, 1995), listant 891 plantes (Millard, 2002 : 181).

Colin Millard, qui a effectué ses recherches dans l'école de médecine *bönpo* de Dhorpatan, lorsque Nyima y étudiait encore, explique que les étudiants étaient évalués de trois manières : 1) la connaissance théorique évaluée de manière formelle à travers deux examens écrits dans l'année, et de manière informelle pendant les cours, 2) la mémorisation du texte était évaluée une fois par semaine, puis tous les six mois par la récitation de longues sections du texte, 3) la capacité d'appliquer ce qui avait été appris était évalué de manière informelle en contexte clinique (Millard, 2002 : 40-42). Pour Nyima, le travail de mémorisation et de récitation a été difficile, car me confia-t-il, il n'avait pas une très bonne mémoire et dut redoubler d'efforts dans son apprentissage.

D'après Colin Millard, l'enseignement à Dhorpatan consistait en deux leçons d'une heure par jour, en salle de classe avec *amchi* Gege. Ce dernier enseignait en conformité avec la tradition tibétaine, à savoir mémoriser une section du texte, avant d'en obtenir les explications. Lors de la leçon, le passage étudié était relu par le maître, puis expliqué à travers sa propre expérience et des informations provenant de commentaires du texte principal. Selon Millard, lors des enseignements, peu d'étudiants avaient acquis l'habitude de prendre des notes, et ceux qui l'avaient n'en prenaient que peu. En effet, dans la tradition tibétaine, il est plus valorisé « d'assimiler les informations directement par l'esprit que de les transposer sur du papier ». La prise de notes est ainsi relativement nouvelle dans l'éducation tibétaine. Seul Nyima, qui reçut une éducation à l'occidentale lorsqu'il était à Dolanji, et vraisemblablement en raison du peu de confiance en sa mémoire, prenait de nombreuses notes. Une autre caractéristique de l'enseignement d'*amchi* Gege concernait le peu de place laissé aux interrogations durant les heures de classe. Poser des questions reflétait, en effet, « non pas la manière nébuleuse dont l'enseignement était expliqué, mais l'esprit confus, incapable de comprendre ». Toutefois, explique Millard, il semblait approprié d'interroger le maître à d'autres moments, lors du déjeuner ou du dîner, par exemple (Millard, 2002 : 128-32). Le programme enseigné ne suivait pas l'ordre du texte principal. *Amchi* Gege, qui provenait d'une lignée médicale, enseignait le texte tel que lui-même l'avait reçu dans son apprentissage familial (Millard,

2002 : 136). Les étudiants commençaient ainsi avec le premier volume du *Bumshi*¹⁷⁷, puis apprenaient directement les cinq premiers chapitres du volume quatre (analyse du poul, analyse de l'urine, décoctions médicinales, poudres et pilules), et se tournaient vers le volume trois concernant la nosologie tibétaine. Le dernier volume étudié était le second, qui se concentre sur la théorie médicale. La manière spécifique d'organiser l'enseignement du texte s'explique par l'implication précoce des étudiants dans la pratique de la médecine. Ils y sont en effet confrontés dès le début de leur apprentissage, en contexte clinique avec *amchi* Gege et en contexte pharmaceutique par la collecte et la préparation des plantes, puis par la composition des médicaments (Millard, 2002 : 176-77). Dans les autres écoles, comme celle du Chakpori à Darjeeling, du Men-tsee-khang à Dharamsala, ou à Lhassa, les étudiants apprennent la médecine d'abord à l'école pendant un certain nombre d'années, recevant successivement l'enseignement des quatre volumes du texte principal, avant d'être placés dans des cliniques pour obtenir une expérience pratique (Millard, 2002 : 136). A Dhorpatan, l'apprentissage de la pharmacologie s'élaborait lui aussi en classe, à travers les explications des différents ingrédients d'un médicament et de leurs dosages, ces derniers n'étant pas mentionnés dans le texte principal, puis sur le terrain par la récolte de plantes et la composition des médicaments (Millard, 2002 : 180-82).

En plus des leçons et de l'apprentissage de la pharmacopée, les élèves pouvaient confronter leurs connaissances théoriques en contexte clinique. A tour de rôle, les étudiants assistaient *amchi* Gege pendant deux semaines (Millard, 2002 : 192). D'autre part, la salle de classe pouvait se transformer en une séance clinique si un patient arrivait à ce moment, confrontant directement les élèves à l'expérience durant l'apprentissage formel. En conséquence, les différentes sphères d'apprentissage n'étaient pas strictement séparées mais « présentaient une forte fluidité entre elles » (Millard, 2002 : 189).

Du fait des rapports étroits entre religion et médecine tibétaines, dans chacun des domaines d'activité étudié, les élèves apprenaient également « les éléments de la religion tibétaine directement reliés à la pratique médicale » (Millard, 2002 : 261). Ils étudiaient en classe les types de maladies causées par des esprits malveillants et comment les diagnostiquer. Ils assistaient régulièrement le lama principal de la communauté dans la conduite de ce type de rituel (Millard, 2002 : 236). Toutefois, d'une manière générale, dans le contexte des enseignements médicaux, les étudiants doivent seulement être capables « d'identifier si la maladie

¹⁷⁷ Un résumé condensé de la totalité de l'enseignement médical, à travers la métaphore de l'arbre aux trois racines. La première racine se rapporte à la condition du corps, et donne un résumé des facteurs qui mènent à la santé ou la maladie ; la deuxième racine concerne le diagnostic ; et la troisième racine présente les différents types de traitements (Millard, 2002 : 135).

a été causée par un mauvais esprit. C'est ensuite la fonction d'un moine ou d'un lama de conduire le rituel approprié » (Millard, 2002 : 262). Seuls les trois étudiants moines d'*amchi* Gege et Nyima, qui descend d'une lignée de *ngakpa*, étaient plus activement impliqués dans cette sphère médicale par le lama principal (Millard, 2002 : 264). D'après les observations de Colin Millard, Nyima était l'élève le plus avancé des dix apprentis, du fait qu'il avait pu acquérir en amont, avec son père Yuthok, un important bagage de connaissances. Il pouvait facilement resituer ce qu'il connaissait en contexte clinique et sa connaissance des plantes médicinales était également beaucoup plus grande que celle des autres élèves (Millard, 2002 : 208 et 180).

D'une façon générale, l'enseignement était basé sur une discipline très stricte. Les étudiants devaient travailler dur et la médecine se devait d'être leur priorité. Dans le cas contraire, ils pouvaient être menacés d'être renvoyé de l'école. Les élèves respectaient cette discipline. Néanmoins, une des plaintes en rapport avec leur apprentissage concernait la nécessité d'effectuer des travaux périphériques à leurs études, tels que cuisiner, travailler dans les champs, ou prendre soin des chevaux. Les étudiants moines devaient également effectuer, de surcroît, les services religieux au monastère ou dans la communauté. Toutes ces activités ralentissaient leur apprentissage de la médecine (Millard, 2002 : 132-33).

Nyima reçut son diplôme du monastère *bönpo* Triten Norbuste de Katmandou qui, plus connu et plus grand que l'école de Dhorpatan (qui n'avait que 10 élèves), conférait une légitimité plus importante. De plus, l'examen final était évalué soit par Sangye Tenzin, l'abbé du monastère de Menri à Dolanji, soit par Tenzin Namdak, enseignant principal des *bönpo*, deux autorités très respectées de la religion *bön*. Néanmoins, cela n'était pas suffisant pour que la légitimité soit totale. Il aurait fallu pour cela que l'école de Dhorpatan soit reconnue par le Men-tsee-khang de Dharamsala et le gouvernement en exil tibétain en Inde, ce qui impliquerait que ces derniers aient une certaine gestion de l'évaluation des étudiants. Un autre problème est qu'en contraste avec les étudiants du Men-tsee-khang, qui ont étudié jusqu'en classe 12 et qui doivent avoir un bon niveau de grammaire tibétaine et d'anglais, les étudiants de Dhorpatan n'ont souvent été que jusqu'en classe 5 et ont une maîtrise moins importante de la grammaire tibétaine et de l'anglais. De surcroît, l'administration bouddhique tibétaine ne voit pas d'un très bon œil la religion *bön*, ce qui entraîne une certaine réticence à reconnaître une école *bön* (Millard, 2002 : 43-44).

En compagnie de Nyima, Kunga me dit qu'auparavant il n'y avait pas d'écoles pour *amchi* et donc qu'avoir un certificat n'était pas nécessaire pour pratiquer, il suffisait d'apprendre avec son père. Désormais, ajouta-t-elle, la situation est différente et le diplôme

est nécessaire pour prouver sa compétence. Nyima acquiesça et ajouta qu'il fallait montrer (tib. *ngom*) aux autres où on avait appris, où on était allé, afin qu'ils aient confiance.

Après ses études, Nyima se rendit également un mois à Dharamsala, au Tibetan Delek Hospital, pour y apprendre quelques bases de biomédecine. Il s'agissait d'un programme de trois mois pour infirmier mais lui n'y assista qu'un seul mois. La médecine tibétaine étant moins performante dans les urgences que la biomédecine, il souhaitait en avoir une connaissance basique afin de pouvoir pallier les éventuels manques de biomédecins dans sa région.

C) Les activités médicales

Pour Nyima, en tant que fils aîné de Yuthok, sa plus grande préoccupation concernait les conditions de travail au Mustang et le souci de gagner suffisamment d'argent dans ces circonstances, notamment comme *amchi*.

Une fois diplômé de médecine, à son retour au village, il exerça de 2003 à 2010 au monastère du village, en tant qu'*amchi* et enseignant dans l'école du monastère établie à l'initiative de certains villageois et d'une ONG en 1991, afin de préserver la culture et la médecine tibétaine (cf. Chapitre 6). Un soir, lorsque nous étions seul à seul, accompagnés d'un petit verre d'*arak*, il m'évoqua ses sentiments concernant son travail au monastère. Il me confia qu'il ne s'y sentait pas bien, il n'appréciait pas être sous les ordres de quelqu'un et était très peu payé, environ 8 000 roupies¹⁷⁸ par mois. Il fit également pendant dix ans des tournées deux fois par mois à Lubrak pour y examiner les enfants de l'école mais cela rapportait peu. Il tenta, en même temps, d'obtenir un visa pour les Etats-Unis mais ne l'obtint pas immédiatement. Il postula en 2001 mais fut refusé, à cause des événements du 11 septembre, dit-il. Puis il rencontra le même problème en 2002 et n'obtint son premier visa US qu'en 2013. Il parvint toutefois à se rendre en Angleterre en 2006 pendant deux-trois mois à la suite de l'invitation d'un couple de britanniques rencontré au Népal. Puis, Nyima, qui commençait petit à petit à devenir célèbre car il bénéficiait de forts liens avec le monastère *bönpo* de Tritsen Norbutse de Katmandou, a pu se rendre dans son extension monastique en France. Aujourd'hui, il reste au village six à sept mois par an, pour soigner et s'occuper des bêtes. A la fin de l'hiver, il redescend à Katmandou et va aux Etats-Unis, puis l'été il se rend en France, au monastère, afin d'y enseigner le massage tibétain aux français et de lui-même suivre des enseignements du Dzogchen (cf. Chapitre 5). Au village, il travaille en coopération avec son père, part cueillir les plantes dans les hauteurs (où son père ne peut plus se rendre), et ensemble ils élaborent

¹⁷⁸ Environ 60 euros.

les pilules. Il s'est également lancé dans la fabrication régulière d'encens médicinale (cf. Chapitre 5). Auparavant, me dit-il, il accompagnait régulièrement son père pour effectuer les rituels, mais aujourd'hui il n'a plus suffisamment de temps pour cette activité.

Ces voyages en Occident occupent aujourd'hui la plupart de son temps, au détriment d'autres activités villageoises, telles que les consultations et les travaux agricoles. Bien qu'il n'évoquât que peu ces alternances entre une vie principalement villageoise et une vie comportant une dimension internationale, on peut inférer, sans trop de risques, que les possibilités offertes par ses voyages à l'étranger constituent une source de revenus plus importante que n'importe quel travail au village ou au Népal. Il m'indiqua, en effet, qu'en tant qu'*amchi* au Népal, il n'était pas possible de travailler pour le système de santé public et qu'il était nécessaire d'être employé par des ONG dont la stabilité était généralement précaire, cessant parfois leur activité après seulement quelques années. Selon lui, faire vivre ces organisations nécessite d'être sans cesse à la recherche de nouveaux sponsors étrangers, une tâche parfois délicate.

D) Une vision conservatrice

En même temps que Nyima prit un tournant dans sa pratique de la médecine tibétaine au Mustang, il maintenait un discours plutôt conservateur. Il évoqua dans ce sens, le seigneur de Dzar qu'il dit avoir été bon car il avait l'ambition de protéger la culture (dz. *rigshung*) du Mustang, en ne favorisant aucune ouverture culturelle. Il compara ce point de vue avec les gens d'aujourd'hui, dont les médecins tibétains, pour qui le profit passait avant tout, bien que, traditionnellement, les *amchi* ne s'attendaient pas à recevoir de l'argent ou d'autres denrées. Un de ses projets était d'ailleurs de préserver la médecine tibétaine en construisant à Dzar une clinique plus grande que l'actuel cabinet, avec plusieurs salles pour stocker les plantes, méditer et examiner les patients, ainsi qu'une bibliothèque médicale. Pour l'instant, c'est, dit-il, le manque de moyens qui l'empêche de mettre en œuvre ce projet.

Il regrettait également le temps où la valeur de l'argent était plus faible, lorsqu'avec une roupie on pouvait acheter quelque chose, et ne comprenait pas non plus l'intérêt de l'école aujourd'hui. Pour lui, envoyer ses enfants étudier était une impasse et signifiait une perte de main d'œuvre, car auparavant un enfant travaillait dès 5 ou 6 ans aux champs. De nos jours, « ils doivent apprendre, mais pour quoi faire ? » me dit-il. Ils n'obtiendront pas de travail « intellectuel » vues les conditions népalaises et ne connaîtront pas suffisamment le travail des champs s'ils doivent revenir au village.

Extrait de conversation avec Nyima et Yuthok sur la nostalgie du passé (traduction du dialecte local)

Nyima. *Nyema, thrugu 4 yö na balang tsa ta song, danda kalekhagpo.*

Lucie. *Kalekhagpo.*

N. *Lobjong lab di, lo 13-14 la tön. Leka menjora. Leka penmotoa.*

L. *Office gi leka?*

N. *Office leka jorgimare. Leka menjora. Lo 13 la 14 la leka menjora. Leka jor na la chimi. La chimi se sagugi, khangpa la tregogi. Mare ?*

L. *Yina.*

[Silence]

N. *Dangpo dang danda pe gyurwa chenpo.*

L. *Nyenla kita.*

N. *Nyenla kita. Danda ale me na chegimindug. Khala dro nang. Balo la droarang ale me na. Dangpo gompagyab lebgire. Danda gompagong nang « oh gompagyab lebgire, yang mi chagire. Dangpo di ne Pokhara la dro na, gompagyab droare.*

Yuthok. *Danda di ne Khyenga la dro na mota la drogire, Kag la dro na mota tsham tsham la drogire, di ne ya la Chumik la dro na mota la drogire. Mota chigpo drogimare.*

L. *Danda lelawa.*

N. et Y. *Lelapo.*

Y. *Ale yö na lelapo dug, ale me na lelapo mindug.*

Traduction

Nyima. Avant s'il y avait quatre enfants, ils allaient s'occuper des vaches. Aujourd'hui... c'est difficile.

Lucie. Difficile.

N. Ils vont étudier, ils sortent à 13-14 ans. Ils n'obtiennent pas de travail ou un travail inutile.

L. Et un travail administratif ?

N. Ils n'obtiendront pas un travail administratif. Ils n'obtiendront pas un travail. A 13-14 ans, ils n'obtiennent pas de travail. S'ils obtiennent un travail, le salaire sera petit. Un petit salaire, il faut se nourrir, payer le loyer... n'est-ce pas ?

L. Oui.

[silence]

N. Entre avant et maintenant, ça a beaucoup changé.

L. Avant c'était bien.

N. Avant c'était bien. Aujourd'hui, sans argent, tu ne fais rien, où que tu ailles. Si tu vas à Katmandou et que tu n'as pas d'argent... Avant, on arrivait en marchant. Maintenant si on vient en marchant, « oh il arrive en marchant », les gens critiqueront. Avant, d'ici pour aller à Pokhara, on y allait en marchant, en portant des charges. Maintenant, si on y va en marchant... Si on y va en marchant, ah les gens parleront. [C'est] en voiture [qu'il faut y aller].

Yuthok. Maintenant, si on part d'ici pour aller à Khyenga, on ira en voiture, si on va à Kag, on ira parfois en voiture, et si on va à Chumik, on ira en voiture. On ira seulement en voiture.

L. Maintenant c'est plus facile.

Y. et N. C'est facile.

Y. S'il y a de l'argent, c'est facile. S'il n'y a pas d'argent, ce n'est pas facile.

Il réalisait néanmoins que les conditions de vie au village étaient moins ardues que du temps de son père, avec par exemple moins de champs à cultiver. La possibilité de moins cultiver est permise, entre autres, grâce à l'activité médicale rémunératrice de Nyima. Ce dernier considérait malgré tout que la situation n'était pas idéale car, bien qu'il y ait moins de travail agricole, il n'était pas aussi évident qu'avant d'obtenir de la main d'œuvre de gens venus du Dolpo ou du Haut-Mustang, voire de *rong* (le « sud »). Le problème du travail agricole, dit-il, était que l'on ne recevait aucun bénéfice financier pour un dur labeur.

Présentation synthétique des propos de Nyima

Les propos de Nyima mettent en exergue le tournant qui a été à l'œuvre dans la manière de considérer l'apprentissage de la médecine tibétaine dans la famille de Yuthok. En effet, alors que Yuthok ria de bon cœur à ma question concernant sa volonté de devenir *amchi* – car il n'avait pas son mot à dire – Nyima m'indiqua que la décision, bien que fortement influencée par le contexte familial, avait été partagée. De surcroît, sa décision de s'engager dans des études de médecine a été prise tardivement, Nyima avait 26 ans, Yuthok s'y étant pleinement engagé pour sa part à l'âge de 19-20 ans, à la suite de sa retraite méditative. Cela souligne, pour Nyima, le caractère non obligatoire de pratiquer l'activité d'*amchi*.

Le développement du système éducatif au Népal influença également les esprits, ce qui a conduit Yuthok à envoyer Nyima suivre une éducation, basique mais comprenant un enseignement du tibétain et du *bön*, en Inde – ce qui n'était pas possible dans les jeunes écoles népalaises du Baragaon. Après ses études à Dolanji, Nyima, de retour au village, n'entreprit pas directement d'étudier la médecine tibétaine et s'essaya au commerce avec Namkha. Peu convaincu, il décida alors d'entreprendre un apprentissage de la médecine. Ce n'est néanmoins pas Yuthok qui lui enseigna. Bien qu'il ne l'exprimât pas de cette manière, Yuthok connaissait les limites de sa pratique, son apprentissage ayant été écourté par la mort de son père, et il ne se sentait probablement pas capable d'être le maître de son fils, comme son père l'avait été pour lui. C'est pourquoi il lui chercha un maître au Mustang. La mésaventure de Nyima avec ce dernier le poussa à se tourner vers d'autres options d'apprentissage et ainsi à rejoindre l'école fraîchement ouverte (1991) de Dhorpatan.

Son apprentissage différa de celui de son père en ce qu'il apprit principalement à partir du texte médical *bön*, le *Bumshi*, et en étudia la totalité. De surcroît, son apprentissage eut lieu dans un espace décontextualisé de sa vie sociale d'origine, vivant dans l'internat de l'école et devant se concentrer en priorité sur sa pratique de la médecine. Néanmoins, l'apprentissage

n'était pas décontextualisé de la vie sociale de Dhorpatan, les étudiants participant aux rituels de la communauté, traitant les patients et devant effectuer des travaux domestiques et agricoles, parfois, le cas échéant, au détriment de leurs études. Ce dernier aspect, bien que dans une moindre mesure, n'est pas sans rappeler l'apprentissage de Yuthok, mêlé aux activités du quotidien et de la communauté.

Le maître de Dhorpatan, *amchi* Gege, a choisi une éducation traditionnelle tibétaine stricte, axée sur une intégration de la pratique dans son enseignement formel du texte principal – introduit aux élèves de manière non linéaire afin qu'ils détiennent les bases nécessaires à la pratique. Toutefois, l'apprentissage s'est déroulé dans un contexte plus formel que dans une transmission traditionnelle de père à fils, notamment par l'enseignement en salle de classe et la prise de notes, ainsi que par la nécessité de financer les études, mais aussi par l'octroi d'un diplôme, certes non reconnu par les institutions médicales tibétaines en exil, mais validé par les autorités *bönpo*. L'apprentissage se caractérise alors par une transmission hybride, entre une dimension formelle et une dimension non formelle. Dans ce contexte, Nyima fut un étudiant avantagé. Il avait en effet déjà pour habitude d'évoluer dans un environnement rituel et médical non formel auprès de son père et de son premier maître, avec lesquels il apprit certaines bases de la pratique. Malgré ses difficultés de mémorisation, il avait développé des capacités d'application de la théorie à la pratique médicale, une curiosité et une connaissance plus importantes des plantes médicinales, ainsi qu'un bagage rituel lui permettant de participer de manière plus active aux rituels de guérison.

Néanmoins, en contraste avec l'apprentissage de Yuthok, bien que la dimension rituelle fût une part importante de l'apprentissage de Nyima, et ce d'autant plus qu'il était descendant d'une lignée de spécialistes rituels, l'école ne plaçait pas la priorité sur la conduite complète des rituels par les élèves. L'orientation éducative considérait comme une priorité la reconnaissance d'une maladie due à un mauvais esprit par ses étudiants, mais non la conduite totale du rituel, confiée, même par le moine *amchi* Gege, au lama principal de la communauté. De surcroît, à la suite de ses études, Nyima considérait ne pas avoir suffisamment de temps pour se consacrer pleinement à la pratique rituelle et n'entra jamais en retraite méditative *tsam*, la condition nécessaire à la prise d'activité de *ngakpa*.

Ses contacts avec des *amchi* pratiquant à Katmandou l'amenèrent également à être sensibilisé à certaines techniques biomédicales, telles que l'emploi du tensiomètre. De plus, il prit conscience de l'efficacité de la biomédecine en ce qui concerne les soins d'urgence. Pour cela, il se rendit à Dharamsala afin d'y acquérir certaines bases biomédicales.

A la suite de ses années d'étude, Nyima retourna au village et essaya de vivre de sa pratique, à savoir d'en faire son activité rémunératrice principale. Ce choix contraste avec la manière dont Yuthok pratiqua. Ce dernier expliqua en effet avoir effectué les activités villageoises et agricoles, et parfois examiné des patients et fait des rituels, sans toutefois en faire son activité principale et n'en espérant pas un retour financier. Nyima, en se spécialisant, prend ainsi un tournant dans la façon de gérer sa vie et sa pratique, révélant une mutation de certaines valeurs, nous y reviendrons. Néanmoins, il souligna la précarité de la situation au Népal, découlant du peu de reconnaissance étatique de la médecine tibétaine. Il a ainsi été obligé d'exercer dans des organisations militant en faveur de la médecine tibétaine, telles que l'école ouverte en 1991 à Dzar. De plus, il expliqua sa difficulté à être sous les ordres de quelqu'un et sa volonté d'exercer de manière indépendante, en étant son propre employeur (tib. *bdag po*). Il est intéressant de souligner que son père n'exerça, lui-même, jamais sa pratique dans des cadres formels impliquant une relation employeur-employé. Il s'y refusa même lorsque l'occasion se présenta à l'école de Dzar.

Nyima, lui, travailla toutefois à l'école de Dzar pendant sept ans mais estima ne pas être suffisamment rémunéré. Il se tourna alors vers les possibilités d'exercer en Occident, et parvint à pratiquer en France et aux Etats-Unis, axant sa pratique sur le massage tibétain. Il pointe ainsi l'importance d'être rémunéré financièrement avec son activité, ce qui contraste avec sa vision parfois conservatrice qui valorise les *amchi* d'autrefois pratiquant avec compassion, sans chercher un retour financier. On peut y voir le décalage entre les réalités auxquels Nyima est confronté dans le Mustang contemporain – faire vivre sa famille, s'intégrer dans un contexte plus global – et l'idéal de compassion de la pratique *amchi*, tel que transmis par son père et appris dans le *Bumshi* ou le *Gyüshi*.

7.1.5. LE RECIT DE VIE DE KUNGA

Kunga, l'épouse de Nyima, âgée de 38 ans est originaire du village de Lubrak. J'ai passé beaucoup de temps à ses côtés du fait de mon statut de femme. Elle me confia qu'étant la seule femme active de la famille, le fait que je puisse l'aider dans ses tâches quotidiennes la soulageait. Ses confidences concernaient principalement les moments difficiles de son passé, ainsi que les rudes conditions de la femme au Mustang, qu'elle me décrivit en diverses occasions. Nos conversations avaient principalement lieu lors des moments de détente journaliers. Une fois le repas terminé et les anciens couchés, nous restions souvent discuter près du feu. Le matin, le temps de la préparation du repas était également un moment propice à la confi-

dence. Kunga est douée d'un franc parlé, d'une autorité naturelle et d'un humour parfois décapant. Elle me confia ses ressentis et difficultés avec confiance et sans ambages.

Un soir, elle me relata que lorsqu'elle était jeune, vers l'âge de 14-15 ans, elle devait se lever tôt pour aller parcourir les hauteurs et collecter du bois et des bouses séchées pour alimenter le feu. Si elle ne se levait pas, sa mère lui retirait sa couverture pour qu'elle ait froid et lui donnait la fessée. Elle continua en m'expliquant que lors de sa petite enfance, il n'y avait pas d'école au village. Puis, finalement une école ouvrit et elle put bénéficier d'un peu d'enseignement, jusqu'à la classe 3-4, équivalent au primaire. Toutefois, pour ses parents et les villageois en général, étudier n'était pas valorisé (dz. *ajagpa*, « mauvais »), à l'exception du tibétain, et seuls les moines bénéficiaient d'une telle éducation. Pour les autres, ce qui comptait était le travail physique et ses parents l'envoyaient aux champs en priorité. Elle conclut en disant que cette vie était difficile.

Un matin, lorsqu'elle me raconta les détails de son mariage (en 1999), elle me pointa encore une fois les difficultés qu'elle dut traverser dans sa vie. Elle n'avait que 21 ans, dit-elle, fut forcée par ses parents, alors qu'elle ne connaissait rien aux hommes et ne connaissait pas son futur mari. Malgré ses fortes réticences, elle n'eut d'autre choix que d'accepter. Peu après son mariage, son père est mort d'une maladie du foie et sa mère décéda en 2010 alors que Kunga était partie trois mois en Angleterre rendre visite à sa sœur qui y travaillait. « Ils étaient encore jeunes pour mourir, j'ai beaucoup pleuré », me dit-elle. Aujourd'hui, ajouta-t-elle, elle en avait toujours mal au cœur (dz. *sempatuik*) et pleurait parfois.

Elle me narra également une autre de ses mésaventures lorsque Nyima étudiait encore à Dhorpatan. Elle partait l'hiver vendre des vêtements à Guwahati, en Assam, en Inde. Pour atteindre sa destination, elle marchait de Dzar à Jomsom, y restait deux ou trois jours, attendant qu'il y ait une place de libre dans un avion pour Pokhara – les sièges étant destinés en priorité aux touristes. Puis, elle attendait à nouveau deux ou trois jours à Pokhara pour obtenir une place dans un avion pour Katmandou, avant de prendre un bus jusqu'à Delhi. A Delhi, elle achetait des vêtements qu'elle revendait en Assam, assurant aux clients qu'ils venaient du Tibet, du Bhoutan ou du Népal. Elle gagnait environ 20 000 roupies¹⁷⁹ pour trois mois de travail. Elle me raconta y être allée alors qu'elle était enceinte et avoir travaillé jusqu'au moment de l'accouchement. Ce jour-là, dit-elle, elle eut soudainement mal au ventre et se rendit à l'hôpital où elle donna naissance à son premier fils. Elle travailla, par la suite, avec le bébé sur

¹⁷⁹ Environ 150 euros.

le dos et se souvenait avoir eu très mal aux jambes. En en parlant aujourd'hui, dit-elle, elle avait envie de pleurer.

A plusieurs reprises, elle me confia qu'être mariée et avoir des enfants étaient dur et demandait beaucoup de travail domestique et agricole, surtout qu'il fallait se rendre aux champs avec les enfants. Elle était en effet souvent seule pour les garder car sa famille était à Lubrak, sa belle-sœur partie aux Etats-Unis et sa belle-mère n'aidait à rien. Ses beaux-pères s'en occupaient parfois mais étaient, eux-mêmes, toujours aux champs. Nyima, lui, faisait des études et, dit-elle, les pères en font moins que les mères, car les enfants doivent rester avec la mère pour l'allaitement, etc. En plus de ces difficultés, Mentok, la mère de Nyima pouvait, m'avoua-t-elle, être quelqu'un d'agressif (dz. *dugcha*). Elle buvait de l'alcool, rentrait ivre et criait sur tout le monde. Kunga me dit avoir beaucoup pleuré et s'être disputé avec son mari à cause d'elle, allant même jusqu'à vouloir divorcer. Mais elle resta car partir et retourner dans son village aurait été très mal vu. Tout le monde aurait, en effet, considéré qu'elle était celle qui avait mal agi, confia-t-elle. De plus, si elle divorçait, elle ne pourrait pas garder ses enfants car la tradition voulait que les garçons restent avec le père et les filles avec la mère. Et surtout, si son mari prenait une nouvelle femme, celle-ci dirait que ses premiers enfants sont de mauvaises personnes. Aujourd'hui, sa belle-mère était plus calme car elle avait des problèmes de vue et ne buvait plus d'alcool. Néanmoins, Kunga devait s'en occuper malgré les ressentiments qu'elle avait envers elle car, dit-elle, si elle ne nettoyait pas ses vêtements par exemple, les gens diraient qu'elle n'est pas une bonne bru. Sa belle-mère, me dit Kunga, n'aimait que ses filles, elles seules étaient bonnes pour elle. Pourtant ce n'était pas elles qui la nourrissaient, me confia-t-elle, mais bien Kunga et Nyima. Un soir, en compagnie de Nyima qui acquiesça, elle me dit que, par le passé, c'était sa belle-mère la « patronne » (eng. *boss*).

D'une manière générale, Kunga pensait que la vie au village était trop difficile à cause d'un travail physique prépondérant. Elle considérait que cette vie n'était pas une bonne vie. Pour les femmes, dit-elle, c'était d'autant plus dur. En effet, si elles ne travaillaient pas, ne portaient pas de charges, restaient à la maison, alors les gens parleraient, les anciens diraient qu'elles sont inactives. Auparavant, les femmes qui ne travaillaient pas assez, me livra-t-elle, étaient renvoyées du village. Aujourd'hui, ce n'est plus le cas, mais l'idée que la femme devait travailler dur persiste.

Un autre aspect qu'elle déplora fut le manque d'éducation. Elle me dit, en plusieurs occasions, qu'elle aimerait apprendre et étudier mais, si elle devait s'y mettre à son âge, les gens la critiqueraient, en disant qu'elle a oublié les personnes âgées de sa maison, voire qu'elle les a abandonnés. Elle n'avait, de plus, ni le temps ni l'intelligence, dit-elle. Elle ex-

pliqua ne pas facilement retenir l'information car elle n'avait fait que porter toute sa vie. La seule solution serait d'aller étudier en Occident, car personne ne pourrait voir ce qu'elle y fait donc ne trouverait rien à redire.

Elle valorisa également la longue éducation reçue par son mari, en comparant notamment le parcours de Nyima avec celui de l'*amchi* du monastère de Dzar qui étudia cinq ans dans une école de Solukhumbu. Pour elle, c'était trop peu car être *amchi* est une activité difficile et Nyima a, pour sa part, passé neuf ans à étudier, ainsi qu'auparavant plusieurs années à recevoir des enseignements de la philosophie *bön* en Inde.

Elle évoqua également l'histoire familiale. Elle dit que les parents de Yuthok et Namkha ont décidé qu'ils n'épouseraient qu'une seule femme, Mentok. Après m'avoir entendu discuter avec Namkha de son passé tumultueux, elle m'avoua, malgré son ressentiment envers lui – car lui aussi avait une tendance à l'agressivité due à l'alcool – que la vie de Namkha avait été difficile, car il devait toujours partir pour commercer. Pour Yuthok également, la vie n'était pas évidente. Ils n'avaient que peu d'argent, et ont dû en gagner petit à petit pour parvenir à acquérir une maison dans le village.

D'une façon générale, Kunga a fortement conscience des besoins financiers du foyer et son fort caractère la mène à gérer habilement les finances de la maisonnée, d'autant que Yuthok et Namkha sont désormais âgés et ont une activité limitée. D'après un de mes interlocuteurs, elle incita fortement Nyima à partir pratiquer à l'étranger, sachant que les revenus y seraient plus conséquents. C'est d'ailleurs ce qu'elle fit avec Dawa, lors de mon séjour en 2016. Elle l'encouragea avec vigueur à aller travailler en Occident et insista auprès de moi, à plusieurs reprises et de manière très sérieuse, pour que je l'aide à venir en France.

Présentation synthétique des propos de Kunga

Les difficultés traversées par Kunga font l'objet de la majorité de ses évocations du passé, soulignant la dureté de la vie d'une femme du Baragaon, notamment en tant que jeune femme devant se marier, devenir mère et bru. Kunga dut rester au village pour y effectuer les travaux domestiques ou agricoles tout en gardant les enfants, sans pouvoir bénéficier de l'aide de son mari parti étudier. Elle exprima la solitude éprouvée après son mariage, due à la mort de ses parents, à l'absence de son mari, et aux relations difficiles avec sa belle-mère.

Kunga, qui n'a pas pu étudier, a une haute estime pour l'éducation. Elle valorise en effet le parcours de son mari face à l'*amchi* moins éduqué du monastère de Dzar, et aurait elle-même souhaité avoir accès à une éducation plus importante. Elle me confia également être

envieuse de ma situation de femme éduquée. Il n'est toutefois pas possible pour elle d'envisager de voyager en Occident, à l'image de son mari. Le contrôle social est en effet trop important sur sa personne et implique que Kunga se doit de rester prendre soin des personnes âgées de sa maisonnée. Le pendant de cette situation est que Kunga possède une forte influence sur le fonctionnement de la maisonnée et sur le rôle de chacun de ses membres, ainsi que sur la gestion financière. Cet aspect implique qu'elle exerça une influence non négligeable sur Nyima et qu'elle joua un rôle clef dans ses cheminements médicaux, surtout dans ses déplacements à l'étranger.

7.1.6. LE RECIT DE VIE DE DAWA

Dawa, le frère cadet de Nyima, âgé de 36 ans, m'apparut comme une personne loquace qui aimait discuter du passé et en était lui-même curieux. Présent lors de mes séjours de 2016 et d'avril 2017, il partit ensuite en France pour y travailler. Il y réside encore aujourd'hui et n'est pas retourné au village. Lorsqu'il était à Dzar, il fut le membre de la famille qui m'informa le plus amplement sur le fonctionnement du village, les visions villageoises mais aussi les relations familiales. Je n'ai pas effectué d'entretien formel avec Dawa, privilégiant les conversations au fil de l'eau. Nous discussions souvent le soir après le repas ou dans la journée lors des temps de repos. Il partageait alors facilement ses ressentis et des anecdotes du passé, s'exprimant au début en anglais, puis à mesure que ma connaissance augmentait, en dialecte. Dawa se révéla assez critique des traditions de son village et du fort contrôle social qui prévalait. En même temps, de manière plus conservatrice, il déplorait que les femmes dussent s'éloigner de leurs travaux domestiques pour aller rendre visite à la famille d'un défunt, y présenter leurs condoléances, donner de l'argent et un peu de riz, ce qui les empêchait de préparer à temps le déjeuner pour leur propre famille. De surcroît, les femmes prenaient goût à sortir entre elles et à se promener, ajouta-t-il, témoignant de sa vision négative d'une trop grande liberté de la femme. Lors d'une autre occasion, il me confia également qu'il avait préféré ne pas se marier afin de garder sa liberté. En effet, une fois marié, attaché à un morceau de propriété dont il aurait dû s'occuper, il lui aurait été impossible de quitter le village. Pour lui, la seule option pour être libre de ses mouvements était de partir pour l'Occident car une fois là-bas, me confia-t-il, personne ne se soucie de ce que l'on y fait, dès lors que l'on envoie de l'argent à la famille.

A) Les souvenirs

L'intérêt de Dawa pour le passé l'amena à me raconter certains détails de son histoire et du passé familial, peu ou pas évoqués par les autres membres de la famille. Il a également été celui qui en dit le plus sur les relations familiales et les conflits internes à la maisonnée.

Un soir où je discutais avec lui, un homme vint frapper à la porte en s'écriant : « *meme !* ». Dawa monta sur la terrasse pour lui parler. L'homme souhaitait que Yuthok vienne jusque chez lui pour soigner sa femme. Dawa lui indiqua que son père était en train de dormir depuis longtemps, qu'il ne se sentait pas bien, et qu'il ne voyait pas suffisamment bien la nuit pour se déplacer. Cette scène rappela à Dawa le temps où son père était jeune et où les patients ne cessaient de venir interpellier l'*amchi* à sa fenêtre. Il me dit que lorsqu'il était petit et dormait encore avec ses parents, toutes les nuits, des gens venaient crier à la fenêtre, peut-être trois personnes par nuit, à dix heures, minuit, voire une heure du matin. Yuthok se levait, prenait son sac à médicaments et allait soigner les patients. Les gens venaient à pied des villages alentours et Yuthok partait, et parfois, ne rentrait pas de la nuit. Quelquefois il neigeait beaucoup (un mètre, deux mètres de neige) et il y allait malgré tout car il était un des rares médecin des six villages alentours. Il y allait simplement pour faire le bien, accumuler des mérites (tib. *dge ba*) et ne demandait pas d'argent. Dawa me dit que, désormais, cela n'était plus possible, que les gens ne se lèveraient plus pour rien, pour accumuler des mérites, que cela n'avait plus de sens, car les gens voulaient de l'argent. Mais son père, lui, y allait. Dawa restait dans le lit et était effrayé. Pour lui, ce temps-là évoquait de mauvais souvenirs. Ses sentiments à l'égard de son père étaient mélangés. Ce dernier se levait pour faire le bien, mais en même temps, pour Dawa, c'était un peu « stupide » car finalement il n'a pas économisé beaucoup d'argent, et ajouta-t-il, il n'a pas pu offrir une excellente éducation à ses enfants, pensant probablement à l'éducation de Nyima à Dolanji au cours de laquelle ce dernier effectuait de nombreuses tâches ménagères au détriment de l'apprentissage scolaire. Dawa, pour sa part, a étudié pendant cinq ans la philosophie *bön* à l'Institut central des hautes études tibétaines (Central Institute of Higher Tibetan Studies), à Sarnath, en Inde (de 2005 à 2010). Néanmoins, après ses études, il n'est malheureusement pas parvenu à trouver un emploi, son unique option étant de devenir enseignant à Katmandou. Ses parents lui enjoignirent de revenir au village car ce métier n'était que peu payé. Il resta ainsi quelques années au village, à pratiquer l'agriculture, avant de se rendre en France en 2017 pour y travailler en tant que commis de cuisine dans un restaurant chinois.

B) Les relations familiales

Après m'avoir évoqué les souvenirs de son enfance, Dawa me relata les relations familiales passées. Lorsqu'il était petit, vers l'âge de neuf-onze ans, Namkha et sa mère Mentok se disputaient régulièrement, surtout s'ils étaient alcoolisés. Il raconta que sa mère pouvait boire beaucoup d'alcool, en compagnie d'autres villageoises, et que lorsqu'elle rentrait, elle commençait à pontifier. Elle entraînait alors en conflit avec Namkha. Yuthok, lui, était modéré dans la boisson et ne prenait part aux disputes qu'en quelques occasions. Sa mère arrêta l'alcool quand elle commença à avoir des problèmes de vue, il y a six ans. Et, on arrêta de servir de l'alcool à Namkha car cela le rendait encore plus loquace et l'amenait à s'engager dans trop de conflits. Par le passé, Namkha était, en effet, celui qui gagnait le plus d'argent, car il travaillait dans le commerce, et pour cette raison il devint celui qui avait le plus de pouvoir dans la maison. Aujourd'hui, Namkha s'est apaisé car il a cessé de travailler et son fils, *amchi* Nyima, est celui qui perçoit le plus d'argent. A l'époque, un des sujets de dispute concernait la volonté de Namkha d'acheter des chèvres et autres bestiaux pour gagner plus d'argent, ce que Mentok ne souhaitait pas, argumentant que Yuthok était déjà *amchi* et que le temps manquerait pour s'occuper de tout le bétail. Un autre événement suscita occasionnellement des conflits lorsque Namkha et Mentok étaient sous l'emprise de l'alcool. Un jour Namkha fit à une autre femme un fils illégitime (dz. *niolo*), qui a aujourd'hui le même âge que Dawa. Namkha était prêt à aller vivre avec la femme en question mais celle-ci n'accepta pas son offre et pour réparer sa faute, la famille dut lui verser de l'argent.

Ainsi, d'après Dawa, d'un point de vue extérieur, la famille paraissait heureuse car *amchi* Yuthok était bon et généreux et Namkha savait donner une bonne image de lui, mais, vue de l'intérieur, la réalité était, elle, toute différente, très conflictuelle. Dawa ajouta que Nyima n'était peut-être pas vraiment au courant de ces conflits car il était à l'école à Dolanji, en Inde, à cette période. Pour le premier, cette situation était vraiment difficile à supporter et des rancunes subsistent encore aujourd'hui bien que, dit-il, la situation se soit améliorée. Dawa en voulait à sa mère de son mauvais caractère et du fait qu'aujourd'hui elle ne jurait que par ses filles, pourtant absentes. Elle répétait ainsi régulièrement que seules ses filles étaient bonnes avec elle car elles partageaient leurs sentiments, contrairement à ses garçons. Pourtant, me précisa Dawa, une des filles habitant à Katmandou et l'autre aux Etats-Unis, c'était eux qui s'occupaient d'elle et la nourrissaient chaque jour. Dawa avait également du ressentiment envers sa sœur qui vivait aux Etats-Unis et qui, d'après lui, n'aidait pas financièrement la famille.

C) Amchi Nyima

En compagnie de Kunga, Dawa me raconta quelques détails sur la vie de son frère aîné Nyima. Lorsqu'il rentra de ses études à Dhorpatan, il travailla au monastère du village de Dzar pendant plusieurs années et ne gagna que peu d'argent : environ 150 000 roupies¹⁸⁰ en un an. En parallèle, il fut invité par de nombreuses universités des Etats-Unis mais le visa lui fut toujours refusé. Il rencontra ensuite un couple de britanniques qui lui dirent qu'il était un bon *amchi* et ces derniers l'invitèrent, en 2006, en Angleterre pour une durée de deux à trois mois pour y faire des conférences sur la médecine tibétaine. Ils me confièrent qu'avant cela, il ne parlait pas vraiment l'anglais. En parallèle, il créa de forts liens avec le monastère de Tri-ten Norbutse à Katmandou, et il devint un *amchi* reconnu ce qui lui permit finalement de se rendre aux Etats-Unis, ainsi qu'en France. Il devint également membre du Tibetan Medical Council (TMC) de Dharamsala, en Inde, qui lui donna un certificat prouvant qu'il était un médecin de qualité, et lui apporta un peu de reconnaissance. Aujourd'hui, la plupart des *amchi* sont membres du TMC, dirent-ils, car bien qu'avant il n'était pas nécessaire pour un *amchi* de justifier de diplômes, c'est devenu de nos jours une obligation pour bénéficier d'une certaine légitimité. Pour Dawa, un autre changement auquel devrait procéder son frère concerne la mise en place de prix fixes pour ses médicaments afin que la famille puisse bénéficier de certains revenus.

Présentation synthétique des propos de Dawa

Dawa est assez critique vis-à-vis des règles villageoises et exprima, comme Kunga, sa sensation de manque de liberté dans sa vie au village, et l'idée que partir vivre en Occident serait une manière de la conquérir et d'échapper au contrôle social. Il révéla, lui aussi, la situation familiale peu confortable passée due aux conflits récurrents entre sa mère et son père Namkha, qui n'étaient pas visibles à l'extérieur mais minaient les relations à l'intérieur de la maison. Néanmoins, les relations se sont désormais pacifiées, et ce notamment grâce à la position financière dominante de Nyima, son activité d'*amchi* à l'étranger étant source de revenus plutôt conséquents. Cet aspect est intéressant car à la génération de Yuthok, d'après Dawa, c'est le frère cadet Namkha qui avait une position dominante, en termes financiers, dans le foyer, la pratique d'*amchi* ne constituant pas une activité rémunératrice suffisamment consé-

¹⁸⁰ Environ 1 100 euros.

quente, et n'ayant pas cette vocation, pour permettre à Yuthok de jouir d'une telle autorité, malgré sa position de frère aîné.

Par ses évocations du passé, Dawa décrit de façon critique la pratique médicale de Yuthok, ce dernier se levant régulièrement en pleine nuit pour aller voir des patients sans en attendre un retour financier, laissant son fils Dawa apeuré dans le lit. Pour Dawa, son père était un homme bon, qui accumulait des mérites par ses bonnes actions mais malgré tout, Dawa est mitigé quant à ce mode de fonctionnement qui ne rapporte pas d'argent et ne permet pas de s'enrichir. Il exprima la même ambiguïté lorsqu'il évoqua le fait que son frère devrait fixer des prix à ses médicaments pour en tirer du bénéfice. Bien qu'il ne soit lui-même pas médecin, ces propos de Dawa et son positionnement illustrent le changement de paradigme en cours et la tension qui en découle concernant la manière de pratiquer la médecine tibétaine, à savoir le passage d'un devoir social et religieux envers la communauté, basé sur l'acquisition de mérites, à un métier rémunérateur dans un monde donnant priorité à la valeur monétaire.

7.2. Analyse générale des récits de vie des membres de la famille d'amchi Nyima

Les différents récits de vie, rassemblés dans les pages qui précèdent, donnent à voir le changement de paradigme à l'œuvre en ce qui concerne les modes de transmission de la médecine tibétaine, ainsi que l'intégration socio-économique des *amchi* à Dzar et au Baragaon. Chaque récit évoque à sa manière les difficultés rencontrées par les générations passées, celle d'*amchi* Karsang ou celle d'*amchi* Yuthok. L'accent est régulièrement mis sur les contraintes financières. Il en est ainsi du récit de Namkha, qui évoque l'activité médicale de son père et le peu d'argent qu'elle rapportait, mais aussi le peu d'investissement dont il disposait pour commencer une activité de commerce. Yuthok et Namkha racontent, tous deux, la situation familiale préoccupante dans laquelle ils se trouvaient à la mort du père Karsang, avec peu de terres et d'argent, Yuthok devant pratiquer une médecine qu'il ne maîtrisait pas encore correctement. Dawa souligne aussi le dévouement de son père Yuthok envers ses patients, avec en contrepartie peu de revenus financiers, laissant Namkha dominer le foyer. Kunga évoque également les problématiques rencontrées par Yuthok et Namkha et Nyima prit conscience de l'importance de bénéficier de suffisamment de ressources financières, ce qui le décida à partir étudier la médecine tibétaine dans une école récemment ouverte. Cette décision offrit des perspectives nouvelles quant à la manière de considérer la pratique *amchi* et participa à la redéfinition du rôle social de l'*amchi*. La transmission familiale dont a bénéficié Yuthok lui a été imposée par son père et a perpétué le statut privilégié de l'*amchi*, spécialiste de rituels non monastiques, qui se doit de pratiquer avec compassion et sans attentes financières. Nyima est

sorti du cadre familial pour son apprentissage et a bénéficié d'un enseignement dans un cadre scolaire, qui est venu participer à la redéfinition de son rôle social, l'amenant à considérer la pratique médicale de manière plus spécialisée. Nyima, on le voit dans son récit de vie et dans celui de Yuthok, prit un tournant dans sa pratique, notamment en ne prenant pas le statut de *ngakpa* et en s'éloignant de la pratique rituelle telle qu'effectuée par son père.

Dans la section suivante, je donne, en premier lieu, des éléments théoriques concernant la transmission des savoirs, ses dimensions formelle et non formelle, mais aussi l'importance du cadre de transmission dans l'apprentissage et de l'éthique qu'il transmet, avant d'exposer dans quelle mesure un contexte spécifique de transmission peut participer à la redéfinition des valeurs et du rôle de l'*amchi*. Je reprends ensuite les thématiques évoquées ci-dessus, émanant directement des récits de vie présentés, afin de proposer une interprétation des mutations de certains aspects de la pratique médicale tibétaine et du rôle de l'*amchi*. J'évoquerai d'abord les évolutions des perceptions du rapport à l'argent de l'*amchi*, puis les mutations de son rôle social, qui le mènent vers une volonté de professionnalisation de son activité, avant d'aborder le relatif désintérêt de Nyima pour la pratique rituelle, telle qu'effectuée par son père, qui s'observe à travers son emploi, dans certains cas, du terme de *namtok* (tib. *rnam rtog*), souvent traduit par « superstition ». Nous reviendrons sur la définition précise de ce terme et sur le positionnement liminal de Nyima.

7.2.1. LA TRANSMISSION DES SAVOIRS : ELEMENTS THEORIQUES

A) Les dimensions formelle et non formelle de la transmission

Evoquer la transmission des savoirs implique de s'interroger sur le contexte et la forme de la transmission, ainsi que sur leur influence sur les pratiques médicales qui s'ensuivent. On a pressenti, dans les chapitres sur les pratiques de Yuthok et de Nyima, ainsi que dans l'analyse des récits de vie, le caractère non formel de l'apprentissage dont a bénéficié Yuthok et la dimension formelle de l'apprentissage de Nyima. J'insiste sur le fait qu'il s'agit d'une *dimension* non formelle ou formelle de l'apprentissage, dans le sens de Jean-Marc de Grave (2012), et non d'une transmission informelle ou formelle. En effet, dans le domaine de l'anthropologie des savoirs et jusqu'aux années 1980, le contexte de transmission a principalement été interrogé en termes de « transmissions formelle et informelle », la première renvoyant à l'école et la seconde à tout autre type d'apprentissage (Lave, 2009 : 183 ; Adell-Gombert, 2011 : 285). Cette distinction sous-entend que la transmission formelle du savoir maintient et produit « une connaissance 'décontextualisée'

(abstraite, générale) chez les individus », alors que la transmission informelle maintient et produit « une connaissance liée au contexte, particulière, et non généralisable » (Lave, 2009 : 210). Cette approche « polarisée », précise Lave dans son travail sur les mathématiques des tailleurs du Libéria, réduit les « ‘situations’ à de simples formes de connaissances – connaissances ‘scolaires’ ou autres » (Lave, 2009 : 210). Cette distinction entre formelle et informelle, dépassée par Lave, fut retravaillée par Jean-Marc de Grave à travers ses recherches sur l’éducation en Indonésie, et un collectif sous sa direction. Il propose de parler de « dimensions formelle et non formelle » de l’éducation ou du processus d’apprentissage. Comme indiqué dans l’introduction de ce travail, pour Jean-Marc de Grave, le terme de « formel » désigne « une volonté de rationaliser un enseignement en vue de systématiser sa transmission ». Il précise que dans une transmission à dimension formelle « un gain d’efficacité est visé qui conduit à focaliser l’attention sur un objet d’étude ou de pratique, ou bien sur une façon de procéder, ou les deux ». L’auteur ajoute que cela s’accompagne « d’une coupure relationnelle marquée avec l’extérieur du cadre de transmission » (Grave, 2012 : 31). De Grave continue en indiquant que « cette distanciation relationnelle instaurée vis-à-vis du contexte de localité » s’étend à « presque toutes les branches de la vie ‘active’ », et implique « spécialisation et isolement » (Grave, 2012 : 32). Le non formel, selon Jean-Marc de Grave, renvoie à l’« éthique sociale », ainsi qu’aux éléments liés à la vie sociale, tels que le vécu relationnel, le rapport au temps, au lieu et au contenu d’apprentissage (Grave, 2012 : 35). Il implique une continuité entre le cadre de transmission et la vie sociale, ainsi qu’entre l’apprentissage et les activités quotidiennes.

Il ne pense pas ces deux dimensions comme imperméables l’une à l’autre et souligne qu’elles peuvent fonctionner ensemble. Il est ainsi possible d’observer des éléments non formels, notamment le mode relationnel traditionnel javanais, dans un contexte que l’on qualifierait de formel, comme un lycée, et à l’inverse des cas où les modes de transmission ou de relation d’origines occidentale ou japonaise sont présents dans les activités traditionnelles (danse, arts martiaux) (Grave, 2012 : 200). Il en va de même dans les cas de Yuthok et Nyima. Yuthok a bénéficié d’une dimension formelle dans son apprentissage principalement non formel de la médecine, à travers la mémorisation d’un extrait du *Gyūshi* ou l’accomplissement d’une retraite *tsam* par exemple ; et Nyima a bénéficié d’un apprentissage principalement formel avec une dimension non formelle qui se traduit par un fort ancrage dans la pratique tout au long de l’apprentissage. C’est également le cas d’*amchi* Samten, Namgyal et Ngawang, évoqués au chapitre 6, dont les écoles à dimension formelle qu’ils ont intégrées prenaient certaines allures d’une transmission de maître à disciple.

Laurent Pordié et Calum Blaikie, sans parler de dimensions formelle et non formelle, évoquent également la perméabilité entre les différentes formes institutionnelles. Ils analysent en effet différentes « couches d'éducation » de la médecine tibétaine en Inde, en particulier au Ladakh, et décrivent trois formes institutionnelles qui coexistent et entrent en interaction : l'apprentissage de maître à disciple, l'Institut central d'études bouddhiques et une école *Durampa* qu'ils considèrent comme hybride, car comprenant un apprentissage théorique en classe et des compétences pratiques proches d'un type de transmission de maître à disciple. Les trois premières années sont en effet consacrées à l'enseignement en classe de la théorie médicale. Néanmoins, le professeur reste à l'internat où sont logés les étudiants et partage les repas avec eux, créant ainsi une proximité et un lieu d'échanges, qui rappelle les « fortes relations » qui se développent dans le cadre d'un apprentissage de maître à disciple, et s'éloigne du cadre plus formel que présente l'Institut central d'études bouddhiques, séparant vie personnelle et éducation. L'école *Durampa* intègre également des éléments philosophiques et rituels bouddhiques, ce que ne propose pas l'Institut central d'études bouddhiques, démontrant une continuité avec la pratique médicale d'un contexte villageois (Pordié et Blaikie, 2014 : 356-57). Le mode de transmission hybride évoqué par Pordié et Blaikie rappelle l'apprentissage de Nyima qui, je l'ai évoqué, s'est déroulé avec une pratique forte dès le début de la formation. Il y avait effectivement des cours en salle de classe mais ceux-ci pouvaient vite se transformer, si un patient arrivait, en un cas pratique. De surcroît, les élèves effectuaient très tôt des consultations de patients de la région. La pratique rituelle n'était elle-même pas exclue de l'enseignement, bien qu'elle ne fût pas une priorité.

Je propose alors de considérer que les différents modes de transmissions de la médecine tibétaine présentent un caractère de continuité, notamment en termes de contenu et de mémorisation, auquel vient s'ajouter une dimension principalement non formelle ou principalement formelle, l'une n'excluant pas l'autre. L'apprentissage par mémorisation est en effet présent dans les différents types de transmission de la médecine tibétaine et constitue une sorte de continuité entre eux. Néanmoins, on remarque qu'il prit moins de place dans l'apprentissage de Yuthok, puisque ce dernier n'apprit de manière formelle par mémorisation que le dernier volume du *Gyüshi*, l'accès aux textes médicaux étant limitée. Le *Bumshi* n'était en effet pas accessible à son époque. En outre, Yuthok me confia avoir surtout appris à lire le tibétain mais très peu à l'écrire, ce qui a également été le cas de son père. Comme l'a indiqué Nicolas Sihlé, l'alphabétisation des *ngakpa* du Mustang reste limitée, ce qui implique qu'une partie de la compréhension des textes rituels reste obscure pour ces spécialistes de rituels non monastiques. Dans ces conditions, « l'autorité du mot écrit ne peut être totale » (Sihlé, 2009 :

39) (cf. Chapitre 4). Bien que sa remarque concerne les textes rituels, on peut supposer qu'une logique similaire est à l'œuvre pour les textes médicaux. Ces éléments rappellent les travaux de Jack Goody concernant l'influence de l'écriture, comme technologie intellectuelle, sur les modes de pensée et le fait que, selon lui, le moyen matériel de transmission d'un message aura des effets sur le contenu transmis : « Même si l'on ne peut raisonnablement pas réduire un message au moyen matériel de sa transmission, tout changement dans le système des communications a nécessairement d'importants effets sur les contenus transmis » (Goody, 1979 : 46). Dans le cas de Yuthok, le texte écrit était présent dans son apprentissage et sa méthode de mémorisation fut similaire à celle que Nyima et ses collègues étudiants utilisèrent. Toutefois, en contraste avec Yuthok, dans le cadre scolaire de Nyima, l'utilisation de l'écriture se fit dans un spectre beaucoup plus large. Les étudiants ont mémorisé une plus grande quantité de textes (cf. Tableau *infra*) et maîtrisaient l'écriture, et Nyima la prise de notes, ce qui suggère une plus forte autorité du mot écrit et une compréhension plus approfondie du texte principal mémorisé, malgré son caractère elliptique. L'accès aux commentaires explicatifs écrits du *Gyüshi* et du *Bumshi* permit aussi de clarifier, en plus des explications orales du maître, les propos et concepts du texte principal. Il faut néanmoins mentionner, comme cela a été évoqué au chapitre 6, que dans certains cadres de transmission à dimension formelle, la mémorisation du *Gyüshi* peut être partielle. Sienna Craig note également dans le cas du Mentsikhang de Lhassa une diminution de la quantité de textes mémorisés par les apprenants, entraînant un changement dans la manière dont ils peuvent recourir à leurs connaissances théoriques dans les situations cliniques (Craig, 2007 : 136).

Dans le cas de l'école où apprit Nyima, on peut aussi supposer que l'aspect collectif de la transmission vint changer certains aspects des techniques de divulgation des textes, et notamment des explications du maître sur ces textes. Les explications se font en effet en direction non pas d'un seul apprenti mais d'une dizaine d'étudiants, ayant de surcroît des niveaux distincts, ce qui implique que le maître doit diviser son attention et qu'il ne peut accorder le même temps à chacun. Dans les situations de pratique, les élèves doivent également passer chacun leur tour avec le maître. Par ailleurs, en contraste avec un cadre de transmission familial, où une « forte charge affective est associée à presque tout ce qui est appris », le contenu de l'apprentissage étant indissociable de l'identité du professeur (Scribner et Cole, 1973 : 555), le cadre scolaire et la collectivité impliquent une primauté sur ce qui est enseigné plus que sur celui qui enseigne, diminuant la charge affective associée à tout ce qui est appris (Scribner et Cole, 1973 : 556). Comme l'indique Goody pour les LoDagaa, dans un apprentissage non formel, la mise en œuvre de concepts semble en effet se faire de façon « plus inti-

mement liée aux circonstances » de la vie sociale locale (Goody, 1979 : 52). Sans entrer à nouveau dans une polarité « formelle et informelle », « savoir scolaire et en contexte », ni considérer qu'il est impossible dans un apprentissage à dimension principalement non formelle de généraliser ou d'abstraire, il semble en effet que la connaissance de Yuthok bénéficie d'un aspect plus pragmatique. Je remarque en effet que c'est principalement à partir d'éléments concrets, un objet ou une situation en train de se faire, qu'il s'exprima. Lors des entretiens, pour m'ouvrir son monde, il me montra des objets médicaux, des textes, des médicaments à partir desquels il construisait son discours. En contraste, Nyima, à travers sa scolarisation et sa connaissance plus grande de l'écrit semble posséder une « abstraction » du savoir plus importante. Ainsi, bien que la méthode de mémorisation transcende les modes de transmission, les différences de maîtrise de l'écriture et d'accès aux textes, jouent un rôle dans la manière d'appréhender le savoir. Cet aspect, et donc la prédominance d'une dimension formelle ou non formelle dans l'apprentissage, implique que le contexte dans lequel s'élabore l'apprentissage ne constitue en aucun cas un « cadre passif » (Adell-Gombert, 2011 : 291).

Textes médicaux de Yuthok	Textes médicaux de Nyima
<u>Texte mémorisé :</u> Le dernier volume des <i>Quatre Tantra</i> : le <i>Tantra final</i> (tib. <i>Phyi ma rgyud</i>) <u>Commentaire :</u> L' <i>Appendice aux instructions</i> (tib. <i>Man ngag lhan thabs</i>)	<u>Textes mémorisés :</u> Le <i>Bumshi</i> Le <i>Gyüshi</i> <u>Commentaires :</u> Le commentaire principal du <i>Bumshi</i> : le « Livre médical de Khyungtrul » (tib. <i>Khyung sprul sman dpe</i>) Le commentaire principal du <i>Gyüshi</i> : l' <i>Aigue-marine</i> (tib. <i>Baidurya sngon po</i>) <u>Pharmacopée :</u> Le <i>Livre né du pur miroir de cristal</i> (tib. <i>'Khyungs dpe dri med shel gyi me long</i>)

Tableau 5 : Textes médicaux principaux de Yuthok et de Nyima (Vignon, 2021)

B) L'importance du contexte de transmission et le concept d'affordance

La dimension non formelle implique de considérer que « lors du 'procès de transmission' », « une somme variable d'éléments est transmise 'involontairement' » (Grave, 2012 : 35). Nicolas Adell précise en effet la présence de savoirs non enseignés, mais « sus par imprégnation, par contagion, par prolifération » (Adell-Gombert, 2011 : 291). Ainsi, entre un

maître et son apprenti ce ne sont pas seulement des techniques de métier qui sont transmises mais aussi un savoir sur la hiérarchie professionnelle, des expériences, des savoirs « autres » qui semblent hétérogènes en apparence à la situation qui les porte mais sont en réalité reliés à elle (Adell-Gombert, 2011 : 288) : « il y a toujours quelque chose ‘qui passe avec’ ou ‘en plus’ de ce qui est attendu » (Adell-Gombert, 2011 : 289). Les phénomènes de contagion ou d’imprégnation des savoirs relèvent d’une circulation des savoirs qui n’est pas, pour Adell-Gombert, une transmission dans le sens d’un transfert conscient et volontaire d’un savoir (Adell-Gombert, 2011 : 252). Ils viennent s’articuler aux savoirs transmis volontairement. On peut alors distinguer entre « savoirs *intuitifs* », dont l’acquisition est « contagieuse », et « savoirs *réflexifs* » qui font l’objet d’une « transmission consciente » (Adell-Gombert, 2011 : 254).

Ces aspects révèlent l’importance du contexte dans lequel le savoir est transmis et notamment des relations entre le corps et les éléments de l’environnement. Le savoir apparaît en effet « au croisement des dimensions cognitives, perceptives, affectives, sociales de l’existence » (Adell-Gombert, 2011 : 288). Blandine Bril, soulignant que le contexte fut longtemps considéré comme un « accessoire » dans de nombreux travaux sur la cognition et l’apprentissage, propose de le remettre au centre des réflexions sur l’apprentissage. Toute action humaine, et donc tout apprentissage, est « intrinsèquement lié au contexte dans lequel, et grâce auquel, elle se déroule » (Bril, 2002 : 253). Afin d’analyser la relation entre une action et son environnement, Blandine Bril s’appuie sur le concept d’« *affordance* », ou d’« *invite* », développé par le psychologue Gibson (1979). Pour ce dernier, « les *invites* de l’environnement sont ce qu’il *offre* à l’animal [ou à l’être humain] (...). Ce terme implique la complémentarité de l’animal et de l’environnement » (Gibson, 2014 : 211). Ainsi le mode de vie d’un homme, ou d’un animal, est inséparable des possibilités qu’offrent l’environnement, et cet environnement contraint ce que l’homme, ou l’animal, peut faire (Gibson, 2014 : 234). Pour illustrer son propos, Gibson donne l’exemple suivant :

Si une surface terrestre est proche de l’horizontale (au lieu d’être en pente), pratiquement plane (au lieu d’être convexe ou concave), suffisamment étendue (relativement à la taille de l’animal) et si sa substance est rigide (relativement au poids de l’animal), alors elle *invite au soutien*, et nous l’appelons un substrat, un sol ou un parquet. On peut se tenir debout sur elle (Gibson, 2014 : 211-212).

Bril reprend ce concept d’invite ou d’affordance afin de l’appliquer aux situations d’apprentissage. La notion d’affordance, qui renvoie à « la perception de ce que le contexte offre comme possibilité d’action », implique que toute action doit ainsi envisager les proprié-

tés que proposent l'environnement. Le concept d'affordance permet alors de prendre en compte à la fois la personne et l'environnement, ainsi que les ajustements de l'un à l'autre dans l'action (Bril, 2002 : 255). L'expérience de l'apprenant va être organisée de manière à permettre ce processus, de façon implicite (par l'environnement humain et matériel) ou explicite (par l'institution scolaire par exemple) (Bril, 2002 : 251). C'est ainsi le rôle du maître, ou plus largement du responsable de l'apprentissage, d'éduquer « la capacité d'attention de l'apprenant » et de « l'assister dans la détection et l'utilisation des propriétés de son environnement, animé ou inanimé, et de leur fonctionnement dans un milieu culturel particulier » (Bril, 2002 : 256).

La prise en compte du contexte dans une situation d'apprentissage implique de dépasser l'idée d'un savoir scolaire qui produirait un savoir transférable et généralisable – en contraste avec « un savoir pratique acquis sur le tas (...) qui serait intimement lié au contexte » (Bril, 2002 : 265). Le savoir scolaire est lui aussi « indissociable » d'un contexte particulier, « la salle de classe, lieu unique où les propositions disjointes disposent d'une légitimité » (Delbos et Jorion, 1984 : 15 ; Bril, 2002 : 265). Le contexte est ainsi « véritablement constitutif du savoir produit » (Adell-Gombert, 2011 : 282).

C) La dimension éthique de la transmission

Jean-Marc de Grave propose de réinstaurer la considération de la dimension éthique dans les analyses sur l'apprentissage et met en avant un rapport à l'éthique *autre* dans les sociétés d'Asie orientale et méridionale. En effet, explique-t-il, les sociétés industrielles occidentales établissent une disjonction entre « savoir réflexif » (théorie) et « savoir agir » (pratique) au détriment de ce dernier. Cette séparation implique qu'en Occident, l'éthique n'est pas située dans le vécu de l'action : elle se doit d'être acquise dans la sphère privée ou suivant les référents abstraits de morale religieuse ou séculière. En contraste, dans les sociétés d'Asie orientale et méridionale, la réflexion existe en référence à l'action empirique et au contexte : « l'incorporation des valeurs morales ne se réfère pas avant tout à un système de valeurs universelles idéalistes », mais plutôt dans un rapport empirique et direct à l'action, qui est avant tout « relationnelle » (Grave, 2012 : 29-30).

Il est intéressant à ce stade de s'arrêter quelques instants sur les termes d'éthique et de morale. Les spécialistes de la philosophie morale n'ont pas de consensus concernant le sens exact de ces deux concepts (Ricœur, 2004 : 689) et souvent l'un est employé pour l'autre. En effet, leur étymologie est similaire : « morale » provient du latin *mores* et « éthique » du grec *êthos* qui, toutes deux, signifient « mœurs ». Sans entrer dans les débats philosophiques, je

reprends ici, pour servir mon propos, la définition de la notion de morale donnée par Paul Ricœur, ainsi que sa conception d'une éthique appliquée. Il assigne ainsi au concept de moral une « double fonction, celle de désigner, d'une part, la région des normes, autrement dit des principes du permis et du défendu, d'autre part, le sentiment d'obligation en tant que face subjective du rapport d'un sujet à des normes » (Ricœur, 2004 : 689). Pour l'auteur, la moralité constitue le « *plan de référence* par rapport auquel se définissent de part et d'autre une éthique fondamentale qui lui serait antérieure et des éthiques appliquées qui lui seraient postérieures » (Ricœur, 2004 : 694). L'éthique fondamentale, qui se situe avant la moralité, est une qualité d'être et renvoie au désir de « vivre une vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes » (Ricœur, 1990 : 202). Elle diffère de la moralité dans le sens où elle se dégage du sentiment d'obligation, propre à celle-ci. L'éthique postérieure à la moralité, ou « sagesse pratique », constitue l'application concrète des normes à la réalité. La sagesse pratique se doit de négocier entre le monde des normes universelles et la particularité des situations humaines. Il peut en effet y avoir conflit des devoirs, entre ce que dicte la morale et une réalité particulière, qui trouve résolution à travers une décision, celle qui semble être la plus juste dans cette situation particulière (Ricœur, 2004 : 689-90).

L'acquisition de valeurs morales, du sentiment d'obligation du sujet à des normes, relève de la dimension non formelle de l'apprentissage, et se transmet par « contagion », à travers l'action relationnelle. Tel qu'on l'a vu à travers le concept d'affordance, le contexte joue un rôle primordial dans les situations d'apprentissage – et les situations de pratiques qui s'ensuivent – et implique que chaque contexte offre des possibilités d'action différentes. Bien qu'il se joue une dimension non formelle dans l'apprentissage et dans la pratique, et ce que la transmission se fasse en un contexte scolaire ou familial, l'éthique transmise de manière non formelle ne prend pas la même forme en fonction du contexte de transmission. En effet, « tout contenu ne peut être dissocié de l'environnement social et humain où il est transmis » et il est peu probable, souligne de Grave en évoquant la contribution de A. Pessès concernant l'intégration des savoirs traditionnels karen dans un contexte scolaire normalisé, que les élèves reçoivent, en contexte scolaire, « les formes de comportements pratiques et éthiques qu'ils auraient reçu de leur famille villageoise élargie, pas dans toute leur richesse socio-relationnelle en tout cas » (Grave, 2012 : 31). Je postule qu'il en est de même pour *amchi* Nyima. Dans une perspective similaire, Laurent Pordié et Calum Blaikie mentionnent qu'est répandue chez les *amchi* du Ladakh la perception selon laquelle l'éducation institutionnelle ne favorise pas le développement des qualités de service et de sincérité attendues chez l'*amchi* (Pordié et Blaikie, 2014 : 362). C'est aussi ce que souligne Sienna Craig pour le Mentsikhang

de Lhassa. Le cadre éducatif de ce dernier place au second plan la dimension éthique et religieuse de la pratique *amchi* (Craig, 2007 : 136).

J'ajouterai que le contexte d'apprentissage, et les valeurs transmises à ce moment, ouvrent une voie spécifique de pratique subséquente. En d'autres termes, le contexte d'apprentissage vient orienter la pratique future en développant une perception spécifique de celle-ci. Les opportunités professionnelles ou de pratiques d'un *amchi* seront alors fonction du « *taskscape* » acquis lors du processus de transmission. Afin de caractériser un contexte spécifique d'apprentissage, Pordié et Blaikie empruntent en effet à Ingold le terme de « *taskscape* » développé dans son article *The Temporality of the landscape* (1993), dont la finalité concerne l'unification des thèmes de l'archéologie et de l'anthropologie sociale et culturelle. Pour Ingold, chaque tâche prend sa signification à partir de sa position dans un ensemble de tâches, effectuées en série ou en parallèle, et généralement par plusieurs personnes travaillant ensemble : "it is the entire ensemble of tasks, in their mutual interlocking, that I refer by the concept of *taskscape*. Just as the landscape is an array of related features, so – by analogy – the *taskscape* is an array of related activities. (...) In short, the *taskscape* is to labour, what the landscape is to land" (Ingold, 1993 : 158). Pour Pordié et Blaikie, le *taskscape* constitue l'ensemble des tâches qui caractérisent un contexte d'apprentissage particulier et qu'un *amchi* « doit maîtriser pour pratiquer la médecine de manière compétente ». Le *taskscape* des *amchi* se « reconfigure » au regard des changements sociaux et historiques, ainsi qu'au travers de « processus d'institutionnalisation, de standardisation et de professionnalisation » plus importants (Pordié et Blaikie, 2014 : 341-42). Les mutations dans la pratique médicale de Nyima prennent leur source, d'une part, dans sa familiarité avec la pratique médicale, du fait de son appartenance à une lignée d'*amchi*, et d'autre part dans les possibilités d'action offertes par l'environnement avant l'apprentissage, à savoir la possibilité d'intégrer une école de médecine tibétaine, ainsi que dans la transmission à dimension principalement formelle dont il a bénéficié et les affordances qu'elle a proposées. En effet, il a été mentionné plus haut que le terme de « formel » désigne « une volonté de rationaliser un enseignement en vue de systématiser sa transmission », ainsi qu'une visée d'un gain d'efficacité « qui conduit à focaliser l'attention sur un objet d'étude ou de pratique ». Ces logiques de rationalisation, d'efficacité et de focalisation appartiennent à l'école et à la société de type occidentale, mais aussi au système d'organisation du temps dit « monochronique » caractéristique des sociétés occidentales, évoqué par Edward T. Hall (1984a), nous y reviendrons.

L'école de médecine dans laquelle a appris Nyima, bien qu'elle conserve une pédagogie traditionnelle tibétaine, se voit, à travers le cadre de transmission hybride proposé, trans-

mettre de manière involontaire des valeurs plus occidentalisées. La focalisation, dans ce contexte scolaire, sur la pratique médicale, ainsi que l'investissement en temps et en argent que représente une telle formation, pousse l'apprenti à vouloir se spécialiser, et donc à vivre de sa pratique médicale. Nyima exprima d'ailleurs cette volonté lorsqu'il se rendit compte de la difficulté de l'activité de commerce et du peu qu'elle rapportait et qu'il se décida à intégrer l'école. Ce trait semble encore plus accentué dans le cas des *amchi* qui n'ont pas eu de bagage médical initial et ont appris dans les écoles à dimension principalement formelle. Leurs activités à la suite de leurs études sont exclusivement médicales. Ngawang obtint un salaire de la clinique du monastère de Dzar, puis ouvrit plus tard sa propre clinique avec un partenaire, et Namgyal circula entre plusieurs cliniques tout en produisant ses médicaments destinés à la vente. Une fois en France, il pratiqua principalement le massage tibétain dans un spa.

Il ne s'agit pas de considérer que le contexte de transmission va en lui seul redéfinir les pratiques médicales tibétaines – d'autres facteurs entrent en jeu, tels que le rôle de l'Etat, les possibilités de mobilité, la science biomédicale (Pordié et Blaikie, 2014 : 341) ou encore la *praxis* personnelle de l'*amchi* (cf. Chapitre 5) – mais de penser qu'il soutient cette redéfinition et ouvre la voie à de nouvelles valeurs. Ces valeurs sont ensuite elles-mêmes soutenues par les affordances de l'environnement présentes à l'*amchi* après son apprentissage, telles que les possibilités de voyage à l'étranger.

Dans ce qui suit, je postule que la dimension éthique transmise par le mode à dimension formelle de circulation des savoirs médicaux tibétains induit une redéfinition des valeurs de compassion et de mérites – et donc un rapport spécifique à l'argent – mais aussi un rapport au temps plus « monochronique » qui amène le praticien à reconfigurer son rôle social en termes plus professionnels. Le nouveau positionnement de l'*amchi*, et ici de Nyima, l'incite également à questionner certaines croyances villageoises, telles que l'existence de démons (tib. *gnod pa*) par exemple.

7.2.2. LES EVOLUTIONS DES PERCEPTIONS DES VALEURS DE COMPASSION ET DE MERITES : DU DON A LA REMUNERATION

A) Les rétributions passées des services médicaux et rituels

Namkha, le frère cadet d'*amchi* Yuthok, expliqua clairement quelles étaient les rétributions perçues par son père, Karsang, dans sa pratique d'*amchi* et de *ngakpa*. Il souligna que la rémunération pécuniaire était très faible et qu'il recevait principalement en échange de ses services des denrées alimentaires, telles que des grains. Une à deux fois par an, il partait éga-

lement à la collecte de donations (dz. *mentog lang*) auprès des habitants de Dzar mais aussi des villages alentours, allant même jusqu'à des contrées plus lointaines, aux alentours de Baglung, où il avait aussi des patients. Ces dons prenaient la forme de grains. Yuthok indiqua qu'à sa génération, il ne percevait lui aussi que peu d'argent de la part de ses patients et recevait plutôt des grains. Vincanne Adams indique, pour les Sherpas du Népal, qu'un patient pouvait donner de l'argent en fonction de ses moyens et l'enveloppait généralement dans une écharpe cérémonielle (Adams, 1988 : 507), ce que j'ai également pu observer lors de mes terrains, notamment de la part de patients venus voir Yuthok. D'après Dawa, la collecte de dons *mentog* faisait également partie du quotidien de Yuthok, bien qu'il ne la pratiquât plus depuis de nombreuses années. La rétribution des services médicaux sous forme de grains – directement à la suite d'une consultation ou une fois l'an lors de la collecte par l'*amchi* – a aussi été largement soulignée par les auteurs travaillant sur d'autres régions himalayennes, notamment au Ladakh et au Spiti (Besch, 2006 ; Pordié, 2002 ; Kloos, 2011a). Lors d'un service rituel, le contre-don prend également la forme d'un repas offert au *ngakpa*, une fois le rituel terminé. C'est à ce moment que lui est aussi reversé une petite somme d'argent (quelques centaines de roupies), tout du moins dans les pratiques actuelles observées. Le spécialiste rituel fait mine de refuser l'argent, expliquant qu'un tel geste est inutile, mais finit toujours par accepter, à la suite de l'insistance de ses hôtes.

La raison de la faible rémunération financière de l'*amchi* repose sur les obligations morales qui accompagnent sa pratique, à savoir soigner les malades sans en attendre un retour, qu'il soit monétaire ou autre. En effet, l'idéal de la pratique de médecin, tel que décrit dans le chapitre 31 du *Tantra des explications*, implique des qualités d'altruisme et de générosité. Le chapitre fait ainsi mention de six qualités que l'*amchi* doit développer pour devenir un bon médecin : être intelligent (tib. *blo ldan*¹⁸¹), avoir une intention vertueuse (tib. *bsam pa dkar ba*), être dévoué (tib. *dam tshig*), avoir de la dextérité (tib. *bzo ba*), être appliqué (tib. *brtson*) et être compétent dans le domaine de l'éthique sociale (tib. *mi chos mkhas*). Le chapitre continue en reprenant chacune de ces qualités pour les préciser. Sans revenir ici sur le détail donné de chaque qualité, je propose de décrire la seconde – avoir une intention vertueuse – intéressante pour notre propos. Avoir une intention vertueuse implique d'avoir une aspiration altruiste à l'éveil (tib. *byang chub sems ldan*). Il est nécessaire pour l'*amchi* de réaliser la nature de toute souffrance (tib. *sdug bsngal*), d'apporter son aide aux êtres vivants (tib. *phan 'dogs*) et d'avoir la foi (tib. *dad pa*). Il se doit d'être impartial en évitant le biais de discriminer entre

¹⁸¹ *blo ldan* est également utilisé comme épithète de Bodhisattva.

le bon et le mauvais (tib. *bzang ngan*), ou encore l'amour et la haine (tib. *byams sdang*). Les quatre qualités de compassion (tib. *snying rje*), d'amour (tib. *byams pa*), de joie (tib. *dga' ba*), et d'équanimité (tib. *btang snyoms*) génèrent l'aspiration pour l'éveil (tib. *chub*) et l'engagement dans la pratique véritable. L'engagement implique pour le médecin de pratiquer sans favoriser ceux qui le glorifie (tib. *bsngags*) et sans ressentiment (tib. *blta*) envers autrui. Ces qualités permettent des guérisons faciles (tib. *gso sla*) et de venir en aide au plus grand nombre (tib. *'tsho mang*).

L'*amchi* doit ainsi se comporter avec compassion, faire preuve d'impartialité et ne pas chercher à tirer des bénéfices de sa pratique, l'avidité étant un des trois poisons du bouddhisme. Cet aspect fut souligné par Dawa lorsqu'il évoqua la pratique passée de son père, qui se rendait chez des patients la nuit, par pur altruisme. Les dons (monétaires et alimentaires) de la part des villageois pour l'*amchi* sont une manière d'équilibrer la relation, les villageois, du point de vue bouddhique, accumulant eux aussi du mérite (tib. *bsod nams ; dge ba*) grâce à leur donation. Florian Besch évoque, dans le cas des *amchi* du Spiti, en Inde, que la rétribution en grains était également une manière de libérer du temps pour l'*amchi* qui pouvait ainsi focaliser son attention sur la pratique de la médecine plutôt que sur l'exploitation des champs (Besch, 2006 : 227). En plus des dons alimentaires, Yuthok souligna les dons de terres et d'habitation qui ont été faits à ses ancêtres, et notamment à son grand-père Namgyal voire à d'autres ancêtres plus lointains, en raison de leur statut supérieur et en échange de leurs services envers la communauté. Florian Besch mentionne également l'existence de ce type de privilèges dans le cas des *amchi* du Spiti (Besch, 2006 : 223-24). Nancy Levine indique aussi, chez les Nyinba du nord-ouest du Népal, que des terres étaient octroyées aux spécialistes religieux en échange de leurs services (Levine, 1988 : 103), ce qui est également le cas à Dzar. Dawa précisa que, par le passé, les *amchi* n'avaient pas un mode de vie sédentaire et disposaient d'une grande mobilité régionale, les villages leur octroyant des lieux de vie temporaires en échange de leurs services. Les rétributions en grains, ainsi que l'octroi de terres et le mode de vie itinérant des *amchi* pourraient être les raisons pour lesquelles les ancêtres de Yuthok ne cultivèrent que peu de champs, vivant principalement des dons et de leurs activités commerciales.

Ainsi, par leur statut, les ancêtres de Yuthok jouissaient de certains privilèges en échange de leurs services médicaux et rituels, tout en vivant des donations faites par les villageois, les incluant dans un rapport général de réciprocité avec ces derniers, fondé sur des valeurs religieuses. L'analyse plus détaillée de ces rapports de dons et contre-dons révèle plus

précisément encore la place de l'*amchi* dans la société dont la pratique relevait d'un rôle social imposé et prescrit.

Réflexions sur le « don » et « l'échange »

Florian Besch reprend les analyses de Marcel Mauss (1924) sur le don afin d'éclairer la relation *amchi*-patients au Spiti, précisant que l'ancien système de santé local reposait sur les échanges de dons et contre-dons, au sens maussien du terme (Besch, 2006 : 230). Le service médical de l'*amchi* se doit en effet d'être altruiste. Il reçoit néanmoins un retour pour ses services sous la forme de grains ou de dons de terres, le faisant entrer dans une logique de don contre-don, garantissant sa position sociale. De surcroît, chaque partie accumule des mérites par sa bonne action, engageant une troisième dimension religieuse et morale à la relation d'échange, sur laquelle nous reviendrons.

La valeur heuristique et pionnière des travaux de Mauss sur le don est incontestable. Il s'éloigne en effet du sens commun du don définit comme « le transfert d'un bien ou d'un service à autrui, qui se distingue de la vente, en ce qu'il est sans contrepartie (...) il est volontaire et le donataire est libre de le refuser ou de l'accepter » (Mayade-Claustre, 2002 : 232). Mauss quitte l'idée d'une action libre et volontaire pour y introduire une notion d'obligation. Le don, qui diffère de l'échange marchand, entraîne en effet deux obligations de la part du destinataire : celle d'accepter le don et celle de rendre (Godelier, 2018 : 781). Mauss parle aussi d'une troisième obligation, celle pour le donataire de faire un don (Mauss, 2013 : 161). Il explique que l'obligation de rendre l'objet ou le service donné, appelé *taonga* en Polynésie, à son premier donateur, ou l'obligation de rendre un objet de valeur équivalente ou supérieure, provient de ce que le don est investi d'un esprit, d'un *hau*, qu'il interprète comme étant une part d'âme du propriétaire originel. « Ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui » (Mauss, 2013 : 159). L'obligation découle du fait qu'il faut, à un moment ou un autre, rendre à autrui ce qui est en réalité une part de sa substance (Mauss, 2013 : 161).

Alain Testart souligne, dans son ouvrage *Critique du don*, le fait que Mauss ne propose à aucun moment, dans son travail, une définition du don. Testart, en contraste avec Mauss qui considère que certaines transactions relèvent à la fois du don et de l'échange, et qui assimile les deux notions en parlant d'« échange-don », souligne qu'en réalité le contraire du don est l'échange. En effet, l'échange suppose de céder un bien pour en obtenir un autre, et la cession de ce bien représente le paiement pour obtenir cet autre bien. En contraste, le don ne constitue pas un paiement en vue d'obtenir un autre bien (Testart, 2007 : 11-12). Bien que le don puisse

donner lieu à une contrepartie, celle-ci ne peut être « *exigée* » par le donataire, elle ne peut qu'être « *espérée* » ou « *attendue* » (Testart, 2007 : 11-12).

L'apport de Testart repose sur la précision qu'un contre-don n'est pas exigible par le premier donataire, seule l'obligation morale peut pousser le destinataire à rendre, soutenue, dans le cas des *amchi*, par la troisième dimension religieuse et morale d'accumulation de mérites. Par ailleurs, la critique de Testart sur l'absence de définition du « don » est compréhensible. Il faut, néanmoins, se rappeler que la théorie de Mauss a stimulé de nombreux chercheurs, sans oublier sa démarche de pionnier dans « la jeune anthropologie française du XX^{ème} siècle » (Monnerie, 2020), ainsi que sa manière spécifique de travailler, qu'il évoqua dans un entretien avec un sociologue américain en 1934, rappelé par Tcherkézoff (2016 : 82-83) :

« Je ne suis pas intéressé à développer des théories systématiques. Je travaille simplement sur mes matériaux et si, ici ou là, une généralisation valable apparaît, je l'établis et je passe à autre chose. Ma préoccupation majeure n'est pas d'établir un grand projet théorique général qui couvre la totalité du domaine (une tâche impossible), mais de montrer seulement quelque peu les dimensions du domaine dont nous n'avons touché jusqu'ici que les marges » (Monnerie, 2020).

Il ne faut ainsi pas considérer que les concepts proposés par Mauss sont « précisément affûtés pour construire un raisonnement » et, il emploie la notion de don « sans doute parce qu'elle contraste avec l'utilitarisme comme paradigme général des échanges » (Monnerie, 2020), ne pensant pas l'échange dans le sens d'un échange marchand.

Pour en revenir aux *amchi* du Baragaon, il apparaît que l'octroi de terres dont ils étaient les bénéficiaires par le passé relève d'un système d'échange, au sens de Testart. L'attribution de terres exigeait qu'ils délivrent en échange leur services médicaux à la communauté. Ce qui, par contraste, relevait du don concernait le rapport entre patients et *amchi*, ce dernier se devant, par altruisme, de ne pas attendre de retour à ses consultations, et les patients pouvant ou non donner une contrepartie aux soins de l'*amchi*. Néanmoins, d'après Besch, bien que les dons de médicaments et d'aliments s'inscrivaient dans un idéal de donations libres et volontaires, ils étaient en réalité accompagnés de « l'obligation morale de donner quelque chose en retour » (Besch, 2006 : 230). Il s'agit en effet d'une obligation morale dans le sens où aucune des parties ne peut exiger un service ou une contrepartie. Le don comporte alors une caractéristique ambivalente, il est à la fois « généreux » et « ambigu ». Il comprend un mélange d'obligation et de liberté « car rien n'assure le recevoir ni le rendre dans la séquence donner-recevoir-rendre » (Mayade-Claustre, 2002 : 232). En ce qui concerne la situation des ancêtres

de Yuthok et celle de Yuthok lui-même, il n'y avait en effet aucune certitude d'un retour après une consultation, ou du moins aucune certitude sur le montant ou la quantité de denrées qui seraient donnés, et il n'était pas possible d'exiger quoi que ce soit. Toutefois, le patient pouvait ressentir l'obligation de donner quelque chose par peur de ne pas recevoir, à l'avenir, un traitement suffisant de la part de l'*amchi* (Besch, 2006 : 231). Le patient, lui, pouvait solliciter l'*amchi*, mais en aucun cas exiger sa venue. C'est d'ailleurs ce qui se passa le soir où je discutais avec Dawa et qu'un patient vint réclamer Yuthok, qui dormait déjà. Dawa refusa de réveiller son père indiquant qu'il ne voyait pas assez bien la nuit pour se déplacer. Cette anecdote démontre qu'il est en effet possible de réclamer l'*amchi* mais en aucun cas d'exiger ses services. Bien sûr, d'une manière générale, l'*amchi* se sent obligé de venir par devoir ou par vertu, mais s'il y a exigence, c'est une exigence qu'il s'impose à lui-même. Il existe alors une forme d'illusion du don puisqu'il suscite une obligation tacite et parallèle de contre-don. Dans ce processus, l'accumulation de mérites qui découlent des actes médicaux du praticien jouent un rôle important dans la relation *amchi*-patients.

La troisième dimension religieuse et morale du don dans les relations *amchi*/patients : l'accumulation de mérites

L'obligation morale pour l'*amchi* de prodiguer des soins et, pour le patient, de lui fournir une contrepartie, est renforcée par la troisième dimension religieuse et morale à l'œuvre dans la relation de dons contre-dons, à savoir le gain de mérites qui fait suite à une bonne action. Cette troisième dimension vient amorcer le don, mais aussi le retour de don et donne l'assurance d'un gain pour chacune des parties.

L'idée de mérite est liée à la théorie du *karma* qui considère que chaque situation dans laquelle se trouve un individu est le résultat de ses actions passées dans cette vie ou la précédente, et que chaque acte intentionnel qu'il effectue aujourd'hui portera ses fruits, bons ou mauvais, dans cette vie ou la suivante. « Mérite » est la traduction du sanskrit *punya* qui signifie avant tout « bien » ou « bonheur ». Jean Filliozat explique que la traduction de mérite par *punya* ne doit en réalité pas être automatique, et il précise que *punya*, plutôt que de désigner le mérite lui-même, renvoie au « bonheur par la bonne disposition qui produit le mérite ou qui en résulte ». C'est ainsi, dit-il, que l'ont entendu les Chinois et les Tibétains. En chinois *fou te* signifie « bonheur-vertu » et en tibétain *sönam* (tib. *bsod nams*) où *sö* (tib. *bsod*) signifie « félicité, bonne chance » (Filliozat, 1980 : 116). En tibétain, le terme de *gyewa* (tib. *dge ba*) est également utilisé, traduit par « vertu » ou « mérite », et signifiant le résultat obtenu à la suite

de la réalisation d'une bonne action. A Dzar, c'est également *gyewa* qui est le plus souvent employé. Jean Filliozat précise que le bien ou mérite ne dépend pas seulement « des intentions et des actes directs du sujet mais aussi des effets secondaires de ces actes, effets dont il n'a pas nécessairement connaissance mais dont il est la cause initiale. (...) Le bonheur ou le malheur, le *punya* ou l'*apunya*, de ce dernier sera bien causé par la mise en œuvre de l'action et de cela il sera responsable, mais la forme et l'importance de ce *punya* ou de cet *apunya* auront leurs causes déterminantes en dehors de lui » (Filliozat, 1980 : 108-109). En conséquence, *punya* désigne d'abord le bien mais lié au mérite des œuvres (Filliozat, 1980 : 107).

Ainsi, en plus de l'obligation morale, propre à la vie sociale, de rendre un don à un premier donateur, l'opportunité d'accumuler des bienfaits à la suite d'une bonne action permet de renforcer la possibilité d'un retour face à la nature imprévisible, car non exigible, d'un contre-don. Un patient sera plus enclin à rendre un don s'il sait que par ailleurs il en tire des bénéfices. En même temps, cette troisième dimension, celle du gain de mérites permet de contrôler l'incertitude quant au montant ou à la quantité de la donation, qui pourrait être source de conflits. En effet, accumuler des mérites par sa bonne action apporte en quelque sorte une compensation à l'*amchi* s'il n'obtient que peu d'un patient et permet de contrôler l'éventuelle avidité qu'il pourrait ressentir dans sa pratique. Le gain de mérites est également ce qui pousse le patient à donner à l'*amchi*, sachant que plus il donne, plus il peut obtenir de mérites. La troisième dimension englobe et assure la relation de don contre-don et est alors garante de la conservation de l'équilibre social. L'ordre social est également maintenu par le fait que les contre-dons n'annulent pas les dettes créées par les dons, mais créent de nouvelles dettes qui viennent s'enchaîner avec les premières. Cette caractéristique du don maintient un cycle continu de dons contre-dons et devient un mécanisme de reproduction de la société (Godelier, 2018 : 781).

Amchi Nyima révéla, en une occasion, le rôle que joue l'accumulation de mérites dans la relation médecin-patient. Un patient français vint, un jour, dans son cabinet du village de Dzar. Ce dernier, n'ayant pas prévu d'argent pour la consultation, dit revenir dans la journée pour payer son dû. Le soir, je demandai s'il le français était passé. Nyima acquiesça et, à ma demande, m'informa qu'il avait donné 1 000 roupies¹⁸². Je m'enquis alors de savoir s'il s'agissait d'une bonne somme. Nyima me répondit que s'il donnait de l'agent, c'était bien, mais que s'il n'en donnait pas, c'était également bien. Il ajouta que cet acte (médical) constituait du mérite, employant ici le terme de *gyewa* (tib. *dge ba*, « mérite », « vertu »). Par ses réponses,

¹⁸² Environ 7 euros.

Nyima exprima, à sa manière, que les bienfaits reçus de ses bonnes actions pouvaient constituer un contre-don suffisant.

Il est intéressant de noter que sa femme Kunga ne semblait pas du même avis. Elle me dit que la somme donnée était tout juste acceptable (dz. *arung ga dug*). Lorsque Nyima me dit que recevoir ou non de l'argent était une bonne chose, elle rétorqua que l'activité d'*amchi* constituait un travail difficile (dz. *leka dugpo*) – ramasser les plantes, faire les médicaments – et qu'en conséquence, c'était mieux s'il recevait de l'argent en retour. Pour cette dernière, accumuler des mérites ne semblait pas constituer un contre-don suffisant au travail fourni par son mari, même les 1 000 roupies étaient tout juste satisfaisantes pour elle.

La troisième dimension religieuse et morale à l'œuvre dans les relations de don et contre don joue un rôle primordial dans l'équilibre des relations entre l'*amchi* et ses patients. Yuthok, dans sa pratique, incarna pleinement ces valeurs de compassion et de mérites transmises par son père et la transmission à dimension non formelle reçue véhiculant ces valeurs. Il ne chercha pas à s'enrichir de son activité d'*amchi* et s'engagea plutôt dans des activités connexes rémunératrices. Il reposait également sur son frère cadet, qui ramenait le plus d'argent dans le foyer.

B) L'hybridité organique : entre mérite et rémunération financière

Nyima a grandi dans ce contexte familial et a pu observer et recevoir de son père ces valeurs de compassion et de dons. Il a également bénéficié, dans le cadre de son apprentissage scolaire de la médecine tibétaine, d'une transmission de ces valeurs, de façon formelle, à travers la mémorisation du chapitre 31 du volume 2 du *Gyüshi*, traitant de l'éthique du médecin, mais surtout de manière non formelle, à travers l'observation de la pratique de son maître. Nyima insista auprès de moi sur l'importance de développer la compassion du cœur ainsi que d'accumuler des mérites. Néanmoins, il apparaît que Nyima entretient, dans sa pratique, un rapport à l'argent distinct de celui de son père. Comme lui, au village, il n'impose aucun prix à ses patients, et exerce par vertu. Il est toutefois incité par sa famille à se faire rémunérer pour ses services. Son frère Dawa considère ainsi qu'il devrait imposer un prix fixe à ses médicaments et sa femme souligne qu'il s'agit d'une activité difficile et qu'il est normal de percevoir un revenu à sa juste mesure.

De manière concomitante, alors qu'il n'imposait pas, au départ, de prix aux consultations et massages qu'il effectuait lors de ses voyages en France, il me fit remarquer, lors de sa participation au Festival Himalaya – organisé par l'association Club Tibet à Strasbourg en septembre 2016 – alors qu'il auscultait et massait sur donation libre, que certaines personnes

ne faisaient pas de donations et abusaient de ses services. Un an plus tard, lors de son séjour estival au monastère *bönpo* Shenten en France, il m'expliqua avoir été obligé d'établir des prix fixes pour ses services (20 euros pour une consultation et 60 euros pour un massage), contrairement à ce que veut la tradition, car le « monde moderne » l'imposait.

Pendant ce séjour, il donna deux jours d'enseignement du massage tibétain à un groupe d'une quinzaine de personnes. La matinée consistait en un enseignement théorique des grands fondements de la médecine tibétaine et l'après-midi à l'apprentissage pratique du massage (cf. Chapitre 5). La seconde matinée, Nyima expliqua l'importance de réciter une prière avant de commencer un massage afin de faire la demande au Bouddha de la médecine d'aider le malade à sortir de la souffrance. A la suite de ces explications, il ajouta qu'il était important d'avoir confiance en la guérison du patient et de travailler avec compassion mais aussi qu'il était nécessaire que le patient soit lui-même confiant et croit en sa guérison. Il continua en indiquant que le but du médecin tibétain n'était pas d'être connu et d'avoir beaucoup d'argent mais de vouloir soigner et de faire sortir autrui de la souffrance. Il précisa qu'auparavant l'*amchi* se rendait de village en village sans imposer de prix à ses patients mais qu'aujourd'hui si on ne demandait pas d'argent, les gens ne donnaient pas de valeur au médecin, ils pensaient : « celui-là, il ne soigne pas vraiment ». En conséquence, aujourd'hui le médecin est obligé de demander un prix. Il poursuivit en disant qu'en Europe, même si un médecin obtient un salaire, il faut qu'il se demande comment aider la personne et qu'il ait l'amour comme motivation. De nos jours, dit-il, la motivation disparaît au profit de l'intérêt financier et les gens se demandent seulement : « combien vais-je faire payer ? ».

Ces propos mêlant les deux thèmes de l'importance de la compassion et de la nécessité d'une demande de rémunération monétaire aux patients invitent à s'interroger sur plusieurs éléments, à savoir l'obligation que ressent l'*amchi* de justifier sa demande d'une rémunération, qui entre en contraste avec la vision traditionnelle de l'*amchi* pratiquant avec la seule compassion ; le glissement opéré entre la pratique passée de l'*amchi* sillonnant les villages et la nécessité de demander de l'argent si on veut être reconnu comme un bon *amchi* ; et l'insistance de pratiquer avec amour même si l'argent entre en jeu. Ces aspects invitent à s'interroger sur la notion d'argent selon le point de vue émique des villageois de Dzar d'une manière générale et d'*amchi* Nyima en particulier. Besch souligne également l'importance, dans le cas des *amchi* du Spiti, de ne pas simplement plaquer l'image occidentale plutôt négative de la notion d'argent sur la société Spiti (Besch, 2006 : 250). En effet, en Occident, malgré une société capitaliste contemporaine qui valorise le profit, le Moyen-âge chrétien du 13^{ème} siècle véhiculait une vision négative de l'argent en opposant Dieu et argent (Le Goff,

1986 : 10). L'historien Jacques Le Goff, dans son livre *La bourse et la vie*, cite ainsi l'Ecclésiastique qui disait : « celui qui aime l'argent n'échappe guère au pêché » (Le Goff, 1986 : 10-11). L'auteur décrit la condamnation par l'Eglise de l'usure et des usuriers auxquels le paradis était refusé, le prêt d'argent à son frère n'étant possible que sans intérêts (Le Goff, 1986 : 23 et 21). C'est à la suite de l'émergence de nouvelles valeurs et de la naissance du purgatoire que l'usurier put finalement échapper à l'enfer et espérer atteindre le paradis, après un pénible séjour au purgatoire (Le Goff, 1986 : 75-83). Pour Jacques Le Goff, l'usurier est à l'origine du capitalisme, et « l'espoir d'échapper à l'enfer grâce au purgatoire permit à l'usurier de faire avancer l'économie et la société du XIIIème siècle vers le capitalisme » (Le Goff, 1986 : 98). On peut néanmoins supposer qu'une certaine vision péjorative de l'argent persiste encore de nos jours.

L'argent, au Spiti, d'après Besch, n'est ni considéré comme impure ni marqué « d'une aura négative » (Besch, 2006 : 250). Besch explique que l'argent est donné en de multiples occasions comme un don, et que les moines, eux-mêmes, reçoivent une rémunération monétaire après avoir effectué des rituels de protection auprès de la population, ce qui est également le cas au Mustang. Cette rémunération, donnée par la famille bénéficiaire du rituel, est offerte de manière ritualisée, dans une écharpe cérémonielle par exemple, ce qui la transforme en don et permet au donataire d'accumuler des mérites (Besch, 2006 : 250).

Par comparatisme implicite, le rapport à l'argent des villageois de Dzar m'a, lors de mes terrains, interpellé et paru ambivalent. Un habitant du village de Lubrak me dit un jour, après avoir travaillé quelques temps en Occident, que sa famille, restée au village, considérait que recevoir de l'argent de sa part était une preuve d'amour (eng. *love*). En contraste, si celui-ci offrait plutôt des objets ou des cadeaux, cela n'était pas suffisant pour sa famille. Dawa me fit une remarque similaire lorsqu'il mentionna que sa sœur, qui travaillait aux Etats-Unis, n'était pas bonne envers eux car elle ne leur envoyait jamais d'argent. Il était également attendu de moi un retour financier à la suite de mes séjours, comme preuve de ma considération envers mes interlocuteurs et l'aide qu'ils m'avaient donné. Cependant, cette attente n'était jamais formulée ouvertement, et mes dons étaient toujours refusés en apparence, bien qu'acceptés en dernière instance.

D'une manière générale, dans les conversations villageoises, l'argent est au centre des préoccupations. Il m'a régulièrement été évoqué que l'agriculture ne rapportait que peu d'argent ou que si on ne vendait pas un peu de la récolte, alors on ne voyait pas [la couleur] de l'argent. La thématique financière est également très présente dans les discours des membres de la famille d'*amchi* Nyima, Yuthok et Namkha, qui mettent l'accent sur les difficultés fi-

nancières à leur époque, ainsi qu'à celle de leur père. D'une manière générale, l'idée d'accumuler (tib. *gsag pa*) de l'argent est très prégnante dans les esprits et revient fréquemment dans les discours. C'est pourquoi travailler dans un pays occidental, en France ou aux Etats-Unis par exemple, est une perspective très appréciée des villageois. En contraste, une anecdote révèle que la possession de trop de richesses est souvent mal vu, car signe d'avidité. Un jour de novembre, alors que tous les membres de la famille, et moi-même, étions aux champs, pour l'ensemencement de l'orge, un touriste français qui passa près de nous, observa la scène et prit quelques photos. L'homme vint ensuite nous parler et nous offrit quelques bonbons qu'il avait sur lui. Par la suite, Kunga me dit que cet homme était radin, qu'il « accumulait » de l'argent avec ses photos mais ne leur donnait rien en retour, pas d'argent, juste quelques ridicules friandises. Elle l'invita toutefois le lendemain à venir manger. Lors de sa venue, il nous montra un film qu'il avait réalisé sur la culture du Mustang. Un des amis de la famille, également présent et s'exprimant en dialecte, dit, avec une certaine colère, qu'il avait dû gagner de l'argent [sur leur dos] avec ce film. Le français, à qui je n'avais pas communiqué les propos de mes interlocuteurs, me dit qu'il lui semblait qu'il était plus intéressant pour eux de voir le film que d'obtenir de l'argent – révélant le fort contraste des perceptions à l'œuvre. La projection de mes interlocuteurs de la richesse de ce touriste les amena à penser qu'il était si avide de son argent qu'il ne le partageait pas, là où le français souhaitait nouer une relation d'échange dans laquelle l'argent n'entrait pas en jeu. Cette association entre argent et avidité est également présente dans le cadre de la médecine tibétaine, dans le sens où plus un *amchi* possède de richesses, plus celui-ci est considéré comme un homme avide. C'est pourquoi les deux frères *amchi* qui ont créé l'école de médecine à Lo Monthang et qui jouissent d'une certaine célébrité, sont régulièrement critiqués. La critique porte sur l'idée que ces *amchi* auraient gardé pour leur propre bénéfice, notamment pour la création de l'école, l'argent collecté à travers l'Himalayan Amchi Association dont l'un d'eux fut le président durant plusieurs années. Il m'a également été fait remarquer que Nyima aurait été poussé par sa famille, notamment par sa femme, à partir pratiquer à l'étranger pour gagner de l'argent et qu'il en serait devenu avide¹⁸³. Besch souligne aussi ce lien entre la richesse de l'*amchi* et son avidité présumée, dans le cas des *amchi* du Spiti (Besch, 2006 : 228).

D'une façon générale, tel que je l'ai mentionné dans le chapitre 5, Nyima valorise, lui aussi, l'accumulation de l'argent par un dur travail, et l'exprime à travers les verbatims : « si on ne travaille pas, on n'obtient pas d'argent » ou « parler, c'est de l'argent [perdu] ». Dans le

¹⁸³ Ces critiques peuvent également révéler une jalousie face à la réussite de ces *amchi*.

cadre de sa pratique, on le voit dans ses propos lors de son séjour au monastère, fixer un prix pour les consultations et les médicaments est une pratique récente, qu'il justifie par une obligation posée par le « monde moderne », mais aussi par un changement de vision des patients qui, de nos jours, considèrent que l'*amchi* n'est pas un bon praticien s'il ne demande pas d'argent. Quelques mois après ces propos au monastère, alors que je me trouvais chez lui à Dzar, il me confia, de façon similaire, que les patients du Mustang ne prenaient pas correctement leurs pilules s'il ne leur demandait que peu d'argent, et qu'au contraire ils les prenaient consciencieusement s'il leur demandait une somme d'argent conséquente. Néanmoins, dans ses propos au monastère, il précisa que l'objectif de l'*amchi* ne devait pas être d'accumuler des richesses ou de vouloir être célèbre, signifiant que celui-ci ne devait pas être avide. Par ces propos, Nyima justifie sa nécessité de demander un prix fixe tout en s'exemptant de toute forme d'avidité contraire à l'éthique médicale tibétaine. En même temps, en commençant son discours par l'évocation de l'importance de pratiquer avec compassion, puis en le poursuivant en indiquant l'obligation actuelle de fixer des prix, il montre que la demande volontaire d'un retour financier par l'*amchi* peut se penser en association avec une pratique de la compassion, ce qui n'est pas, tel qu'évoqué, une contradiction du point de vue émique, mais reste une démarche relativement récente dans le cadre de la pratique médicale tibétaine héritée par Nyima.

Le discours de Nyima lors de son séjour au monastère et son positionnement rappelle l'éthique appliquée de Ricœur, lorsque les règles morales ne correspondent pas directement à une situation concrète particulière, ce qui vient créer conflit (cf. *supra*). Nyima trouve résolution à ce conflit à travers une « hybridité organique » (Bakhtine, 1978), c'est-à-dire comme une « fusion et un mélange (relativement) inconscient de divers éléments culturels ». Dans l'hybridité organique, le mélange peut donner accès à une nouvelle vision du monde (Ackermann, 2012 : 12). Nyima réalise en effet une synthèse dans laquelle la dimension religieuse et morale d'accumulation de mérites peut opérer même s'il y a une demande volontaire de retour financier, à condition que l'*amchi* pratique avec compassion (et donc obtienne un gain de mérites à la suite de sa bonne action). Lorsque Nyima est au village, la dimension religieuse et morale joue un rôle similaire à la génération de Yuthok, dans le sens où Nyima, dans les faits, ne demande pas d'argent, et s'il ne reçoit rien d'un patient, alors il relativise car il sait qu'il accumule des mérites. Dans sa pratique en France, la dimension religieuse et morale fonctionne de manière unilatérale : Nyima pratique avec compassion mais évoque l'abus de certains patients qui ne donnent rien, ou peu, dans le cas de prix libres. Il semble que l'absence de la notion de mérites du côté du patient occidental pourrait être un des facteurs qui pousse Nyima à exiger un prix pour ses soins.

Il s'opère toutefois un changement de positionnement dans le rapport à l'argent, la simple accumulation de mérites ne suffisant plus, du moins lorsqu'il s'agit d'un contexte occidental, et on l'observe dans les discours de Kunga et de Dawa, de plus en plus lorsqu'il s'agit du contexte villageois. On l'observe également dans les propos de Nyima mentionnant la nécessité de faire payer un patient pour être considéré comme un bon médecin, révélant une tendance inversée par rapport à la tradition qui veut qu'un bon *amchi* soit celui qui n'attend aucun retour à son traitement. Dans les faits, toutefois, Nyima ne demande rien à ses patients au village et met également en avant que l'accumulation de mérites est suffisante. Il a pourtant apposé un prix fixe aux produits médicaux dérivés qu'il élabore, l'encens et le thé (cf. Chapitre 5), bien qu'il réduise régulièrement le prix d'origine au moment de la vente, révélant le double positionnement dans lequel il se trouve.

C'est pourtant Nyima qui, comme l'a souligné son frère cadet Dawa, a aujourd'hui une position financière dominante dans la famille, et ce grâce à son activité d'*amchi*, notamment à l'étranger. En contraste, la génération de Yuthok présentait une situation inversée, où le frère cadet commerçant possédait une certaine autorité par ses revenus plus conséquent, et où l'*amchi*, Yuthok, se voyait en situation d'infériorité, sa pratique médicale ne rapportant pas suffisamment d'argent.

Pour les *amchi* Ngawang et Namgyal qui n'appartiennent pas à une lignée médicale et qui ont appris dans les écoles formelles, la nécessité d'avoir un salaire et/ou une rémunération monétaire de la part du patient est évidente puisque la médecine est l'unique activité qu'ils exercent afin de subvenir à leurs besoins. Leur rapport à l'argent sembla alors plus clair et défini. Cela ne signifie pas que la question de pratiquer avec compassion est exclue, mais plutôt qu'ils sont parvenus à opérer une synthèse entre morale et « sagesse pratique ». Ngawang, autant que Namgyal, me soulignent l'importance de pratiquer avec compassion et pour le bien-être d'autrui. C'est d'ailleurs dans cette visée qu'ils firent le choix de devenir *amchi* et qu'il leur arrive de fournir gratuitement des médicaments. Ils sont néanmoins conscients qu'il leur faut faire preuve de stratégie face à la réalité particulière dans laquelle ils se trouvent et que l'application concrète de la morale de compassion nécessite quelques ajustements. Namgyal, particulièrement, allie avec brio compassion et pragmatisme. Dans le cadre d'un court séjour qu'il fit à Strasbourg pour y faire quelques consultations et massages, j'ai pu l'observer accorder au patient tout le temps et l'attention dont il avait besoin, avec réel intérêt et dévotion, tout en sachant le faire revenir pour un deuxième rendez-vous dans les jours suivants et ainsi remplir son agenda.

En contraste, Theresia Hofer explique, dans le cas des *amchi* du Tsang en Région autonome du Tibet, que la morale médicale tibétaine se trouva d'abord en accord avec l'éthique médicale socialiste diffusée par le système communiste, qui propose de fournir, gratuitement ou à moindre coût, des médicaments aux « masses ». Néanmoins, la logique capitaliste qui accompagna les réformes sanitaires mises en place en 2000-05 dans les ruralités de la Région autonome du Tibet, entraîna une augmentation du coût des médicaments et devint incompatible avec la morale des *amchi* soignant des populations dans le besoin (Hofer, 2018 : 197-98).

Les évolutions à l'œuvre de le rapport à l'argent et la situation inversée entre la génération de Yuthok et Nyima, révèlent une mutation du rôle social de l'*amchi*. Ce dernier est ainsi passé d'un rôle imposé par l'appartenance à une lignée d'*amchi* dont les pratiques sont associées à d'autres activités, à un rôle plus spécialisé choisi. La mutation s'observe dans la notion de choix, à savoir dans le degré de liberté dans la décision de devenir *amchi*, mais aussi dans la perception subjective de l'*amchi* de son rôle et de la manière dont il le joue ou souhaite le jouer.

7.2.3. LES MUTATIONS DU RÔLE SOCIAL DE L'AMCHI

A) Définir le rôle social d'un *amchi*

Afin de comprendre la nature du rôle social de l'*amchi* en fonction des générations, il est important de définir, dans un premier temps, ce qu'est un rôle social. Sans revenir sur les écrits classiques – pour lesquels je renvoie à la synthèse de Fougeyrollas et Roy (1996) – je propose de reprendre la définition d'un rôle social par Wolsfensberger et Thomas, ainsi que celle donnée par Chappuis et Thomas, qui opèrent une distinction entre divers types de rôles, utile pour notre propos. Pour Wolsfensberger et Thomas, « le rôle social renvoie à un modèle de comportement socialement attendu et habituellement défini afin de faciliter la réalisation de(s) fonction(s) particulière(s) qui sont généralement attribuées à ou assumées par un individu et qui reflète partiellement le statut social de cette personne. Les rôles sociaux offrent des attentes, des tâches, des responsabilités et des privilèges à la personne qui les remplit » (Wolsfensberger et Thomas, 1983 cité dans Fougeyrollas et Roy, 1996 : 44-45). Chappuis et Thomas précisent que le rôle se distingue du statut social d'une personne. Ce dernier renvoie en effet à la position d'une personne au sein d'une hiérarchie, alors que le rôle renvoie aux « conduites attendues » par cette personne, en fonction de son statut (Chappuis et Thomas, 1995 : 3). D'autre part, ces auteurs classifient les rôles en fonction de divers critères. Ils distinguent, d'un côté le « rôle imposé et le rôle acquis », et de l'autre le « rôle prescrit et le rôle

réel ». Le rôle imposé renvoie aux attributs de l'individu, tels que l'âge et le sexe, qui l'incluent dans des rôles qui peuvent sembler « inéluctables », alors que le rôle acquis est, lui, fonction des actes de l'individu. Ces deux types de rôles sont en réalité en interaction. Ainsi, être un homme peut ouvrir à certains statuts professionnels auxquels la femme aura moins accès par exemple. De surcroît, certaines contraintes sociales peuvent limiter le choix des rôles pouvant être acquis par une personne et, en fonction des sociétés, les statuts peuvent être imposés par la naissance ou au contraire être acquis. Le rôle prescrit correspond à l'ensemble des comportements et conduites attendus selon le statut de l'individu (Chappuis et Thomas, 1995 : 20-21).

Pour en revenir à la famille d'*amchi* de Yuthok et ses ancêtres, il semble que l'on puisse parler à leur propos d'un rôle d'*amchi* (et de *ngakpa*) qui s'est imposé à eux par leur appartenance à une lignée médicale préexistant à leur naissance, ainsi qu'à leur genre masculin et à leur aïnesse. Yuthok, par sa surprise et son incompréhension face à ma question sur sa part de choix dans sa pratique d'*amchi*, fait part du caractère imposé de son activité. Ce rôle qui s'impose dès la naissance est, par la suite, acquis et entraîne des attentes concernant les comportements de l'*amchi*, mais aussi des responsabilités et des privilèges pour celui-ci – c'est le rôle prescrit. On l'a vu, il se doit de servir la communauté, et se voit octroyer en échange certaines terres. Ce rôle imposé de l'*amchi* et du *ngakpa* constitue une occupation qui s'inscrit dans une multitude d'autres activités, notamment agricoles et commerciales.

Dans le cas de Nyima, il semble moins pertinent de parler de rôle imposé, dans le sens où, à sa génération, la question du choix prit une tout autre dimension. Bien sûr, par son appartenance à une lignée médicale, son aïnesse et son genre masculin, il fut fortement influencé, voire encouragé, à prendre la décision de devenir *amchi*, mais celle-ci ne lui fut pas imposée. L'incitation ne fut pas aussi forte qu'à la génération de son père, ce dernier ne se sentant pas la capacité d'être un maître. De plus, le développement du système éducatif au Népal, dans les années 1970, s'accompagna de nouveaux questionnements concernant le choix du métier à exercer. Le développement d'écoles de médecine tibétaine au Népal dans les années 1990, non reconnues par l'Etat mais financées par des ONG internationales, a également véhiculé l'idée de devenir *amchi* par choix ou de le considérer comme une perspective de carrière, sans être forcément descendant d'une lignée d'*amchi* ou moine. La démocratisation de l'enseignement médical tibétain ouvre la possibilité de devenir *amchi* à des personnes qui auraient, par le passé, difficilement pu y avoir accès. C'est exactement ce que Ngawang, le jeune *amchi* de 26 ans de l'école du monastère de Dzar, me confia lorsque je lui demandai pourquoi il avait suivi un cursus d'*amchi* dans une école de médecine de la région de So-

lukhumbu. Il me dit qu'il en avait eu « l'opportunité » (tib. *go skabs*). L'ouverture récente de cette école l'*invita* à considérer le métier d'*amchi* comme une possibilité de carrière, bien qu'il ne disposât initialement d'aucune affinité avec la pratique *amchi*. Namgyal m'indiqua également la chance qu'il eut de pouvoir devenir *amchi* en arrivant au Népal, puisqu'au Tibet, il était destiné à une vie d'agriculteur. Dans les cas de ces deux *amchi*, le choix de devenir médecin ne fut en aucun cas imposé, mais plutôt rendu possible grâce aux affordances de l'environnement. En contraste, pour Nyima, le rôle d'*amchi* fut semi-imposé. On pourrait parler d'un rôle *sollicité*.

Le rôle réel, évoqué par Chappuis et Thomas, renvoie à la perception subjective par l'acteur du rôle prescrit, ainsi qu'à sa mise en acte : « il existe donc un rôle *de jure* et un rôle *de facto* ». Les auteurs précisent qu'il peut également exister un décalage entre la perception subjective de son rôle par l'acteur et la mise en acte effective de ce rôle (Chappuis et Thomas, 1995 : 21). Le rôle réel signifie que l'individu joue son rôle prescrit « d'une certaine manière, selon une marge de liberté qu'il se fixe par rapport à ce rôle » (Fougeyrollas et Roy, 1996 : 43). Ce rôle dit réel, ou *de facto*, va mener à une transformation des conduites de l'acteur, ici de l'*amchi*, qui elles-mêmes peuvent mener à une transformation des représentations des rôles au sein de la société. En effet, « l'évolution des rôles réels engendre celle des rôles prescrits » (Chappuis et Thomas, 1995 : 21), à savoir que la marge de liberté que prend l'*amchi* face à son rôle prescrit va par extension redéfinir son rôle prescrit ou les comportements attendus de lui par la communauté. Cet aspect se rapproche de la pensée de Gramsci, à savoir que l'individu est tout autant influencé par son environnement qu'agent actif de cet environnement :

« Les circonstances façonnent les hommes mais en retour les circonstances sont le produit de l'activité critico-pratique humaine ou *praxis* » (Sperber, 2017).

Cette idée signifie que chacun se construit à la fois à partir du contexte environnant – tel qu'on l'a déjà exprimé à travers le concept d'affordances – mais agit aussi sur ce contexte à partir de sa propre constitution, constitution qui est historique pour Gramsci. En effet, un homme, selon lui, se constitue « de pensées et de suppositions contradictoires issues de l'histoire collective, vécues via le prisme d'une histoire personnelle singulière ». Ainsi chaque personne historique instaure une relation singulière, « un rapport mental original » au contexte l'environnant et « à la façon dont cet environnement se transforme de jour en jour ». L'individu participe à cette transformation « par l'intermédiaire de sa *praxis* » (Hoare et Sperber, 2013 : 71-73).

L'idée d'une évolution du rôle réel de l'*amchi* pourrait être une explication à la sédentarisation à Dzar de la famille de Yuthok, à sa génération. Bien que le père de Yuthok se stabilisa à Dzar sur la fin de sa vie, c'est surtout la génération de Yuthok qui, après la mort d'*amchi* Karsang, se sédentarisa à Dzar. Elle sortit du nomadisme des générations précédentes, et du cycle des terres obtenues en échange de services médicaux, pour acheter une *drongpa* au sein du village et de nouvelles terres, payées par leurs soins. En effet, à la suite de la chute du régime Rana en 1951 et de la réforme agraire de 1964, sous le régime Panchayat, le droit foncier se privatisa. Les terres agricoles n'appartenait ainsi plus à l'Etat au travers d'intermédiaires locaux mais relevaient désormais de la propriété privée (Alden Wily, 2008 : 23). C'est pourquoi, la génération de Yuthok perdit les terres de Thangok, ne souhaitant pas entamer la procédure gouvernementale de reconnaissance de leur droit foncier, qui nécessitait des preuves de leur propriété sur ces terres. Malgré une sédentarité plus importante, Yuthok conserva la manière traditionnelle de prise en charge des patients, à savoir sillonner les villages alentours et se rendre chez le malade, de jour comme de nuit. Il procéda ainsi jusqu'au jour où son fils Nyima mis en place un cabinet au rez-de-chaussée de la demeure (en 2013) pour y accueillir les patients, faisant également évoluer la perception subjective de son rôle d'*amchi*. Nyima quitta ainsi la manière traditionnelle de consultation des malades directement chez eux, amenant ceux-ci à accepter de se déplacer pour être soignés, tel que cela se passait lors de ses études à l'école de Dhorpatan, mais aussi tel qu'il a pu l'observer dans les zones urbaines où l'installation de cabinets de médecine tibétaine est très répandue.

Nyima développa ainsi une *praxis* personnelle différente de celle de son père et prit d'autres libertés à son rôle d'*amchi*, à travers lesquelles il exprima sa vision de l'activité d'*amchi* comme pratique spécialisée – vision qui trouve, en partie, sa source dans le contexte d'apprentissage à dimension principalement formelle (focalisé sur la seule pratique médicale) dans lequel il évolua. Il en est ainsi en ce qui concerne l'encens qu'il produit chez lui et qu'il vend aux touristes occidentaux et népalais. Ses parents critiquèrent d'abord cette pratique car elle ne constituait pas une activité connue et ils n'y voyaient aucun intérêt. Toutefois, lorsqu'ils virent qu'il en tirait des bénéfices financiers, ils changèrent d'avis et participèrent même au processus de fabrication, changeant par ce biais leur représentation du rôle de l'*amchi*, mais aussi leur représentation de ce qu'est le « travail », *leka* (tib. *las ka*). Le terme de *leka* a un sens très large et peut être utilisé en tibétain pour désigner aussi bien le labeur, l'activité ou la tâche que l'emploi ou la profession. Dans le cas de l'activité de production d'encens de Nyima, c'est en tant que « *leka* labeur » que cette activité ne semblait pas être justifiée par ses parents. A Dzar, travailler, au sens de labeur, est en effet très valorisé et signi-

fie aller aux champs, porter des charges ou faire du commerce, toute activité comprenant l'utilisation du corps physique, de laquelle on retire un certain profit, alimentaire ou financier. En ce sens, la pratique d'*amchi* ne constitue pas, dans les représentations villageoises, une activité de travail, ou de labeur. Il est vrai qu'elle comporte des tâches physiques difficiles, telles que la cueillette et le broyage des plantes. Néanmoins, ces activités n'ont pas de vocation rémunératrice, elles tiennent, on l'a vu, du rôle social imposé à l'*amchi*. Les paroles d'une villageoise âgée expriment cette réalité. Un jour, alors que je discutais avec elle, Namkha, le frère cadet de Yuthok, passa devant nous, le dos courbé par les années de travail physique. Elle me dit qu'il avait beaucoup travaillé dans sa vie, *nyingje*¹⁸⁴. Je lui demandai alors si elle avait pareilles pensées à propos de Yuthok. Elle me répondit qu'il était toujours chez les gens à boire le thé – en effet l'*amchi* ou le *ngakpa* peut être invité à manger ou boire le thé par ses patients, afin de le remercier de ses services. Cette réponse démontre clairement la valorisation du travail physique (tib. *las ka*) sur le travail intellectuel (tib. *rig pa*), même si celui-ci est inscrit dans la tradition. A la génération de Nyima, cette représentation du travail est toujours ancrée parmi les villageois. A de nombreuses reprises, on m'a affirmé la prépondérance en valeur du travail physique sur celle du travail intellectuel. Cette vision de ce qu'est un travail et de sa valeur rend compte de la place qu'occupait et qu'occupe encore la pratique de l'*amchi* dans les représentations villageoises, et reste, selon moi, un frein à une réelle professionnalisation, au sens moderne, de la pratique d'*amchi* au village. Néanmoins, tel qu'évoqué ci-dessus, les conduites de Nyima peuvent mener à une redéfinition, même partielle, de ces représentations et de son rôle prescrit pour amener à considérer la pratique d'*amchi* comme une activité rémunératrice.

La volonté d'exercer une pratique avec une visée rémunératrice et à titre principal relève d'un processus de professionnalisation, que révèle également la formalisation des savoirs dans un cursus universitaire. Tel qu'évoqué, le contexte de transmission dont a bénéficié Nyima soutient une perception de la pratique médicale comme activité professionnelle. De surcroît, la création de l'Himalayan Amchi Association (HAA) vient soutenir cette perception, notamment à travers les formations médicales qu'elle propose et l'octroi de certificats. Dans ce qui suit, je propose alors de mettre en lumière le processus de professionnalisation de la médecine tibétaine au Népal.

¹⁸⁴ Terme affectif dénotant une certaine pitié.

B) Le processus de professionnalisation de la médecine *amchi*

Définir la professionnalisation

L'activité médicale de Nyima prend des allures de profession, dans le sens où elle peut se constituer en échange – un service contre rémunération – elle ne s'effectue plus seulement, comme ce fut largement le cas pour son père Yuthok, dans une relation de don thérapeutique contre-don assurée par la troisième dimension religieuse et morale. Une profession est en effet définie par le Petit Robert comme une « occupation déterminée dont on peut tirer ses moyens d'existence », et par le Larousse comme une « activité rémunérée et régulière exercée pour gagner sa vie ». Ces définitions mettent en avant deux des critères principaux du terme de profession : l'aspect rémunérateur d'une activité et sa constitution en activité principale. La professionnalisation renvoie, elle, à « un processus historique au cours duquel un groupe occupationnel se constitue et se mobilise dans le but de faire reconnaître l'activité à laquelle il se consacre, ainsi que lui-même en tant qu'expert, maître d'un savoir et d'un savoir-faire, et en tant que porteur des valeurs générales liées à cette activité » (Lessard, 2000 : 93). S'interrogeant sur le terme de professionnalisation, dans sa signification francophone, le sociologue Bourdoncle le décline en plusieurs objets, et distingue notamment la professionnalisation de l'activité et celle du groupe exerçant l'activité.

La première implique que l'activité dont il est question n'est pas exercée de façon gratuite mais de façon « rémunérée » et à « titre principal », mais aussi qu'elle « s'enseigne à l'université ». Ainsi, les individus partageant la même activité explicitent et formalisent des savoirs qui seront ensuite enseignés dans des cursus universitaires. La seconde passe généralement par la création « d'une association professionnelle », « d'un code de déontologie » et d'une intervention de nature politique afin d'obtenir un droit unique à exercer l'activité (Bourdoncle, 2000 : 119-121 ; Wittorski, 2008 : 19). Le groupe professionnel déploie également une stratégie et une rhétorique pour parvenir à ses fins (Wittorski, 2008 : 20), ce que Lessard indique aussi dans ses travaux sur le milieu enseignant. Pour ce dernier, la professionnalisation est « un discours que produit et diffuse un groupe occupationnel dans sa lutte constante pour l'autonomie et la reconnaissance d'une pratique qu'ils cherchent à maintenir et à contrôler » (Lessard, 2000 : 99 ; Wittorski, 2008 : 20). Bien que les définitions présentées ci-dessus s'appliquent à la société française et que la professionnalisation de la médecine tibétaine au Népal soit un cas particulier et ne puisse s'assimiler aux études par ces sociologues français, leurs démarches nous aident à appréhender les contours de la professionnalisation de

la médecine tibétaine au Népal, d'autant que, précise Bourdoncle, « la professionnalisation est un processus largement circonstanciel et variable » (Bourdoncle, 2000 : 122).

Si l'on reprend le cas de Nyima, il a en effet bénéficié d'un enseignement formalisé de la médecine tibétaine dans l'école spécialisée fraîchement ouverte de Dhorpatan, au Népal. Néanmoins, il faut préciser que l'enseignement en question ne s'intégrait pas dans un processus d'uniformisation des savoirs médicaux tibétains qui auraient été définis et partagés par toutes les écoles de médecine tibétaine existant au Népal mais répondait à une transmission plus formelle mise en place par l'école et propre à celle-ci. Cet enseignement à dimension formelle, on l'a dit, induit des valeurs de rationalisation du savoir et notamment de focalisation sur la matière étudiée, ici la médecine tibétaine, notamment par une coupure avec l'extérieur du cadre de transmission, et surtout, pour Nyima, avec la vie locale du village de Dzar. La focalisation, ainsi que l'investissement en temps et en argent pour suivre une telle formation, pousse à la professionnalisation. En effet, le cadre et le mode de transmission préparent l'*amchi* à une forme spécifique de pratique médicale, et « ouvrent (ou ferment) des opportunités professionnelles particulières » (Pordié et Blaikie, 2014 : 358-59). *Amchi* Yuthok, par sa transmission à dimension non formelle, fut préparé à une pratique médicale et rituelle non formelle et « rurale », bénéficiant d'un statut privilégié et évoluant dans un système de rétributions basé sur la confiance et le respect des normes morales par chacun. Nyima, par la transmission hybride de son école, elle-même couplée à la transmission à caractère non formelle de son enfance avec son père, bénéficie d'opportunités professionnelles plus importantes, tout en ayant acquis le *taskscape* nécessaire pour s'inscrire dans une pratique plus rurale. Il peut ainsi naviguer entre différentes sphères de pratique : être salarié dans une association ou une ONG au Népal, pratiquer à l'étranger (en France ou au EU) ou auprès des villageois de Dzar. En contraste, on l'a évoqué, pour *amchi* Ngawang, la transmission à dimension principalement formelle de l'école de Solukhumbu fait qu'il ne peut, pour sa part, que pratiquer dans des associations ou des cliniques privées.

L'appartenance de Nyima à une lignée d'*amchi* lui confère également une légitimité plus importante, et ce dans chacune des sphères de pratique. Même lorsqu'il enseigne au monastère en France, il est présenté, par la responsable de l'organisation, comme neuvième descendant d'une lignée d'*amchi*. D'une manière générale, appartenir à une lignée d'*amchi* reste en effet un critère d'une forte importance et confère à l'*amchi* une certaine supériorité. Mona Schrempf, puis Theresia Hofer mettent en évidence cette caractéristique en citant un extrait du chapitre 31 du volume 2 du *Gyüshi*, qui propose une classification entre les médecins « inférieurs » (tib. *tha mar*) et « supérieurs » (tib. *mchog*). Le passage explique qu'une des qualités

manquantes pour un docteur de catégorie inférieure est l'appartenance à une lignée médicale (tib. *rigs rgyud*) : « un docteur sans lignée, comme un renard s'emparant du trône du roi, ne peut gagner le respect de personne, et même s'il était respecté, il ne pourrait contenir le royaume » (Schrempf, 2007 : 91 ; Hofer, 2012 : 20). L'appartenance à une lignée est également valorisée par les patients et, au village de Dzar, le fait qu'un *amchi* soit le descendant de nombreuses générations (tib. *mithog*) est toujours un critère de légitimité. Palgen me confia un jour, dans un discours mêlant valorisation et dévalorisation, que le père de Nyima, Yuthok, n'était pas quelqu'un de très savant. Il souligna toutefois l'importance qu'il fut un des derniers *amchi* générationnels et ajouta qu'il avait une « bonne histoire », à savoir qu'il descendait d'une longue lignée d'*amchi*.

Yuthok n'est pas un *amchi* intelligent (dz. *chenga*). Il est humble (dz. *nemchung*) mais il ne parle pas franchement, qui lui fera confiance (dz. *iji su chi tara*) ? Yuthok est compétent (dz. *khyewa*), mais il garde tout pour lui (dz. *kogpa nagpo*). Toutefois il est le seul *amchi* générationnel (dz. *mithog*) aujourd'hui, il a une bonne histoire. C'est bien.

Nyima a une position avantageuse et jouit d'une double légitimité, par son appartenance à une lignée et l'importante éducation dont il bénéficia à l'école, très valorisée par son père et son entourage. Un contrepoids à la position hybride de Nyima concerne toutefois ses longues absences répétées à l'étranger qui poussent les patients à consulter ailleurs, notamment avec *amchi* Ngawang, et lui font perdre une partie de sa légitimité.

La tendance à faire du métier d'*amchi* une activité principale vient à l'encontre de la tendance villageoise à n'en faire qu'une activité connexe au travail agricole ou au commerce. Ces deux tendances découlent en réalité de deux systèmes d'organisation du temps : le « système polychronique » et le « système monochronique ». Dans le premier système, les individus sont capables de s'engager dans plusieurs événements, situations ou relations en même temps. En contraste, dans le second système, caractéristique de nos sociétés occidentales, les événements sont organisés en tant qu'unités séparées – une chose à la fois. En contexte polychrone, rien n'est solide. Les projets que l'on établit pour le futur, même importants, peuvent être modifiés jusqu'à la dernière minute. En contexte monochrone, le temps est considéré comme une réalité tangible. Il est « programmé et compartimenté ». Il peut être « gagné, passé, gaspillé ou perdu » (Hall, 1984a : 58-62). Pour Yuthok, à Dzar, l'apprentissage fut inséré dans le contexte de localité et s'élabora au milieu d'autres activités, dans un système de temps plutôt polychrone. Ses propos sont en effet révélateurs d'un apprentissage intégré à d'autres activités. Il dit ainsi avoir appris l'alphabet tibétain *tout en surveillant* le bétail familial, ou encore qu'il travaillât comme quelqu'un qui *faisait partie du monde* et qui allait rendre visite

aux malades *de temps à autres*. Son activité médicale se déroulait également en parallèle d'activités de commerce, à l'image de son père Karsang, qui commerçait tout en soignant les habitants des villages qu'il traversait. Kunga me pointa d'ailleurs très bien cette différence entre polychronie et monochronie. Elle me dit que la vie était plus facile en Occident car les gens n'avaient qu'un seul métier (tib. *las ka*) à effectuer, en contraste au village où il fallait sans cesse exécuter plusieurs activités en même temps. Lors d'une autre occasion, Nyima et Kunga me demandèrent si je planifiais tout en avance, comme les Américains qui, d'après eux, planifiaient tout sur deux ans. Je répondis ne pas planifier à ce point et ils me rétorquèrent que cela provenait du temps que j'avais passé à leur côté, que leur manière de fonctionner m'avait influencée. Au Mustang, confièrent-ils, les activités n'étaient pas réellement programmées ou bien s'il était dit que le lendemain telle tâche serait effectuée, il était fort probable qu'une autre activité vienne la remplacer pour une raison imprévue.

Le contexte de transmission dont a bénéficié Nyima aurait, lui, une tendance monochrome, car il se focalisa sur la seule pratique médicale, avec un programme d'apprentissage, ainsi que des horaires de classe. *Amchi* Gege considérait, en effet, que la médecine devait être une priorité pour ses étudiants. De plus, le temps était compartimenté de manière plus importante, ce qui implique un rapport au temps plus « subi », caractéristique du contexte scolaire (Grave, 2012 : 35). De Grave cite François Audigier qui indique que le temps scolaire n'est rien moins qu'un « 'temps subi', envahit par le futur, liés aux échéances impératives des programmes scolaires » (Audigier, 2007 : 16-18 cité dans Grave, 2012 : 35). Notons que pour Yuthok, le temps fut aussi, mais d'une autre manière, « subi », dans le sens où son apprentissage fut écourté par la mort de son père et que sa prise d'activité fut soudaine, puisque malgré son manque de connaissance, il n'eut pas d'autre choix que de pratiquer, tout en devant assurer les autres activités agricoles. Dans le cas de Nyima, il apparaît malgré tout que, lors de sa formation, la pratique médicale pouvait être mise de côté au profit d'autres tâches de la vie quotidienne et retarder l'apprentissage – donc dans un rapport au temps plus polychrone. C'est pourquoi, je parle d'une *tendance* à la monochronie, soutenue par la dimension principalement formelle du contexte de transmission.

En sortant de l'école, les actions de Nyima allèrent dans le sens d'une focalisation sur la pratique médicale, avec une volonté rémunératrice. Il travailla sept années à la clinique du monastère de Dzar, en tant que salarié et en fit son activité principale. Par la suite, il parvint à développer son réseau à l'étranger et sa pratique de la médecine constitue désormais son activité unique pendant six mois de l'année, les six autres mois étant consacrés à la fois aux patients et aux activités agricoles au village, l'activité d'*amchi* perdant, à cette occasion, son

caractère principal. Nyima tente malgré tout de développer une pratique plus professionnelle dans son village, notamment à travers la création d'un cabinet médical dans sa demeure et d'un registre où il note chaque patient et le traitement donné, mais aussi d'une pancarte sur un des murs extérieurs de sa maison, mentionnant l'existence du cabinet médical. Pour lui, l'enseigne est une manière d'indiquer au voyageur étranger la présence du cabinet.

L'établissement du cabinet démontre une volonté de séparation de la pratique médicale d'avec le reste de la vie sociale, à l'image de son apprentissage qui se fit dans un cadre coupé de la vie sociale villageoise, et à l'image des cliniques privées qui se développent en milieu urbain, telles que dans les cas de Ngawang et Namgyal. Prendre en charge le patient dans une salle séparée est une pratique innovante et place la consultation dans une sphère privée quasi inexistante à l'époque de Yuthok. Bien que Yuthok utilise aujourd'hui le cabinet mis en place par son fils, il procède encore, de manière régulière, aux consultations dans des lieux plus collectifs, tels que la cuisine ou le toit-terrasse. Pour Nyima, c'est aussi une manière de s'adapter à la forte présence touristique du Mustang et aux nombreuses sollicitations d'Occidentaux, intéressés par la médecine tibétaine. Le projet de Nyima de créer au sein du village une clinique médicale avec plusieurs espaces (une pharmacie, une salle d'attente, un dortoir, un cabinet médical, une bibliothèque, un atelier de préparation des remèdes, etc.), relève également d'une tentative de professionnalisation de sa pratique.

Nyima oscille alors entre les deux systèmes monochronique et polychronique d'organisation du temps et donc une double pression temporelle, cherchant à faire de sa médecine son activité principale, dans un système où la pratique *amchi* s'inscrit normalement parmi d'autres activités.

Ces deux aspects, la rémunération et la constitution en activité principale, contrastent grandement avec le rôle traditionnel de l'*amchi* tel que Yuthok et ses ancêtres l'ont vécu, l'argent ne devant pas constituer le motif principal des consultations et l'activité d'*amchi* étant une occupation parmi d'autres (agricoles, commerciales, politiques).

La création de l'Himalayan Amchi Association (HAA)

Parallèlement à la professionnalisation de l'activité, tel que développé dans le chapitre 6, certains médecins se sont efforcés de professionnaliser le groupe d'*amchi* népalais à travers la création, en 1998, d'une association appelée l'Himalayan Amchi Association (HAA), dont Nyima fut membre, afin de faire reconnaître officiellement leur pratique auprès du gouvernement népalais.

Les changements promus par l'HAA dans la redéfinition de la pratique de la médecine tibétaine jouent un rôle dans les processus de professionnalisation des *amchi* népalais au niveau microsocial. Nyima a ainsi conscience de l'importance d'avoir un diplôme ou un certificat prouvant ses compétences, car aujourd'hui il faut « montrer » (tib. *ngom pa*) ce que l'on vaut. Son diplôme et les certificats de l'HAA, des stages suivis par lui et son père, sont d'ailleurs affichés dans la salle TV de sa maison, justifiant de leurs aptitudes. Samten évoque également que son diplôme obtenu auprès de l'HAA lui permet d'avoir une certaine reconnaissance de ses patients.

Par ailleurs, bien que Nyima use parfois d'outils et de médicaments biomédicaux, il adopte, à l'image de l'HAA, un discours valorisant la médecine tibétaine par rapport à la biomédecine, mentionnant par exemple les capacités des *amchi* à maîtriser autant la production des pilules que le traitement des patients, en contraste avec les biomédecins qui ne détiennent pas le savoir pharmaceutique. De surcroît, sur le flyer concernant la création d'un dispensaire au village de Dzar qu'a élaboré Nyima à la suite de ses expériences et de ses voyages en France, il y indique qu'« à cause de l'aspect invasif de la science moderne, il y a un risque très élevé de perdre cette ancienne culture et les traditions propres à l'ensemble des régions himalayennes ». Y est aussi communiqué la nécessité de préserver la tradition médicale tibétaine qui se perd face à la modernité. Ce discours de préservation, que l'on retrouve, comme je l'ai mentionné, dans la rhétorique de l'HAA, est également celui des institutions médicales tibétaines en exil à Dharamsala et à Darjeeling, et celui de la communauté internationale en ce qui concerne la culture tibétaine dans sa globalité. Ce discours véhicule les idées suivantes : la culture tibétaine risque de disparaître, la culture tibétaine s'assimile au bouddhisme tibétain modernisé, la culture tibétaine a une valeur universelle et mérite un soutien et une protection internationale.

Toutefois, comme indiqué, la professionnalisation de la médecine tibétaine reste partielle et fragmentée au Népal, et l'influence de l'HAA limitée. Le caractère partiel de la professionnalisation d'*amchi* Nyima tient au fait qu'en même temps que l'environnement de Nyima l'influence en direction d'une professionnalisation, il le limite. Le champ des possibilités est contraint par son environnement local, c'est-à-dire que les *invites*, les possibilités d'action, sont moindres, ou du moins différentes, au village de Dzar. Dans le cabinet de Nyima et de son père, le système de rétribution par donations reste en effet une pratique plus que courante. C'est également le cas au village de Geling où pratique aujourd'hui Samten. Ce dernier exerce principalement avec le système de donations et subvient à ses besoins à travers son activité de *manager* d'une *guest-house*. Toutefois, à la clinique du monastère de Dzar, il

est plus commun de payer un prix fixe pour les médicaments, hormis en cas d'incapacité financière. La professionnalisation, dans le sens, certes restreint, d'une activité rémunératrice, est ainsi effectivement partielle.

En outre, Nyima a conscience que son diplôme et ses certificats obtenus à travers l'HAA n'ont que peu de valeur en dehors du seul Népal et ne sont pas reconnus par les institutions médicales tibétaines en exil en Inde, qui détiennent l'autorité sur la médecine tibétaine. Une réelle professionnalisation passerait en effet par une reconnaissance de la qualification de ces *amchi* diplômés au Népal par ces institutions médicales. Par ailleurs, Nyima faisait partie de la minorité *bön* marginale au sein de l'HAA, ce qui ne favorisa pas son intégration. L'HAA a en effet refusé la suggestion de Nyima d'incorporer dans leur curriculum une combinaison des deux textes médicaux *bön* et bouddhique, le *Bumshi* et le *Gyüshi*. Ainsi, bien qu'il embrassât l'idée globale de l'HAA de préservation de la médecine tibétaine, il décida de quitter l'association, et développa son propre projet de préservation de l'art médical tibétain et de la tradition du *bön*, à travers le projet, qui n'a pas encore vu le jour, de création d'un dispensaire à Dzar, afin de prendre soins des populations locales, mais aussi de promouvoir les traditions himalayennes. On l'a vu, à l'échelle de la vie locale, le processus de professionnalisation évolue de manière fragmentée car il s'inscrit dans un mode de vie spécifique. Mais c'est aussi la transformation des conduites, ici celles de l'*amchi*, qui va mener à la transformation des représentations des rôles au sein de la société (Chappuis et Thomas, 1995 : 21). Cela a déjà été évoqué à travers le processus de fabrication d'encens de Nyima qui vient redéfinir la notion de « travail », *leka*, et augmenter la possibilité qu'a l'*amchi* d'exercer dans une finalité rémunératrice.

De manière concomitante, Nyima semble avoir un positionnement ambigu face au rôle traditionnel de spécialiste rituel *ngakpa*, avec lequel il prend de la distance, mais aussi face à l'existence de mauvais esprits *nöpa*. Ceci l'éloigne de la vision de son père Yuthok, qui ne questionne pas le bien-fondé de sa pratique rituelle. Je propose d'analyser l'emploi de Nyima du terme de *namtok*, « pensées préconçues » ou « croyance », ainsi que celui fait par d'autres villageois, afin de voir dans quelle mesure les perceptions de l'*amchi* se reconfigurent.

7.2.4. UNE REMISE EN QUESTION DU RITUEL ET DES MAUVAIS ESPRITS ? LA NOTION DE *NAMTOK* AU VILLAGE DE DZAR

Nyima a bénéficié d'une transmission hybride de la médecine tibétaine, avec un fort ancrage dans la pratique médicale, mais aussi rituelle. Il apprit à reconnaître les maladies liées aux différents types de démons et participa à la conduite de nombreux rituels pendant toute la

durée de sa formation, et ce d'autant plus qu'il était descendant d'une lignée de spécialistes religieux *ngakpa*. Il semble pourtant se mettre à distance de la pratique de *ngakpa* de son père et questionner l'efficacité rituelle, ou du moins l'existence de mauvais esprits, *nöpa* (tib. *gnod pa*), qu'il ne renie pas complètement mais qu'il considère parfois comme *namtok* (tib. *rnam rtog*), mot souvent traduit par « superstition », j'y reviendrai, mais pouvant également être traduit par « croyance » ou encore « pensées préconçues », « imagination », voire « paranoïa ». Dans la signification populaire, *namtok* désigne également le « dégoût » d'un aliment ou d'une personne s'étant mal comportée envers soi. Sophie Day donne une définition plus précise de ce terme (qu'elle transcrit *namstok*) :

"Namstok (*rnam rtog*) describes an attitude or orientation that invites problems. To believe in supernatural harm or people's ill intentions makes it more likely that you will suffer an attack from a spirit or witch" (Day, 1989 : 314-15 cité dans Dollfus, 2003 : 27).

En d'autres termes, être pris dans certaines croyances négatives, telles que la possibilité d'être attaqué ou hanté par un mauvais esprit, attire à soi une plus grande probabilité d'être effectivement agressé par un *nöpa*. La traduction par le terme de « superstition » semble alors peu appropriée. Etymologiquement, « superstition » correspond au latin *superstes*, « survivant », et *superstitio* signifierait alors « survivance », c'est-à-dire « un reste d'une vieille croyance qui, à l'époque où on l'envisage, paraît superflue » (Belmont, 1979 : 54). Il a ensuite, dans l'histoire de la Rome ancienne, pris une connotation péjorative en s'opposant au terme « religion » et en devenant une « forme exagérée, pathologique » de celle-ci (Belmont, 1979 : 66). Une définition du Robert postule en effet : « comportement irrationnel vis-à-vis du sacré ; attitude religieuse considérée comme vaine ». En effet, précise Belmont, du point de vue de l'Eglise, une chose est considérée comme superstitieuse si les effets attendus d'elle ne peuvent être raisonnablement attribués ni à Dieu, ni à la nature. Il en va ainsi du fait de se trouver à treize à table et de considérer que l'une des personnes mourra dans l'année. Ni « Dieu, ni la nature, n'a donné à ce nombre une qualité fatale ou funeste » (Belmont, 1979 : 59). Ainsi, la notion de « superstition », par les développements qu'elle connut, possède un caractère fortement ethnocentré et peut difficilement traduire le concept de *namtok*. En effet, être superstitieux renvoie à une attitude qui serait irrationnelle, là où *namtok* ne nie pas l'existence d'une réelle possibilité de subir une attaque démoniaque. Il est ainsi préférable, dans ce qui suit, de conserver le terme de *namtok*.

Afin de comprendre dans quelles circonstances Nyima parle de *namtok*, je relate une petite anecdote qui eut lieu lors de mon séjour de 2017.

Un jour de novembre, Ongdik, le fils de 14 ans de Nyima et de Kunga, étudiant à l'internat à Jomsom, est atteint d'impétigo (dz. *shua*). La pommade du *health post* le plus proche de l'école ne faisant qu'aggraver la situation, Nyima se rendit en urgence à l'école pour soigner son mal et lui appliquer une poudre tibétaine mélangée à du beurre. Après quelques jours, le remède ne fonctionna pas et les croûtes ne cessèrent de se répandre. Inquiète, Kunga conseilla à Nyima de consulter le *kyekar* (tib. *skye skar*), le thème de naissance expliquant les grandes lignes de la vie d'un individu, les éventuelles maladies à venir et le jour de la mort. Après consultation, Nyima dit qu'il n'y avait pas grand-chose de précisé concernant une éventuelle maladie qui toucherait Ongdik. Il se leva en allant ranger le *kyekar* en disant que tout cela était *namtok* (tib. *rnam rtog*). Ils décidèrent malgré tout de contacter un *ngakpa* de Jomsom pour vérifier s'il ne s'agirait pas de l'œuvre d'un démon. Le *ngakpa* indiqua qu'il fallait effectuer le rituel *lha söl kha* (*lha* : dieux ; *gsol kha* : libation : offrande rituelle à une divinité d'un liquide sur l'autel) consistant en une offrande de thé et d'*arak* aux dieux pour soigner Ongdik. Kunga me précisa : « on fait appel à un lama quand une maladie ne guérit pas, comme Ongdik, et que ça devient de pire en pire malgré les tentatives de guérisons ». Le jour même, Ongdik rentra à la maison. A la vue de son visage, une panique se répandit sur la famille et Nyima agit vite. Il nettoya son visage au dettol et avec de la Bétadine. Il ressortit des pommades (eng. *mupirocin*) qu'il avait acheté à Katmandou des années auparavant, afin de les lui appliquer sur le visage. Kunga alla au *health post* du village pour voir si, par miracle, il n'y aurait pas cette pommade (au cas où Nyima n'en aurait pas assez). Rien au *health post*. Nyima me dit qu'il serait possible de commander un médicament en particulier mais que cela pourrait prendre de nombreux jours, voire ne jamais arriver. Le lendemain, Nyima effectua le rituel. Dans la journée, je lui demandai s'il pensait que son fils était réellement touché par un démon, il dit que oui, peut-être. Ongdik guérit après une semaine de traitement à la *mupirocin* et aux pilules tibétaines : « les médicaments occidentaux (tib. *phyi rgyal sman*) pour l'extérieur et les pilules tibétaines (tib. *bod men*) pour l'intérieur », me dit Nyima.

Nyima considéra le thème de naissance comme *namtok* mais effectua un rituel, tout en avouant ne pas être certain que son fils soit réellement atteint par un démon. Un autre jour, il m'expliqua qu'un *shabtän* réalisé à partir d'un *namtok* avait moins de chance de fonctionner. A d'autres moments, il me confia que les *nöpa* sont, la plupart du temps, de l'ordre du *namtok*

bien que certains démons, précisa-t-il, puissent avoir une réalité. Un vrai démon est alors un spectre sans corps, à l'image de l'« âme » (eng. *soul*). Nyima n'en a jamais vu mais il sait si quelqu'un est touché par un réel démon. Dans un tel cas, le mauvais esprit peut frapper la personne, mais aussi pleurer et parler (tib. *kha lab*) à travers elle. Certains démons, en revanche, ne parlent pas, ajouta-t-il.

Pour me faire comprendre le sens de *namtok*, Nyima me cita un proverbe qu'il affectionnait : « le *namtok* est comme une maison vide, le voleur y entrera » (tib. *rnam rtog khang pa stong pa rkun ma shor gi re*). Ce dicton signifie que si quelqu'un culpabilise de laisser sa maison sans gardien¹⁸⁵, cela y attirera un voleur. En contraste, s'il ne s'en veut pas, alors aucun voleur ne rentrera. En conséquence, une personne qui rumine de mauvaises pensées attirera à elle la maladie. On retrouve ici l'ambivalence du terme de *namtok*, à savoir que le mal-être de certaines personnes provient de la seule croyance en des entités démoniaques – la croyance attire la possession. Pourtant, pour Nyima, il existe également de réels mauvais esprits.

Palgen, un de mes interlocuteurs privilégiés, me dit également considérer les rituels et les démons comme *namtok* et considère qu'ils sont du domaine de la « psychologie » (eng. *psychology*). Toutefois, malgré ce discours, un jour où j'étais chez lui pour le petit déjeuner, il me dit que ses pains ne sont pas réussis et qu'en conséquence, il est hanté par un démon (dz. *gyab shug du*). Il me relata qu'un jour, il cuisina des pancakes qui étaient toujours ratés. Sa femme mit alors du piment (dz. *martsa*) sur les plaques de gaz. Dès lors, les pancakes étaient tous réussis. Il existe en effet une croyance selon laquelle le piment fait mal aux yeux du *nöpa* (dz. *mig tshe ik*), ce qui le fait partir. Il me raconta également, qu'en certaines occasions, lorsqu'il ne parvient pas à s'expliquer certaines situations, telles que se sentir ivre après seulement deux verres d'alcool, ou voir des touristes soit annuler leur réservation dans son hôtel, soit s'en aller car ils sont insatisfaits de la décoration, il pense qu'un démon « lui colle aux basques ». Les dires de Palgen donnent à voir cette ambivalence entre l'idée que les rituels et les démons relèvent du *namtok*, ou de la psychologie, tout en ayant une réalité dans certaines situations.

D'autres villageois expriment cette réticence face à la croyance en des démons. Un jour, j'accompagnai Yuthok effectuer un rituel dans une famille du village dont le père de famille, malade, fut hospitalisé à la suite d'une consommation excessive d'alcool. Une fois le rituel terminé, on nous offrit le thé et un villageois de passage s'exprima avec vigueur sur

¹⁸⁵ La maison doit en permanence être habitée ou avoir un gardien pour effectuer les offrandes quotidiennes de protection.

cette maladie : « ce n'est pas un dieu (dz. *lha*), pas un démon (dz. *dre*), pas un mauvais esprit (dz. *gyab*), ça ne vient pas de l'esprit (dz. *sempa*), cela vient du sang, je me dis que c'est peut-être une allergie (eng. *allergy*). C'est une maladie, il n'est pas le seul à l'avoir, je ne suis pas le seul, il y a beaucoup de gens qui l'ont eu [énumération]. Cette maladie, c'est une maladie du sang, une allergie (eng. *allergy*) peut-être ». Dans une même logique, Dawa, le frère cadet de Nyima, après avoir assisté avec moi à une récitation de mantra par son père Yuthok, pour libérer une vieille femme du village d'un esprit-serpent (tib. *klu*), me dit également que les rituels de guérison, d'une manière générale, sont du *namtok* et que seuls les anciens y croient aujourd'hui.

Ces deux villageois sont sceptiques quant à la présence d'esprits nocifs ou l'efficacité d'un rituel. Le villageois de passage parle avec vigueur de son désaccord envers l'existence d'un démon face aux villageois venant d'élaborer le rituel auquel ils croient. De même que Dawa me dit que les rituels de guérison sont du *namtok* après avoir assisté à une récitation de mantra à laquelle son père et la patiente âgée croient. A ce niveau, l'ambivalence ne se trouve plus exprimée dans un seul individu, mais à travers plusieurs villageois : d'un côté ceux qui croient et de l'autre ceux qui critiquent ou expriment leur désaccord face à certaines croyances. On peut alors s'interroger sur le double discours dans lequel s'engagent Nyima et Palgen, ainsi que sur la remise en cause par certains villageois de certains actes rituels à la vue de leur exécution par des croyants.

Bien sûr, une partie de la réponse se trouve dans l'ambivalence évoquée du terme de *namtok* : la croyance en l'attaque d'un mauvais esprit pouvant générer une attaque réelle. Il me semble toutefois qu'un autre élément de réponse se trouve dans le concept déjà exposé plus haut de *praxis* personnelle de Gramsci. Ainsi pour comprendre le point de vue du spécialiste Nyima et des villageois cités sur les rituels et les *nöpa*, il convient de réfléchir à leur *praxis* personnelle ou du moins à leur manière de considérer l'existence.

On l'a noté, à travers les proverbes que Nyima exprime de manière régulière, on constate qu'il ne peut considérer qu'une chose puisse l'entraver sans que lui-même en soit le responsable : « chacun crée sa propre liberté » (dz. *soso gi rangwang*), « si l'on est son propre patron, on est son propre esclave » (dz. *soso gi dagpo*, *soso gi yogpo*), « on fait soi-même son propre malheur » (dz. *soso gi dugpo so song*). Il a pour *praxis* personnelle d'être son propre maître, le créateur de sa vie et de sa liberté. Ainsi il n'est pas étonnant que pour lui, le *namtok* amène l'individu à se créer lui-même sa propre maladie. Dans la logique de cette pensée, Nyima ne peut que difficilement considérer qu'un démon extérieur vienne le déranger sans qu'il en soit lui-même le responsable. Pourtant, le démon peut avoir une existence réelle, d'où

la nécessité d'effectuer des rituels. Je précise, dans un souci de comparaison, que ce n'est pas le cas de sa femme Kunga qui est sceptique face à l'idée de Nyima d'être le créateur de sa vie, et qui voit plutôt sa vie avec une liberté limitée liée aux devoirs familiaux et agricoles. Il en est de même pour son père Yuthok qui se représente la vie comme une fatalité, une succession d'événements qu'on ne peut pas choisir (être médecin, aller aux champs, être payé ou non selon la volonté des patients, etc.).

Palgen, à l'image de Nyima, se pense lui aussi comme le créateur de sa vie : « je fais ce que je veux », dit-il (dz. *sempa nōtok*). Sa vie telle qu'il la raconte n'est qu'une succession de choix qui lui sont propres : il fuit le village à 16 ans pour ne pas en suivre les règles ; il voyagea et travailla en Corée et au Japon, en y restant illégalement ; il choisit la femme qu'il voulait épouser et non celle que ses parents auraient voulu qu'il épouse, il décida de ne pas travailler aux champs car cela l'ennuie profondément, etc. Il se considère différent des autres, parfois aimé, parfois rejeté à cause de sa différence. Il innove en cuisine et me confie que les autres le prendraient pour un fou s'ils savaient sa manière de manger. Il se compare régulièrement aux autres en disant que sa vie est facile et heureuse lorsqu'il les voit aller aux champs et que lui reste chez lui à boire une bière bien fraîche. Ainsi encore plus que Nyima, Palgen tient les rênes de sa vie. Il aime aussi à dire qu'il est lui-même son propre médecin. La maladie est donc une création de l'esprit, et à l'image de Nyima, pour lui, les démons et rituels sont du domaine de la psychologie que l'on peut contrôler afin de ne pas tomber malade.

Les deux autres villageois n'expriment pas une telle liberté d'action mais pour l'un, il se dessine une sorte de désintérêt face à ce qui appartient au domaine religieux, et pour Dawa une remise en question de la tradition. Il m'explique en effet sa volonté de ne pas rester sous le pouvoir du chef de famille (dz. *dagpo*) et vouloir prendre sa liberté, ce qu'il fit par la suite, en s'installant en France pour y travailler.

Nos protagonistes ont ainsi, d'une manière générale, une vision critique de la société dans laquelle ils évoluent. Cette vision critique se retrouve dans les discours et les actes pouvant aller de la simple remise en question à des actes marginaux plus importants. En considérant la *praxis* personnelle de ces villageois, on comprend mieux pourquoi ils peuvent considérer les rituels et les démons comme *namtok*, les empêchant d'avoir un total contrôle sur leur vie.

L'ambivalence du positionnement de mes interlocuteurs face à l'existence de *nōpa* ou de la nécessité rituelle est ce qui fait évoluer, avancer, changer la société. En effet, comme le pensait Gramsci (cf. *supra*), l'individu est tout autant influencé par son environnement qu'agent actif de cet environnement. On peut supposer que, dans les cas de Nyima et de Pal-

gen, cette *praxis* personnelle s'est développée par leurs voyages à l'étranger et le contact avec de nouvelles cultures, ainsi qu'avec la biomédecine. Quitter le village est aussi synonyme de liberté, car comme me le confie Kunga, « ce n'est que si l'on part à l'étranger, qu'il est possible de faire ce que l'on veut, car personne ne peut voir nos actions ». De même, la *praxis* de Nyima s'est développée à travers son éducation dans un contexte à dimension formelle qui, malgré l'intégration de la dimension rituelle dans l'enseignement de la médecine tibétaine, peut entraîner des changements de points de vue. Pordié et Blaikie précisent en effet que, même si l'appartenance à une lignée d'*amchi* reste importante, l'« apprentissage traditionnel » est aujourd'hui moins valorisé face à un enseignement plus formalisé : « institutionalisation tends to relegate 'traditional training' to an inferior level, in particular due to its heterogeneity and the social image of rural backwardness it presents » (Pordié et Blaikie, 2014 : 345). Cette réflexion rejoint les propos d'un de mes interlocuteurs qui pense qu'en réalité certains *amchi* seniors ne souhaitent pas que la médecine tibétaine soit reconnue par l'Etat népalais, car seuls les jeunes étant allés à l'école obtiendraient un diplôme et une légitimité, la retirant aux *amchi* ayant appris dans un contexte familial ou avec un maître. La vision de Nyima de l'apprentissage et de la pratique moins élaborées de Yuthok – car ce dernier bénéficia d'un apprentissage écourté par la mort de son père et ne put enseigner lui-même à son fils – pourrait expliquer l'usage du terme de *namtok* par Nyima pour qualifier certaines croyances villageoises, et de surcroît sa prise de distance avec la pratique de *ngakpa*. En outre, Vincanne Adams fait la distinction entre les villageois laïques qui considèrent les démons comme réels, et les Tibétains cultivés qui les voient comme des « entités ou des projections mentales » (Adams, 1992 : 162-63). Il est possible que les représentations de Nyima se situent quelque part entre ces deux extrêmes, compte tenu de sa position liminale.

La mise à distance peut aussi s'expliquer par le contexte plus général de sécularisation et de commercialisation de la médecine tibétaine (Saxer, 2013), notamment en Chine et en Inde, lieux hébergeant les institutions médicales tibétaines représentatives. Tel qu'évoqué aux chapitres 1 et 6, le Mentsikhang de Lhassa a établi, sous la pression étatique, un processus d'intégration de la médecine tibétaine et de la biomédecine, au profit de cette dernière (Adams, 2007 ; Janes, 1995). La médecine tibétaine se sécularise alors à travers un langage scientifique, en extirpant « les croyances folkloriques », « les références aux esprits », ou encore « les concepts clairement bouddhiques » de la pratique (Adams, 2007 : 30-33). Laurent Pordié note également une forme de retrait du religieux dans certaines écoles de médecine tibétaine en Inde, notamment au sein de l'Institut central d'études bouddhiques, sous la supervision du Men-tsee-khang de Dharamsala, ouvert en 1988 au Ladakh. Les aspects religieux et

rituels sont ainsi peu pris en considération lors des enseignements et deviennent une activité extra-médicale laissée à la seule responsabilité des étudiants. Il ne s'agit pas, dans ce cas, de la conséquence d'une répression politique du religieux, mais plutôt de la volonté des professeurs de donner à leur pratique une visée plus « scientifique » (Pordié, 2003 : 47). Il a également été question, dans le chapitre 6, de ce recul du rituel chez les *amchi* éduqués dans les institutions à dimension formelle. La pratique religieuse reste primordiale pour ces *amchi* mais se développe de manière majoritaire hors de la sphère médicale. Il semble ainsi qu'il existe une tendance à considérer que plus l'aspect religieux est présent moins la pratique est professionnelle. Il est possible que l'éloignement de Nyima de la pratique rituelle de son père soit alors une manière de s'adapter à la tendance de sécularisation contemporaine afin d'aller vers une professionnalisation plus importante de sa pratique.

7.3. Synthèse

L'approche ethnographique par le recueil de récits de vie des membres de la famille de Yuthok et de Nyima a permis d'observer et d'analyser en détail les processus qui sous-tendent la condition d'*amchi* pour donner à comprendre, de façon approfondie, des moments et des évolutions de la pratique médicale tibétaine au Mustang. L'exposition des propos de chacun sur son propre vécu, ainsi que sur celui des ancêtres et des *amchi* de la lignée, a permis de situer les transmissions et les pratiques médicales, mais aussi les difficultés et les défis rencontrés, dans un contexte familial plus global. Le rôle médical joué par le frère cadet a alors pu être mis en évidence, ainsi que la forte inclusion des pratiques médicales dans le reste des activités de la vie sociale à la génération de Karsang et de Yuthok. De fortes contraintes financières ont également pesé sur la lignée, du fait de la dimension religieuse et morale englobant la pratique de l'*amchi* qui se doit d'exercer sans attendre un retour monétaire, octroyant au frère cadet une place financière dominante dans le foyer. A la génération de Yuthok, les problèmes financiers ont découlé du mode de vie des ancêtres, qui par leur nomadisme, ne se sont pas sédentarisés et n'ont pas acquis ou cultivé de terres en suffisance. Les ancêtres de Yuthok ont en effet vécu grâce aux terres qui leur furent octroyées par les souverains de Dzar en échange de leurs services médicaux. Par ailleurs, les récits de vie mettent en exergue les contraintes que peut présenter une transmission à dimension non formelle. Evoqué par Yuthok, Namkha et leur épouse Mentok, le tournant biographique que fut le décès du père Karsang alors que Yuthok était encore jeune et en formation, révèle les limites d'une transmission du savoir médical tibétain dans un cadre de père en fils, laissant Yuthok faire avec des connaissances restreintes tout en se devant de pratiquer, son statut et son rôle social lui étant im-

posés et prescrits. L'accès aux textes médicaux était également plus limité, et Yuthok ne put mémoriser qu'une partie du *Gyüshi*. Les connaissances partielles de Yuthok l'amenèrent à chercher pour Nyima un autre maître lorsque celui-ci décida, par « choix encouragé », à apprendre la médecine tibétaine. Les difficultés évoquées auprès de lui révèlent, encore une fois, les limites que peuvent poser un apprentissage à dimension non formelle, qui ont conduit Nyima à entreprendre un apprentissage dans un cadre de transmission à caractère plus formel, désormais accessible dans le Népal des années 1990. Le changement de cadre de transmission de Nyima, dans une école à dimension plus formalisée mais à caractère hybride, le fit sortir d'un cadre d'apprentissage ancré dans la vie sociale du Baragaon et des formes de comportements pratiques et éthiques de son village. Comme le contexte de transmission joue un rôle primordial sur l'apprentissage et les pratiques ultérieures, cet apprentissage, même s'il conservait certaines caractéristiques d'une éducation traditionnelle de la médecine tibétaine – un seul maître et un fort ancrage dans la pratique dès le début de la formation – par son caractère formel, lui transmet, de manière plutôt passive et involontaire, une éthique divergente de celle exercée par son père. Malgré une forme de continuité entre les modes de transmission des méthodes d'apprentissage par mémorisation, le phénomène de rationalisation induit des logiques d'efficacité, de focalisation et de séparation qui appartiennent à l'école et à la société de type occidental, mais aussi à un système d'organisation du temps plutôt « monochronique ». La priorité donnée à l'apprentissage de la médecine par le professeur de Nyima, ainsi que la séparation avec sa vie sociale au village de Dzar lui ouvrirent, en partie, la voie vers une volonté de professionnalisation de son activité médicale. Il souhaita ainsi exercer la médecine à titre principal et contre une rémunération financière, à l'image des autres *amchi* ayant appris dans des structures à caractère formel. Les cadres de transmission formels procurent en effet le *taskscape* nécessaire pour avoir accès à des opportunités professionnelles particulières, telles que travailler pour une ONG, voire pour le secteur de santé public dans le cas d'une formation au Sowa Rigpa College reconnu officiellement par le gouvernement.

En parallèle au développement d'une éducation plus formalisée, les actions de l'HAA invitèrent à la reconnaissance et à la professionnalisation des *amchi* à travers la mise en place de certaines formations et l'octroi de certificats, notamment pour les *amchi* n'ayant pu bénéficier d'une éducation formalisée. L'enfance de Nyima en compagnie de son père *amchi* et les bases de médecine qu'il apprit à ses côtés, mais aussi son appartenance à une lignée d'*amchi* lui procurèrent un second *taskscape* qui le rend compétent pour pratiquer au village de Dzar. Par son appartenance à une lignée et sa haute éducation, il possède ainsi une double légitimité.

Toutefois, dans sa pratique au village, ses nombreuses absences peuvent venir effriter sa réputation auprès des villageois.

Par ailleurs, Nyima prit une distance avec le système de rétribution traditionnel, qui consistait en un cycle de don contre-don englobé par une dimension religieuse et morale, fortement lié à la localité, au statut et au rôle privilégiés de l'*amchi*, ainsi qu'aux relations sociales locales. Il voulut d'abord faire de sa pratique une activité salariée, à l'école du monastère de Dzar, avant de devenir son propre « patron » et d'avoir l'opportunité de pratiquer en France et aux Etats-Unis, six mois de l'année. Devenir son « propre patron » lui permet de subvenir à ses besoins financiers et à ceux de sa famille qui le pousse également à gagner de l'argent par ses activités médicales. Exercer en France fut alors une manière d'être rémunéré pour sa pratique, en sortant des conceptions villageoises de la médecine *amchi* comme acte altruiste. Il prit ainsi une position financière dominante dans le foyer, à l'inverse de celle qu'avait Yuthok à son époque. Malgré cette prise de distance, Nyima reste dans une position liminale, naviguant entre deux sphères de pratiques médicales qu'il tente parfois de combiner. Dans une tentative de professionnalisation au village, qui reste partielle, il créa ainsi un cabinet séparé au rez-de-chaussée de sa maison et a pour projet à Dzar la construction d'un dispensaire hors de son habitation. Il mit également en place au village une activité de production d'encens rémunératrice qui fit bouger les représentations, qui sont celles de ses parents, du rôle de l'*amchi* et de la conception du travail comme labeur et source de revenus. Ces paramètres, en effet, ne s'appliquent pas *a priori* à la pratique *amchi*. Nyima exprime aussi la nécessité contemporaine de demander de l'argent à ses patients, afin d'être considéré comme un bon *amchi*, et parvient à fixer un prix à ses services médicaux en France, sans pour autant négliger l'importance de pratiquer avec compassion et altruisme, fusionnant alors les deux dimensions, argent et compassion, dans une hybridité organique. En revanche, fixer un prix à ses médicaments et services auprès de ses patients du village de Dzar reste, dans les faits, une démarche ardue pour lui, malgré la pression familiale. Il l'applique toutefois sur des produits dérivés de sa pratique, plutôt destinés à une population touristique, comme l'encens ou le thé aux herbes médicinales, bien qu'il lui arrive de réduire le prix initial au moment de la vente. Les *amchi* qui n'ont pas grandi dans une lignée médicale et qui ont bénéficié d'un apprentissage formel de la médecine semblent avoir un rapport à l'argent plus aisé dans leur pratique de la médecine. Ils n'ont en effet évolué que dans un cadre formel qui soutient une professionnalisation de l'activité d'*amchi*. La position liminale de Nyima l'amène simultanément à questionner certaines croyances villageoises comme l'existence de démons ou l'efficacité d'un rituel, qu'il peut qualifier de *namtok*. En même temps, il remet en question le

rôle de spécialiste de rituels non monastique de son père, avec lequel il prit une certaine distance en n'effectuant pas de retraite *tsam*. Les apprentissages en cadres formels entraînent en effet un certain éloignement de la sphère du rituel, le reléguant au second plan du cursus médical. Il semble alors que plus la structure est formalisée, plus le rituel est mis à distance, ou occupe une sphère périphérique.

Conclusion

Le présent travail de thèse s'est interrogé sur la variété des cadres de transmission de la médecine tibétaine au Népal et leur influence sur les définitions ou redéfinitions des pratiques médicales tibétaines et des valeurs qui y sont associées. Il existe, au Népal, trois types de cadre de transmission : 1) à dimension non formelle, à savoir dans un apprentissage de père en fils ou de maître à disciple ; 2) à dimension formelle, dans une école ; et 3) hybride, lorsqu'un *amchi* circule entre les deux cadres de transmission à dimension formelle et non formelle. J'ai défini la transmission comme un processus dynamique qui entraîne à la fois la régénération des pratiques et celle du groupe social concerné, et qui est non seulement *volontaire* et *actif*, mais *involontaire* et *passif* car il y a toujours quelque chose qui passe « en plus ». La dimension formelle renvoie à la rationalisation d'un enseignement, avec une visée d'efficacité et de focalisation sur l'objet d'étude, ainsi qu'une séparation du cadre scolaire avec l'extérieur. La dimension non formelle implique une continuité entre le cadre de transmission et la vie sociale, ainsi qu'entre l'apprentissage et les activités quotidiennes. Elle renvoie aux éléments liés à la vie et à l'« éthique sociale », considérant, avec Ricoeur (2004), qu'une des dimensions de l'éthique renvoie à une sagesse pratique, qui constitue l'application concrète des normes morales à la réalité.

De nombreux autres facteurs entrent en jeu dans les mutations rencontrées par le système médical tibétain, tels que le rôle de l'Etat, la mobilité des personnes, l'idéologie de la « modernité » véhiculée par les logiques de « développement », ou encore le discours biomédical. Le cadre de transmission à dimension formelle, impacté par ces facteurs, est lui aussi source d'innovations – qui peuvent impliquer certaines déperditions – pour la médecine tibétaine. Il vient s'ajouter au cadre de transmission à dimension non formelle, de père en fils ou de maître à disciple, prédominant au Népal jusqu'aux années 1990. La combinaison de ces deux cadres de transmission fait naître le troisième mode, hybride, d'apprentissage, qui concerne notamment les *amchi* appartenant à une lignée médicale mais qui choisissent d'étudier dans une école de médecine à dimension formelle.

LES DEVELOPPEMENTS DE LA MEDECINE TIBETAINE EN CHINE ET EN INDE

Le rappel historique présenté au début de ce travail a permis de rendre compte, à grands traits, des évolutions du système médical tibétain, de sa naissance lors de la période impériale à son uniformisation au 17^{ème} siècle par le régent du 5^{ème} dalaï-lama – notamment à travers sa révision du texte médical central, le *Gyüshi*, et l'établissement de l'école du Chakpori – jusqu'à ses mutations plus récentes à la suite des premiers contacts avec le système

biomédical, puis avec l'arrivée chinoise en terres tibétaines. Le modèle biomédical et ses standards scientifiques entraînèrent une redéfinition de la médecine tibétaine en Chine afin qu'elle puisse être exercée en accord avec les exigences du pouvoir en place. Plus récemment, la médecine tibétaine est entrée dans un processus de production industrielle de ses médicaments et leur commercialisation à plus grande échelle, entraînant une séparation plus importante entre production et pratique. En dehors de la Chine, le gouvernement tibétain du dalaï-lama en exil en Inde restructura la médecine tibétaine par le rétablissement de plusieurs écoles, dont le Men-tsee-khang et le Chakpori. L'objectif de ces institutions est de préserver et transmettre le savoir médical tibétain, à travers un double discours de légitimation : en prouvant la validité des concepts médicaux tibétains dans le cadre du modèle biomédical dominant et en accentuant l'aspect religieux de la médecine tibétaine, largement pour satisfaire un public international.

LES PRATIQUES NON FORMELLES, FORMELLES ET HYBRIDES DE LA MEDECINE TIBETAINE

Au Népal, les processus de transmissions et pratiques se sont principalement déroulés de façon non formelle au travers de lignées d'*amchi* jusqu'aux années 1990. Une lignée, ou *gyüpa*, implique une continuité (qui peut être interrompue) dans la succession des générations, qui assure la transmission, dans le cas qui nous retient, de certains types de connaissances spécialisées, telles que la médecine *amchi*. Les savoirs et les pratiques médicales tibétaines au Népal ont pris un tournant à partir des années 1990 avec l'établissement de plusieurs écoles privées de médecine *amchi* à dimension formelle, financées par des ONG et des donateurs.

J'ai observé et analysé cette rupture dans les modes de transmission à partir des données ethnographiques de mon terrain, en me focalisant sur les pratiques des trois *amchi* du village de Dzar, au Bas-Mustang, et plus particulièrement sur la lignée médicale de Yuthok et de son fils Nyima. L'*amchi* et *ngakpa* senior Yuthok a ainsi appris et pratiqué la médecine et la conduite de rituels en étant intégré au tissu social de son village et de sa région, positionné dans le système de *gyüpa* et dans des pratiques de résidence. Il était légitimé comme *amchi* et spécialiste de rituels non monastique *ngakpa* à travers son appartenance à sa lignée et à travers sa pratique d'une éthique thérapeutique faisant intervenir un cycle de rétribution par donations. L'apprentissage de la médecine et des rituels dans le cadre à dimension non formelle dont a bénéficié Yuthok, qui donna lieu à une pratique elle-même de type non formel fortement intégrée dans la localité, met en évidence l'important lien qui existe entre les deux sphères thérapeutiques, médicale et rituelle, dans les conceptions tibétaines de la maladie. La nécessité d'une combinaison *amchi/ngakpa*, incarnée en une personne ou par l'association de deux praticiens, est en effet soulignée dans les représentations locales et les habitants de Dzar

et des villages alentours se tournent encore régulièrement vers un *ngakpa* pour se libérer de l'emprise d'un démon. La description du rituel du *shedok* conduit par Yuthok montre la dimension thérapeutique de ce type de pratiques. Le cadre rituel, accompagné de récitation, de visualisations, d'objets et d'actions marquantes, voire violentes, mais aussi d'une utilisation de l'espace permettant de mettre à distance l'entité malveillante, vient transformer l'expérience subjective du patient, et des membres de son entourage, pour le mener vers la guérison. Lors de mes séjours à Dzar, la pratique de Yuthok se focalisait sur cette conduite de rituels, car son fils Nyima, qui put prendre la relève de la pratique médicale ne pouvait pas les effectuer. Il n'a pas, en effet, accompli la retraite nécessaire à la prise du statut de *ngakpa*, ce qui a constitué une rupture dans sa lignée médicale dans laquelle tous les ancêtres étaient simultanément *amchi* et spécialistes de rituels. Cette rupture dénote une distance plus importante entre les deux sphères d'activité thérapeutique mais aussi une perception différente de la pratique médicale et du rôle de l'*amchi*, sans toutefois mener à un abandon du religieux.

D'autres activités sur lesquelles se focalisent Nyima sont aussi révélatrices d'une certaine rupture avec les pratiques de Yuthok et de ses ancêtres. Lors de mes séjours, en plus des consultations médicales, et des travaux domestiques et agricoles, il se concentra sur l'activité innovante de production d'encens médicinal, à destination des touristes occidentaux et népalais. L'analyse de la chaîne opératoire de fabrication d'encens a permis de mettre en évidence de façon fine les innovations, en particulier techniques, de Nyima dans sa pratique médicale, et aide à mieux définir la position dans laquelle il se trouve, que je qualifie de liminale et qui ouvre sur une forme actualisée de la tradition *amchi*. L'espace liminal dans lequel se situe Nyima semble être favorisé par l'opportunité de voyager en Occident, ce qui entraîne des possibilités d'innovations dans des interstices de la vie villageoise et dans sa pratique. Cette liminalité est notamment visible à travers la temporalité différente qui structure la vie de cet *amchi* et celle de sa famille. Il se situe en effet dans une logique de productivité et de priorité, alors que sa famille, elle, se sent contrainte de reprendre la production de son encens, oublié à cause de son départ en France. Il doit ainsi composer entre sa vie au village et ses possibilités de pratiquer en Occident, mais aussi entre les exigences financières de son rôle d'aîné vis-à-vis de sa famille et l'éthique associée à sa pratique médicale. Toutefois, cette liminalité ne signifie pas scission entre deux états, mais plutôt continuité d'une pratique sur laquelle s'articulent des éléments nouveaux appartenant au contexte environnant, ce que j'ai proposé d'appeler une forme actualisée de la tradition *amchi*. Cette dernière s'observe, par exemple, dans la volonté de mise en place par Nyima d'une nouvelle clinique au village, dont l'objectif est la préservation de l'art médical tibétain, faisant fonctionner ensemble tradition et nouveau-

tés. L'analyse de la chaîne opératoire rend également compte du caractère collectif que revêtent les pratiques médicales tibétaines, du moins en contexte rural, et de l'identification à la sphère médicale par les membres de la maisonnée qui constituent un « groupe médical » solidaire créé par l'ensemble des connexités relationnelles existant entre les membres. La pratique de l'*amchi* doit alors se penser non seulement en rapport avec le *gyüpa*, mais aussi avec les membres de la *drongpa*. Le terme de *drongpa*, ou « résidence », renvoie à la maison, mais aussi à ses terres indivisibles, ses dépendances, son mobilier et ses équipements divers.

Comme je l'ai déjà évoqué, lorsque Nyima quitte le village pour l'Occident, le processus de fabrication d'encens est repris et achevé par la famille. En retour, les séjours de Nyima à l'étranger promettent une rentrée d'argent pour le foyer. L'éthique médicale tibétaine implique en effet qu'au village le soin est inscrit dans un cycle de rétributions par donations. Nyima, qui continue de respecter cette éthique, subvient aux besoins de sa famille en déplaçant une partie de sa pratique médicale vers des sphères rémunératrices, telles que la production d'encens et l'exercice de son activité aux Etats-Unis et en France. Lorsqu'il séjourne au monastère de Shenten en France, il fait des consultations et pratique le massage tibétain pour lesquels il a finalement appliqué un prix fixe. Sa focalisation sur le massage tibétain lorsqu'il est en France constitue aussi une innovation de Nyima dans ses pratiques médicales car il n'exerce pas le massage quand il est au village. Et, il a lui-même élaboré une chorégraphie gestuelle pour s'accommoder à sa patientèle occidentale. Le *Gyüshi* et le *Bumshi* ne comportent en effet qu'un court chapitre sur l'application d'onguents sur le corps, et plus que la description d'une gestuelle de manipulation des muscles, traitent des remèdes contre les problèmes et les maladies de peau. L'accommodation de Nyima s'accompagne d'autres phénomènes d'hybridations lorsqu'il est en contact avec des patients occidentaux, au village ou en France. Les situations d'interactions *amchi*/patients occidentaux se basent en effet sur un malentendu, qui permet une illusion de compréhension, entre différentes représentations de la maladie appartenant aux sphères tibétaines, biomédicales et New Age. C'est dans la capacité de Nyima à créer des liaisons entre ces diverses représentations que s'inscrit le processus dialogique, processus qui permet une réorganisation entre ces représentations en un système qui contient les contradictions. Le système peut consister en une traduction qui implique que Nyima change de rapport face à certaines notions, tout en restant dans son propre langage, comme j'ai pu le montrer avec le terme « énergie ». Nyima est ainsi parvenu à traduire la signification New Age du mot « énergie » – dans le sens d'une énergie positive ou négative présente dans le corps, qui peut passer d'un individu à un autre – dans ses propres représentations médicales : une transmission d'énergie qui pourrait passer à travers lui dans ses consul-

tations et massages puisqu'il se visualise comme incarnant le Bouddha de la médecine. Le changement de référentiel de Nyima démontre une créativité dans l'interaction et accompagne une circulation des savoirs qui peut induire une innovation. Il ne s'agit pas de considérer que le fondement théorique de la médecine tibétaine va se redéfinir du fait de ces interactions, mais que des zones de conjonction se dessinent dans lesquelles peuvent se créer des innovations dans les représentations de Nyima. L'innovation tient également à sa *praxis* personnelle, qui met en œuvre son caractère ingénieux et curieux. En cas d'intraduisibilité totale d'un élément, en revanche, la traduction consiste en une réorganisation temporaire qui ne trouvera probablement jamais sa solution. Le malentendu donne ainsi lieu à divers phénomènes d'hybridations, tels que l'accommodation de l'*amchi* aux représentations du patient, la traduction de certains concepts vers ses perceptions, ou encore l'appropriation préalable, éventuellement avec de fortes distorsions, par certains patients, de ce qu'est la médecine tibétaine. En retour, les séjours de Nyima à l'étranger et ses confrontations avec les patients occidentaux nourrissent ses réflexions et l'amènent à développer de nouvelles activités secondaires au village, comme l'élaboration d'huiles essentielles, d'infusions de rhododendrons ou de jus de Kombucha.

LES ECOLES MEDICALES TIBETAINES A DIMENSION FORMELLE

Ces activités qui focalisent l'attention de Nyima, ainsi que sa position liminale, élicitent nombre de reconfigurations de la médecine tibétaine au Népal, notamment dues à des possibilités de mobilité plus importantes et à une extension du monde de référence, mais aussi à l'établissement d'écoles de médecine *amchi* privées à dimension formelle. L'apprentissage dans une école de médecine tibétaine ouvre en effet à des opportunités professionnelles différentes de celles que procurent un apprentissage à dimension non formelle. Cependant, la non-reconnaissance par l'Etat népalais de ces écoles de médecine tibétaine a conduit à une instabilité de leurs structures, ainsi qu'à une forte disparité entre elles. Elles offrent ainsi différents degrés de légitimité. L'école attenante au monastère de Dzar ne donne pas accès à un diplôme mais peut être un tremplin pour intégrer la faculté de médecine tibétaine de Sarnath, en Inde. L'école diplômante de Dhorpatan, où apprit Nyima, est plus valorisée car elle lui donna accès à un enseignement plus long et plus complet. Elle reste toutefois en marge des institutions médicales tibétaines en exil qui font autorité, comme le Men-tsee-khang. D'une manière générale, les écoles privées à dimension formelle permettent, pour un *amchi* n'appartenant pas à une lignée médicale, de circuler dans le réseau d'ONG ou de cliniques privées du Népal. C'est ce j'ai pu observer dans les cas de Ngawang et de Namgyal. L'Himalayan Amchi Association vient néanmoins pallier l'instabilité et la disparité des structures privées à dimension formelle,

en proposant des formations ou encore des emplois, à diverses étapes du parcours des *amchi*. Malgré tout, pour subsister, un *amchi* du Népal doit faire preuve de pragmatisme et de stratégie, et ce d'autant plus s'il est réfugié tibétain, comme Namgyal. Tout en faisant face à la situation précaire des réfugiés tibétains au Népal, ce dernier s'est lancé dans la confection de médicaments destinés à la vente, en plus de ses consultations dans plusieurs cliniques. Malgré son succès, face aux reconfigurations des politiques envers les réfugiés, il a décidé de quitter le Népal pour la France.

En plus des écoles privées non reconnues par l'Etat, le Népal connaît deux autres écoles reconnues officiellement qui proposent un cadre de transmission à dimension formelle : l'école de Lo Kunphen et le Sowa Rigpa College. Ces dernières semblent bénéficier d'une stabilité institutionnelle plus importante et peuvent donner accès à des postes dans le système de santé publique. Néanmoins, Lo Kunphen n'a reçu une reconnaissance que pour les degrés de *kanjenpa*, équivalent à deux ans d'études, et de *durampa*, équivalent à trois ans d'études. Ceci, en contraste avec les cinq années du degré de *kachupa* – le niveau minimum à atteindre pour être considéré comme un *amchi* compétent – octroyé par les écoles non officielles. Seul le récent Sowa Rigpa College attribue officiellement le degré de *kachupa*. Sa création est ainsi une étape importante vers une sortie de la zone périphérique dans laquelle la médecine tibétaine se trouvait jusqu'alors.

Le modèle d'enseignement des écoles à dimension formelle induit une mutation de certains aspects de la pratique médicale tibétaine, en termes de rationalisation et de biomédicalisation, et ce d'autant plus s'il s'agit d'une école officielle qui s'aligne sur les exigences gouvernementales. Ainsi, en proposant des cours de biomédecine, le Sowa Rigpa College s'adapte à l'idéologie biomédicale dominante au Népal et obtient une légitimité de la part du Men-tsee-khang, l'école tibétaine qui fait autorité auprès du gouvernement tibétain en exil. En parallèle, son discours de préservation de la médecine tibétaine, ainsi que l'accent mis sur son lien au bouddhisme lui assurent une légitimité auprès d'un public international.

Un cadre de transmission à dimension formelle entraîne également des redéfinitions de la place du religieux dans l'enseignement – en reléguant ses aspects concrets à la sphère personnelle de l'apprenant – et reconfigure le rapport à la localité. En effet, l'*amchi* sortant de ce type d'écoles ne pratique que rarement dans son village d'origine. Ceci en contraste avec la rhétorique de préservation de la médecine *amchi* dans les villages que proposent les écoles. Le mode de transmission formel qui ne fait intervenir qu'un seul maître, souvent pris dans d'autres activités extra-médicales, s'apparente toutefois à celui d'une transmission de maître à disciple, bien que le maître soit imposé et non choisi. Précisons que dans le cas d'une trans-

mission de père en fils, le maître est aussi imposé. Néanmoins, les écoles officielles s'éloignent du modèle de transmission de maître à disciple, et de père en fils, puisqu'elles imposent plusieurs professeurs, ce qui dilue la gratitude de nature morale des élèves envers eux.

On constate aussi, assez largement, que les cadres de transmission à dimension formelle induisent une dynamique de spécialisation et de fractionnement des pratiques médicales tibétaines, qui s'observent dans une focalisation sur ce qui appartient au domaine qualifié de « médical » dans le monde moderne, mais aussi dans la distinction entre pratiques médicales et production de médicaments. Ce dernier domaine peut lui-même être sujet à un fractionnement. La chaîne opératoire de fabrication des pilules peut en effet se séquencer en plusieurs étapes de production faisant intervenir différents « spécialistes ». Les savoirs sont alors distribués entre celui qui maîtrise la cueillette de plantes, celui qui vend les herbes médicinales, celui qui produit effectivement les pilules, et celui qui les vend.

LES MUTATIONS DES TRANSMISSIONS DU SAVOIR MEDICAL TIBETAIN : NON FORMEL, HYBRIDE, FORMEL

Les cadres de transmission à dimension formelle participent de la redéfinition de certaines pratiques et valeurs des *amchi*. Il a été possible d'analyser en profondeur les reconfigurations des valeurs associées à la pratique médicale tibétaine en se focalisant sur la lignée de spécialistes médicaux et religieux de Yuthok et de son fils aîné Nyima à Dzar.

Les récits de vie ont permis d'avoir une certaine visibilité sur le vécu et les pratiques de Nyima, de Yuthok et des deux générations d'*amchi* qui ont précédé ce dernier, son grand-père Namgyal, qu'il n'a jamais connu, et son père Karsang. Les brides de souvenirs concernant Namgyal sont homogènes entre les membres de la *drongpa*. Ils s'accordent sur le fait qu'il était relativement irresponsable, dépensant dans l'alcool le peu d'argent qu'il recevait pour ses consultations. Concernant Karsang, c'est surtout le frère cadet de Yuthok, Namkha, qui me raconta son vécu et ses activités, expliquant dans le détail l'activité de commerce de paniers en vannerie, de pots en argile ou de ceintures traditionnelles menée avec son père. Celui-ci profitait de ces déplacements pour soigner les habitants des villages qu'il sillonnait, révélant à quel point les pratiques médicales pouvaient se fondre dans les activités de la vie quotidienne, que ce soit au village ou lors des déplacements pour le commerce. Il exprima également sa condition de frère cadet et le rôle qu'il joua au sein de sa famille dédiée à l'activité médicale. Il fut, en effet, en tant qu'assistant du père, un maillon important dans l'activité médicale de ce père. Il évoqua, toutefois, l'aspect asymétrique de la relation aîné-cadet en soulignant son regret de ne pas avoir pu bénéficier d'une éducation aussi poussée que

celle de son frère aîné, mais souligna la position financière dominante qui était la sienne grâce à ses diverses activités de commerce. Il valorisa son père et sa pratique, ce que firent également Yuthok et Dawa, mais mentionna, en revanche, le peu de richesses qu'il leur légua. Les propos dévalorisants, par mes interlocuteurs, de certaines actions de leurs ancêtres et de leur manière de vivre viennent ainsi mettre en évidence et valoriser les réalisations et réussites de leur propre génération, à savoir la sédentarisation, l'acquisition de terres cultivables et l'enrichissement. Tous les membres de la maisonnée ont évoqué la mort précoce du père de Yuthok et Namkha et le choc que cela suscita. Sa mort fut, en effet, un tournant biographique dans la vie de Yuthok, Namkha et Mentok, leur épouse. Kunga, la femme de Nyima, avait conscience des difficultés rencontrées dans la vie de Yuthok et Namkha. Elle me parla également des contraintes qu'elle-même a connu dans sa vie d'épouse, en termes de relations familiales et de prise de position dans la maisonnée. Par son autorité naturelle, elle est finalement parvenue à exercer une forte influence sur le fonctionnement du foyer et sur le rôle de chacun de ses membres, ainsi que sur la gestion financière. Elle a ainsi joué un rôle non négligeable dans les cheminements médicaux de Nyima, en le poussant, par exemple, à partir à l'étranger pour améliorer leur situation financière.

La prise en compte de l'environnement familial a permis de comprendre plus précisément les logiques de transmissions et les pratiques médicales non formelles, ainsi que le changement de paradigme à l'œuvre en ce qui concerne les modes de transmission de la médecine tibétaine. Le recueil des récits de vie des membres de la *drongpa*, tout en leur conférant un solide ancrage émique, replace les transmissions et les pratiques *amchi* dans un contexte plus global, évoquant les difficultés et défis rencontrés par les *amchi* de la lignée et leur famille. De fortes contraintes, en particulier financières, liées au mode de vie nomade des ancêtres de Yuthok et à l'éthique altruiste des activités médicales et rituelles, ont ainsi pesé sur la lignée. Yuthok rencontra également certaines difficultés liées à son apprentissage à dimension non formelle et à sa pratique ultérieure. En effet, le contexte de transmission joue un rôle primordial sur l'apprentissage et les pratiques subséquentes. En d'autres termes, le contexte d'apprentissage vient orienter la pratique future en développant une perception spécifique de celle-ci. Yuthok fut sensibilisé, à travers les activités de son père, à la médecine tibétaine et aux rituels dès son enfance. Son apprentissage, et par extension ses pratiques, furent fortement intégrés au reste des activités agricoles, domestiques et sociales, entraînant une fluidité et une continuité entre les sphères médicale et rituelle, mais aussi entre la sphère thérapeutique et les activités de la vie quotidienne qui se déroulaient dans un espace-temps non arbitrairement délimité, comme l'est celui d'une école. Cet apprentissage et ces pratiques in-

tégrés ont suscité, pour Yuthok, certaines contraintes. La mort de son père à une étape clef de son enseignement freina son apprentissage qu'il tenta de compléter avec l'aide d'autres maîtres, sur une brève période, puis par ses contacts avec les *amchi* des villages alentours. Sa pratique médicale et rituelle, basée sur une logique de don contre-don, qu'il exerça en plus de toutes les autres activités quotidiennes, l'amena également à dépendre financièrement des activités plus rémunératrices de son frère cadet pour subvenir aux besoins de la famille.

Yuthok et sa famille ont cependant été novateurs dans leur manière de considérer la pratique médicale tibétaine, dans le sens où ils décidèrent de quitter le mode de vie nomade de leurs ancêtres et de se sédentariser à Dzar, ce qui fut, d'après mes interlocuteurs, une première au sein de cette lignée. Toutefois, Yuthok continua, comme ses ancêtres, de se rendre chez les patients à toute heure du jour et de la nuit et de fonctionner dans un cycle de rétributions par donations. Nyima, pour sa part, prit une certaine distance avec cette manière de fonctionner, créant un cabinet dans sa demeure et cherchant à se faire rémunérer. C'est alors dans la transition entre la génération de Yuthok et celle de Nyima que les redéfinitions de la pratique médicale tibétaine sont les plus perceptibles et les plus innovantes, en termes de mutation du rôle social, de volonté de professionnalisation, mais aussi de perception des valeurs de compassion et de rapport au rituel.

Les mutations dans la pratique médicale de Nyima prennent leur source d'une part, dans sa familiarité avec la pratique médicale, du fait de son appartenance à une lignée d'*amchi*, qui le rendit sensible à la possibilité d'action offerte par cet environnement d'intégrer une école de médecine tibétaine. En effet, Yuthok souligne l'absence d'écoles à son époque et son admiration pour son fils, qui put étudier dans une école de médecine tibétaine, dénote, au passage de la génération de Yuthok à celle de Nyima, un changement de paradigme dans la manière de considérer ce qu'est une bonne éducation médicale. D'autre part, les mutations ont été soutenues par les affordances offertes par la transmission à dimension principalement formelle dont Nyima a bénéficié, très focalisée sur la pratique médicale tibétaine.

J'ai notamment observé des redéfinitions de la pratique médicale en m'arrêtant sur les reconfigurations du rôle social et de la prise du statut d'*amchi* selon le mode de transmission. Alors que le rôle social de Yuthok lui a été imposé et que sa prise de fonction de l'activité d'*amchi* s'est faite à la suite du décès de son père – à travers le cheval et la sacoche à médicaments qu'il reçut pour sa pratique – pour Nyima, avec le développement du système éducatif au Népal, la notion de choix est apparue et son rôle lui a alors été sollicité, et non imposé. Sa prise de fonction, elle, a été validée à travers l'obtention d'un diplôme du grade de *men-rampa*, équivalent à neuf années d'études. En revanche, pour les *amchi* qui n'ont bénéficié

que d'un enseignement à dimension formelle, l'exercice de la pratique *amchi* était clairement une question d'opportunités et de choix, et leur rôle social a été choisi.

On l'a vu, le contexte, et les affordances qu'il propose, joue un rôle primordial dans les situations d'apprentissage – et les situations de pratiques ultérieures – et implique que chaque contexte offre des possibilités d'action différentes. Bien qu'il se joue toujours une dimension non formelle dans l'apprentissage – que la transmission se fasse en un contexte scolaire ou familial – l'éthique transmise ne prend pas la même forme en fonction du type de contexte de transmission. Ce dernier ne va pas à lui seul redéfinir les pratiques médicales tibétaines, mais il soutient cette redéfinition et ouvre la voie à de nouvelles valeurs. Ces valeurs sont ensuite elles-mêmes soutenues par les affordances de l'environnement présentes à l'*amchi* après son apprentissage, telles que les possibilités de voyage à l'étranger.

L'appartenance de Nyima à une lignée médicale et son apprentissage à dimension non formelle avec son père dans son enfance, puis de manière ponctuelle dans sa vie d'adulte, associés à son apprentissage à dimension formelle, l'ont placé dans une position à la fois hybride et liminale. L'apprentissage formel de Nyima, lui transmet, de manière plutôt passive et involontaire, des logiques d'efficacité, de focalisation, de spécialisation et aussi de séparation, cela étant couplé à un système d'organisation du temps à tendance « monochronique ». La séparation avec la vie sociale de Dzar et la priorité mise sur l'enseignement de la médecine ont favorisé, en plus des actions parallèles de l'HAA pour une professionnalisation, sa volonté d'exercer sa pratique dans une visée rémunératrice et de manière spécialisée. La position liminale et hybride de Nyima s'observe à travers sa volonté d'obtenir une rémunération financière pour sa pratique et sa famille, et la difficulté de sa mise en place au village du fait de son respect de l'éthique de compassion. Son père Yuthok en effet exerça dans un système de donations, englobé par une dimension religieuse et morale surplombante d'accumulation de mérites, fortement lié à la localité, au statut et au rôle privilégiés de l'*amchi*, ainsi qu'aux relations sociales locales. Nyima continua, dans une certaine mesure, à pratiquer dans cette logique à Dzar, tout en déplaçant la question financière sur ses patients en Occident, pour lesquels il instaura des prix fixes pour ses consultations et massages, en conservant, dans une hybridité organique, son éthique de compassion et de mérites. Il fit de même à Dzar où il mit en place la vente de produits dérivés comme des infusions ou de l'encens, là aussi à destination des touristes occidentaux, et parfois népalais. Tout ceci contraste avec les *amchi* ayant seulement bénéficié d'un apprentissage formel de la médecine. Ces derniers semblent avoir un rapport à l'argent plus aisé dans leur pratique de la médecine, imposant généralement des prix fixes, tout en conservant une certaine flexibilité en fonction de la situation du patient. Nyima,

à travers ses activités médicales rémunératrices, a pris une position financière dominante dans le foyer, à l'inverse de celle qu'avait Yuthok à son époque. Il navigue ainsi entre deux sphères de pratiques médicales qu'il tente parfois de combiner. Dans une tentative de professionnalisation au village, qui reste partielle, il créa ainsi un cabinet séparé au rez-de-chaussée de sa maison et a pour projet à Dzar la construction d'un dispensaire hors de son habitation, accentuant encore la séparation spatiale avec sa maisonnée. Sa mise en place au village de l'activité de production d'encens fit également bouger les représentations, qui sont celles de ses parents, du rôle de l'*amchi* et de la conception du travail comme labeur et source de revenus. Ces paramètres, en effet, ne s'appliquent pas a priori à la pratique *amchi*. La position liminale de Nyima s'observe également à travers son rapport au rituel et aux mauvais esprits, qu'il qualifie parfois de *namtok*, et avec lesquels il prend une certaine distance, en n'effectuant pas de retraite *tsam*. Les apprentissages en cadres formels peuvent en effet susciter un certain éloignement de la sphère du rituel, le reléguant au second plan du cursus médical, et entraînant un phénomène de spécialisation dans la pratique médicale tibétaine. Le reflux d'une part du religieux – notamment les rituels qui, on le remarque, sont médicalement peu valorisés par la biomédecine – et la spécialisation suggèrent une certaine déperdition associée au processus d'innovation. Les différents modes de transmission sont ainsi source d'innovations, pouvant être entendues dans un sens d'enrichissements ou de déperditions. Cet aspect s'observe notamment dans la forme de continuité qui existe entre les divers modes de transmission, à savoir l'apprentissage par mémorisation du texte racine, le *Gyüshi*, ou de son équivalent *bönpo*, le *Bumshi*. Ainsi, en fonction du mode et du contexte de transmission, l'apprentissage du *Gyüshi*, toujours présent, peut toutefois être complet ou partiel. Yuthok, qui n'avait accès qu'aux textes médicaux transmis par son père, n'a appris que le dernier volume du *Gyüshi*, alors que son fils, à travers son apprentissage à dimension formelle, a pu mémoriser la totalité du *Bumshi*. Ngawang, pour sa part, n'a pas appris le *Tantra des instructions* lors de son apprentissage, et a tenté, à la suite de ses études, d'en mémoriser une version simplifiée. Ce fut également le cas de Samten, qui a mémorisé une version diminuée du *Tantra final* à travers les formations de l'HAA. L'apprentissage par mémorisation du texte racine *Gyüshi*, même si elle n'est pas toujours complète, constitue alors une référence, voire un critère central de validité du savoir médical tibétain.

UN CADRE DE TRANSMISSION ACTIF

Cette recherche a observé et analysé les activités qui font l'objet de l'attention de Yuthok et de Nyima, les évolutions des transmissions et pratiques de la médecine tibétaine à travers la comparaison de deux générations d'*amchi* appartenant à une lignée commune, mais

aussi les parcours de plusieurs autres *amchi* du Népal. A travers ces analyses, il a été possible, tout au long de ce travail, de mettre en évidence qu'en plus de sa *praxis* personnelle, et d'autres facteurs globaux déjà évoqués, le mode de transmission dont a bénéficié un *amchi* joue un rôle dans la manière dont il se représente, expérimente et construit sa pratique médicale tibétaine. Le cadre de transmission va alors impliquer une pratique médicale et rituelle particulière, associée à un lot de valeurs spécifiques. Ainsi, un apprentissage à dimension non formelle met en œuvre une continuité entre sphère médicale et sphère rituelle, et favorise des valeurs d'intégration, en particulier familiale, de lignée et villageoise, ainsi que de compassion. Un apprentissage à dimension formelle implique, pour sa part, une pratique médicale dissociée, au moins en partie, du rituel, faisant de la dimension rituelle une activité appartenant spécifiquement à une transmission à caractère non formelle. Pour celui qui bénéficie d'une transmission hybride et se trouve dans une position liminale, telle qu'observée chez Nyima avec sa famille ou avec ses patients occidentaux, le rituel peut ne pas être exclu mais relégué dans une sphère périphérique. La transmission à dimension formelle suscite également le développement de logiques innovantes, telles que l'efficacité ou la spécialisation, mais aussi la redéfinition de valeurs primordiales pour l'activité d'*amchi*, comme la dimension religieuse et morale qui englobe le système de rétribution des services médicaux et rituels.

Les mutations des pratiques et des valeurs de l'*amchi*, qui sont en partie fonction du cadre de transmission dont il a bénéficié, se révèlent lorsqu'on cherche à définir les évolutions des critères de légitimité du praticien. A l'époque d'*amchi* Yuthok, sa légitimité, qui s'inscrivait dans une pratique se déroulant principalement dans la région du Mustang, reposait sur plusieurs critères : 1) son appartenance à une lignée médicale et rituelle et au nombre important de générations (tib. *mi thog*) qui l'ont précédé : plus il y a de générations, plus l'*amchi* est considéré comme puissant ; 2) son association de la pratique médicale et de la conduite de rituels, pensées comme deux sphères thérapeutiques complémentaires ; 3) sa production de médicaments ; 4) son humilité et sa pratique de la compassion, accompagnées des soins intégrés dans un cycle de rétributions par donations ; 5) la distance parcourue par l'*amchi* pour soigner ses patients. Ainsi, plus l'*amchi* parcourt de longues distances, plus il est considéré être un bon praticien. On le remarque par exemple au chapitre 7, à travers le récit de Namkha qui valorise son père en expliquant qu'il soignait des patients *jusqu'à* Narikot.

A la génération suivante, certains critères de légitimité ont évolué, surtout pour un *amchi* comme Nyima, naviguant entre un village himalayen, des milieux urbains et des pays occidentaux. L'appartenance à une lignée médicale et le nombre de générations conservent

leur importance, et ce dans tous les milieux de pratique, mais les longues études dont a pu bénéficier Nyima constituent une valeur ajoutée, et ce d'autant qu'il est aussi capable de produire les médicaments et qu'il continue de les confectionner au village. Son respect de l'éthique médicale au village lui prodigue également une forte légitimité, bien qu'il applique aussi la nécessité contemporaine de se faire payer pour être reconnu comme un *amchi* compétent. Il se fait alors rémunérer auprès de patients occidentaux, et les longues distances qu'il parcourt pour les soigner, jusqu'en France ou aux Etats-Unis, lui confère une aura particulière, celle d'un *amchi* célèbre. Au village, toutefois, ses absences, bien que valorisées, peuvent être simultanément peu appréciées car, pour certains, elles dénotent une certaine avidité. L'alliance entre les deux sphères thérapeutiques médicale et rituelle semble, elle, moins pertinente hors du village où la spécialisation prédomine, mais reste un critère de légitimité pour les villageois de Dzar et pour Yuthok, qui considère que son fils prendra sa suite, après sa mort. Pour les patients occidentaux, avec une sensibilité spirituelle New Age, en plus de l'appartenance d'un *amchi* à une lignée et de l'authenticité que cela confère, l'aspect religieux de la pratique et l'accent mis sur le caractère holistique de la médecine tibétaine sont fortement valorisés. Nyima se situe ainsi entre deux sphères de légitimité, qui laissent à voir les mutations à l'œuvre dans la pratique de la médecine tibétaine au Népal. Le cadre de transmission à dimension formelle lui a en effet procuré le *taskscape*, à savoir l'acquisition de l'ensemble des tâches qui caractérisent un contexte d'apprentissage particulier, qui lui est nécessaire pour avoir accès à des opportunités professionnelles particulières, telles que travailler pour une ONG ou à l'étranger. Il possède simultanément un second *taskscape*, par son appartenance à une lignée et sa haute éducation, qui le rend compétent pour pratiquer au village de Dzar.

Pour un *amchi* n'ayant bénéficié que d'une transmission à dimension formelle, le critère de légitimité repose surtout sur sa capacité à avoir, en plus de sa pratique, une spécialisation dans un domaine de la sphère médicale, tel que la production de médicaments ou le massage. Bien sûr sa prise en compte de l'éthique de compassion et la distance qu'il parcourt pour soigner restent également importants.

En plus des critères de légitimité, l'*amchi* a, en fonction du mode de transmission dont il a bénéficié et de la pratique ultérieure qui en résulte, ce que je propose d'appeler des « critères de réussite », c'est-à-dire les éléments de reconnaissance qui viennent signifier à l'*amchi* qu'il est compétent. Pour Yuthok, il s'agissait surtout d'obtenir une connaissance et une pratique suffisantes et de remplir dans les règles son rôle social imposé auprès de sa communauté, afin d'obtenir la reconnaissance de ses membres. A la génération de Nyima s'ajoute la

volonté de subvenir, à travers sa pratique, aux besoins de sa famille, mais aussi d'avoir son cabinet et d'être son propre « patron », ainsi que de parvenir à exercer à l'étranger. La connaissance de la totalité du *Gyüshi* semble aussi constituer un critère de réussite, et ce dans tous les types de transmission, puisque certains *amchi* ressentent le besoin de continuer leur apprentissage après leurs études à dimension formelle, et que Yuthok considère son fils Nyima comme plus compétent que lui.

LES APPORTS DE CETTE RECHERCHE

Les auteurs, qui ont travaillé sur les transmissions du savoir médical tibétain au Népal, en Inde et en Région autonome du Tibet, ont souligné que la formalisation et l'officialisation du savoir médical tibétain, tout en conservant des contacts avec les autres modes de transmission, entraînaient un retrait du religieux, un alignement plus ou moins important avec l'idéologie biomédicale et parfois, en particulier en Chine, une simplification des savoirs transmis et une séparation entre pratique médicale et production de médicaments. Ils précisent, toutefois, que des pratiques médicales tibétaines, à dimension non formelle ou formelle, s'exercent également en marge des instances étatiques et sont, de ce fait, moins touchées par certaines exigences du pouvoir en place. Le présent travail confirme ces observations dans le cas des pratiques médicales tibétaines au Népal. Il a, en revanche, permis de montrer que malgré des déperditions, en termes de savoirs et de pratiques, que peut entraîner un cadre d'apprentissage à dimension formelle, par rapport à la dimension non formelle, l'apprentissage formel permet aussi certains enrichissements, tels que l'accès aisé à la totalité du texte médical racine et à ses commentaires, et leur apprentissage de manière plus approfondie. En outre, le cadre à dimension formelle sensibilise au développement d'autres activités médicales, comme la pratique du massage, et à des activités connexes, comme la production d'encens, rarement évoquées dans les écrits des auteurs et qui ont été mises en évidence dans ce travail. L'apprentissage formel donne ainsi lieu à une pratique, elle aussi, formelle. La séparation et la spécialisation transmises par ce cadre amènent l'*amchi* à faire un pas de côté par rapport à la pratique en milieu intégré, qui est le propre des pratiques non formelles.

Plusieurs chercheurs ont également traité des interactions entre *amchi* et patients occidentaux, et usé de vocables tels qu'hybridité, adaptation ou encore accommodation, sans toujours interroger et définir précisément ces termes dans l'exposition des situations d'interactions. Ce travail de thèse a permis de compléter ce manque et d'analyser les phénomènes d'hybridité de manière plus fine, en proposant des définitions et/ou des concepts innovants, qui je l'espère inspireront et seront discutés dans de prochaines recherches. J'ai ainsi

défini et utilisé les concepts suivants : hybridité organique et intentionnelle, accommodation, malentendu, processus dialogique, traduction et appropriation.

Cette étude a aussi été l'occasion de replacer l'*amchi* dans sa lignée *gyüpa* et son cadre familial, peu considérés par les autres auteurs, en dépassant la seule personne de l'*amchi*, en redonnant toute l'importance aux membres de la *drongpa* qui l'entourent et, je l'espère, à travers une restitution vivante de leurs portraits. J'ai ainsi pu mettre en évidence les identifications relationnelles de chacun à la sphère médicale et leur implication, en tant qu'assistant ou collaborateur, dans la pratique médicale et rituelle. Le recueil des souvenirs des *amchi* et de la vie de leurs ancêtres a permis de replacer les praticiens dans un ancrage local, villageois et régional, et de comprendre pour chaque génération le rapport entretenu à ces dimensions de localité.

En outre, ce travail a mis en évidence la valeur de l'outil de la chaîne opératoire, pas seulement comme description d'une fabrication, mais comme moyen d'élucider des interactions entre les membres de la *drongpa* et de révéler la position liminale de l'*amchi* dans ses sphères personnelle, sociale, spatiale et temporelle. Cette méthode a permis une sorte de prolongation de l'observation-participante et des analyses développées à travers les récits de vie, en apportant une rigueur dans l'observation des dynamiques sociales.

LES CADRES DE LA RECHERCHE ET LES PERSPECTIVES

En premier lieu, la translittération et la traduction du texte rituel *shedok*, détenu par Yuthok, et sa comparaison avec une seconde version du texte, possédée par le *ngakpa* du village voisin de Lubrak, mais aussi avec la conduite effective du rituel dans les deux villages de Dzar et de Lubrak, a ouvert la voie à de futures recherches dans ce sens. Il sera stimulant, à l'avenir, de continuer la translittération, la traduction et la comparaison des textes rituels de Yuthok avec d'autres versions de ces textes existant au Mustang, afin de les confronter entre eux, mais aussi à la conduite effective de ces rituels. Ce travail permettra de rendre compte des variantes et des similitudes qui existent entre les textes et les rituels et pourra éventuellement mettre en évidence les éléments qui contribuent ou sont indispensables à une efficacité rituelle.

En second lieu, l'établissement, au cours de ma recherche, du Sowa Rigpa College, reconnu officiellement par l'Etat, amène des reconfigurations de la médecine tibétaine au Népal, qu'il n'a été possible d'observer qu'en partie, car le premier groupe d'étudiants n'est pas encore sorti de l'école. Des travaux ultérieurs pourront éventuellement traiter plus en profondeur ce mode de transmission à dimension formelle/officielle, et des pratiques subséquentes qui en résulteront, afin de les comparer avec les autres écoles à dimension formelle qui, elles,

ne bénéficient pas de reconnaissance officielle de leur enseignement, mais continuent d'opérer en parallèle. Il sera également intéressant de rendre compte de la manière dont le rôle social de l'*amchi* et le respect de son éthique médicale se redéfinissent, en fonction des contextes, à mesure que l'officialisation de la pratique médicale tibétaine continue de se développer au Népal.

En dernier lieu, le travail d'analyse approfondie des récits de vie des *amchi* d'une lignée médicale, et des membres de leur famille, pourra s'effectuer auprès d'autres lignées médicales, afin de disposer d'un panel comparatif plus large. Le caractère chronophage de la méthode de recueil de récit de vie n'a en effet pas permis une telle démarche comparative dans le cadre d'une thèse. De futures recherches pourront ainsi apporter leur contribution aux analyses innovantes déjà développées dans ce travail.

Références

- Abou, Sélim, 1981. *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Editions Anthropos.
- Ackermann, Andreas, 2012. "Cultural Hybridity: Between Metaphor and Empiricism". Dans *Conceptualizing Cultural Hybridity. A Transdisciplinary Approach*, éd. par P. W. Stockhammer, Heidelberg, Springer, 5-24.
- Adams, Vincanne, 1988. "Modes of Production and Medicine: an Examination of the Theory in Light of Sherpa Medical Traditionalism", *Social Science and Medicine*, 27 (5) : 505-13.
- Adams, Vincanne, 1992. "Production of Self and Body in Sherpa-Tibetan Society". Dans *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, éd. par M. Nichter, Langhorne, Gordon and Breach Science Publishers, 149-89.
- Adams, Vincanne, 2001. "The Sacred in the Scientific: Ambiguous Practices of Science in Tibetan Medicine", *Cultural Anthropology*, 16 (4) : 542-75.
- Adams, Vincanne, 2002. "Randomized Controlled Crime: Postcolonial Sciences in Alternative Medicine Research", *Social Studies of Science*, 32 (5/6) : 659-90.
- Adams, Vincanne, 2007. "Integrating Abstraction: Modernizing Medicine at Lhasa's Mentsikhang". Dans *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives, PIATS: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003*, éd. par M. Schrempf, Leiden, Boston, Brill, 29-43.
- Adams, Vincanne, et Fei-Fei, Li, 2008. "Integration or Erasure? Modernizing Medicine at Lhasa's Mentsikhang". Dans *Tibetan Medicine in the Contemporary World. Global Politics of Medical Knowledge and Practice*, éd. par L. Pordié, London and New York, Routledge, 105-31.
- Adell-Gombert, Nicolas, 2011. *Anthropologie des savoirs*, Paris, Armand Colin.
- Alden Wily, Liz, 2008. *Land Reform in Nepal. Where is it Coming from and Where is it Going?*, DFID Nepal.
- Altglas, Véronique, 2008. "Matthew Wood, Possession, Power and the New Age: Ambiguities of authority in Neoliberal Societies. Aldershot, Ashgate, 2007", *Archives de sciences sociales des religions*, , n° 142 : 254-321.
- Arborio, Anne-Marie, et Fournier, Pierre, 2010. *L'enquête et ses méthodes : l'observation directe*, Paris, Armand Colin.
- Audigier, François, 2007. "Temps subi, temps construit". Dans *Les méthodes de recherche en didactique, t. II : Questions de temporalité*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.
- Bakhtine, M., 1981. *The Dialogic Imagination. Four Essays*, Austin, University of Texas Press.
- Bakhtine, Mikhaïl, 1970. *La poétique de Dostoïevski*, Paris, Editions du Seuil.
- Bakhtine, Mikhaïl, 1978. *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard.
- Balfet, Hélène, 1991. "Des chaînes opératoires : pour quoi faire?". Dans *Observer l'action technique : des chaînes opératoires, pour quoi faire?*, éd. par H. Balfet, Paris, Editions du CNRS, 11-20.
- Barker, Eileen, 1994. "The New Age in Britain". Dans *Le défi magique. Esotérisme, occultisme, spiritisme, Vol. 1*, éd. par F. Laplantine et J-B. Martin, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1:327-37.
- Barth, Fredrik, 2002. "An Anthropology of Knowledge", *Current Anthropology*, 43 (1) : 1-18.
- Beckwith, Christopher, 1979. "Introduction of Greek Medicine into Tibet in the Seventh and Eighth Centuries", *Journal of the American Oriental Society*, 99 (2) : 297-313.

- Beckwith, Christopher, 2011. "On Zhangzhung and Bon". Dans *Emerging Bon, Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies, PIATS 2006*, Königswinter, éd. par H. Blezer, Halle, International Institut for Tibetan and Buddhist Studies, 164-84.
- Bellezza, John Vincent, 2008. *Zhang Zhung: Foundations of Civilization in Tibet: a Historical and Ethnoarchaeological Study of the Monuments, Rock Art, Texts, and Oral Tradition of the Ancient Tibetan Upland*, Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Belmont, Nicole, 1979. "Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales.". Dans *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, éd. par M. Izard et P. Smith, Paris, Gallimard, 53-70.
- Bertaux, Daniel, 2010. *Le récit de vie : l'enquête et ses méthodes*, Paris, Colin.
- Bertaux, Daniel, et Bertaux-Wiame, Isabelle, 1988. "Le patrimoine et sa lignée : Transmissions sur cinq générations", *Life Stories/Récits de vie*, , n° 4 : 8-25.
- Berthoud, Gérald, 1992. "Le métissage de la pensée". Dans *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*, Genève, Librairie Droz, 221-39.
- Besch, Florian, 2006. "Tibetan Medicine Off the Roads : Modernizing the Work of the Amchi in Spiti", Heidelberg, Ruprecht-Karls.
- Besch, Florian, 2007. "Making a Medical Living: on the Monetisation of Tibetan Medicine in Spiti". Dans *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives, PIATS: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003*, éd. par M. Schrempf, Leiden, Boston, Brill.
- Bhabha, Homi K., 2007. *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, Paris, Payot.
- Blaikie, Calum, 2013. "Currents of Tradition in Sowa Rigpa Pharmacy", *East Asian Science, Technology and Society*, 7 (3) : 425-51.
- Blaikie, Calum, 2016. "Positioning Sowa Rigpa in India: Coalition and Antagonism in the Quest for Recognition", *Medicine, Anthropology, Theory*, 3 (2) : 50-86.
- Blezer, Henk, 2007. "Brief Outlook: Desiderata in the Study of the History of Tibetan Medicine". Dans *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives, PIATS: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003*, éd. par M. Schrempf, Leiden, Boston, Brill, 427-38.
- Blezer, Henk, 2011. "The Bon of Bon - Forever Old". Dans *Emerging Bon, Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies, PIATS 2006*, Königswinter, éd. par H. Blezer, Halle, International Institut for Tibetan and Buddhist Studies, 207-45.
- Blondeau, Anne-Marie, 2000. "The mKha' klong gsang mdos: some Questions on Ritual Structure and Cosmology". Dans *New Horizons in Bon Studies*, éd. par S. Karmay et Y. Nagano, Osaka, National Museum of Ethnology, 249-87.
- Blondeau, Anne-Marie, Dakpa, Ngawang, et Meyer, Fernand, 2001. *Dictionnaire thématique français-tibétain du tibétain parlé. L'homme. Anatomie, fonctions motrices et viscérales*. Vol. 1, Paris, L'Harmattan.
- Blondeau, Anne-Marie, et Karmay, Samten Gyaltsen, 1988. "'Le cerf à la vaste ramure' : en guise d'introduction". Dans *Essais sur le rituel I. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, éd. par A-M. Blondeau et Kristofer Schipper, Louvain-Paris, Peeters, 118-46.
- Bouglé, Célestin, 1908. *Essais sur le régime des castes*, Paris, Alcan.
- Bourdoncle, R., 2000. "Professionnalisation, formes et dispositifs", *Recherche & Formation*, , n° 35 : 117-32.

- Bril, Blandine, 2002. "Apprentissage et contexte", *Intellectica*, 2 (35) : 251-68.
- Brubaker, Rogers, 2001. "Au-delà de l'identité", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 139 : 66-85.
- Bruner, Jerome, 1996. *L'éducation, entrée dans la culture. Les problèmes de l'école à la lumière de la psychologie culturelle*, Paris, Retz.
- Burke, Peter, 2009. *Cultural Hybridity*, Cambridge, Polity Press.
- Cabezón, José Ignacio, 1996. "Firm Feet and Long Lives: The Zhabs brtan Literature of Tibetan Buddhism". Dans *Tibetan Literature. Studies in Genre*, éd. par J. I. Cabezón et R. R. Jackson, New York, Snow Lion Publications, 344-57.
- Candelise, Lucia, et Remillet, Gilles, 2018. "Une pratique hospitalière des médecines non conventionnelles à l'essai. L'exemple du centre hospitalier de Pitigliano (Italie)", *Anthropologie et Santé*, n° 16.
- Cantwell, Cathy, 1997. "To Meditate upon Consciousness as Vajra: Ritual 'Killing and Liberation' in the Rnying-ma-pa Tradition". Dans *Tibetan Studies: Proceedings of the Seventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995*, éd. par H. Krasser, Vienna, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Cantwell, Cathy, et Mayer, Robert, s. d. "Note on transliteration". Consulté le 11 mai 2020. <https://www.tbrc.org/ngb/csac/NGB/Doc/NoteTransliteration.xml.html>.
- Canzio, Riccardo, 1988. "Etude d'une cérémonie de propitiation bonpo. Le Nag-zhig bskang-ba : structure et exécution". Dans *Essais sur le rituel I. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, éd. par A-M. Blondeau et K. Schipper, Louvain-Paris, Peeters, 159-72.
- Certeau, Michel de, 1980. *L'invention du quotidien. 1, Arts de faire*, Paris, Union Générale d'Editions.
- Champion, Françoise, 1994. "La « nébuleuse mystique-ésotérique » : une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique". Dans *Le Défi magique. Esotérisme, occultisme, spiritisme, Vol. 1*, éd. par F. Laplantine et J-B. Martin, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 315-26.
- Chappuis, Raymond, et Thomas, Raymond, 1995. *Rôle et statut*, Paris, PUF.
- Chevallier, Denis, et Chiva, Isac, 1991. "L'introuvable objet de la transmission". Dans *Savoir-faire et pouvoir transmettre*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Clifford, James, 2013. *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Cambridge, London, Harvard University Press.
- Clifford, Terry, 2008. *La médecine tibétaine bouddhique et sa psychiatrie*, Paris, Dervy.
- Collet, Beate, et Veith, Blandine, 2013. "Les migrations au regard des récits de vie.", *Migrations Société*, CIEMI, 25 (145) : 37-47.
- Cordier, Palmyr, 1903. "Introduction à l'étude des traités médicaux sanscrits inclus dans le Tanjur tibétain", *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Tome 3, , 604-29.
- Coupaye, Ludovic, 2009. "What's the Matter with Technology?: Long (and Short) Yams Materialisation and Technology in Nyamikum Village, Maprik district, East Papua New Guinea", *Australian Journal of Anthropology*, 20 (1) : 93-111.
- Craig, Sienna R., 2007. "A Crisis Of Confidence: A Comparison Between Shifts In Tibetan Medical Education In Nepal And Tibet". Dans *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives, PIATS: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003*, éd. par M. Schrempf, Leiden, Boston, Brill.
- Craig, Sienna R., 2008. "Place and Professionalization. Navigating Amchi Identity in Nepal". Dans *Tibetan Medicine in the Contemporary World: Global Politics of Medical Knowledge and Practice*, éd. par Laurent Pordié, London and New York, Routledge, 62-90.

- Craig, Sienna R., 2011. "From Empowerments to Power Calculations: Note on Efficacy, Value and Method". Dans *Medicine Between Science and Religion: Explorations on Tibetan Grounds*, éd. par V. Adams, M. Schrempf, et S. Craig, Oxford and New York, Berghahn Books, 215-40.
- Craig, Sienna R., 2012. *Healing Elements: Efficacy and the Social Ecologies of Tibetan Medicine*, Berkeley, University of California Press.
- Craig, Sienna R., 2013. "Les différents visages d'un guérisseur himalayen". Dans *Les nouveaux guérisseurs. Biographies de thérapeutes au temps de la globalisation*, Paris, EHESS, 155-80.
- Craig, Sienna R., et Gerke, Barbara, 2016. "Naming and Forgetting. Sowa Rigpa and the Territory of Asian Medical Systems", *Medicine Anthropology Theory*, 3 (2) : 87-122.
- Cresswell, Robert, 2010. "Techniques et culture : les bases d'un programme de travail", *Techniques & Culture*, 1-2 (54-55) : 21-45.
- Croizier, Ralph C., 1976. "The Ideology of Medical Revivalism in Modern China". Dans *Asian Medical Systems. A Comparative Study*, éd. par C. Leslie, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 341-55.
- Csoma de Koros, Alexander, 1835. "Analysis of a Tibetan Medical Work", *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 4 (37) : 1-20.
- Czaja, Olaf, 2005. "Zurkharwa Lodro Gyalpo (1509-1579) on the Controversy of the Indian Origin of the rGyud bzhi", *The Tibet Journal*, 30/31 (4/1) : 131-52.
- Czaja, Olaf, 2007. "The Making of the Blue Beryl – some Remarks on the Textual Sources of the Famous Commentary of Sangye Gyatsho (1653-1705)". Dans *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives, PIATS: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003*, éd. par M. Schrempf, Leiden, Boston, Brill, 345-71.
- Czaja, Olaf, 2011. "The Four Tantras and the Global Market: Changing Epistemologies of Drä (bras) versus Cancer". Dans *Medicine Between Science and Religion: Explorations on Tibetan Grounds*, éd. par V. Adams, M. Schrempf, et S. Craig, New York and Oxford, Berghahn Books, 265-95.
- Czaja, Olaf, 2019. "Mantras and Rituals in Tibetan Medicine", *Asian Medicine*, 14 (2) : 277-312.
- Das, Chandra, 1902. *Tibetan-English Dictionary - Compact Edition*, Calcutta, Bengal Secretariat Book Depot.
- Dash, Bhagwan, 1975. "Ayurveda in Tibet", *The Tibet Journal*, 1 (1) : 94-104.
- Day, Sophie, 1989. "Embodying Spirits : Village Oracles and Possession Ritual in Ladakh, North India", London School of Economics.
- Delbos, Geneviève, et Jorion, Paul, 1984. *La transmission des savoirs*. Collection Ethnologie de la France 2, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Delcroix, Catherine, 1995. "Des récits de vie croisés aux histoires de famille", *Current Sociology*, 43 (2) : 61-67.
- Desjarlais, Robert R., 1989. "Healing Through Images: The Magical Flight and Healing Geography of Nepali Shamans", *Ethos*, 17 (3) : 289-203.
- Desjarlais, Robert R., 1992. *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Desrosiers, Sophie, 1991. "Sur le concept de chaîne opératoire". Dans *Observer l'action technique : des chaînes opératoires, pour quoi faire?*, éd. par H. Balfet, Paris, Editions du CNRS, 21-26.
- Dhungel, Ramesh, 2002. *The Kingdom of Lo (Mustang): A Historical Study*, Kathmandu, Tashi Gephel Foundation.

- Dodin, Thierry, et Räther, Heinz, 2001. *Imagining Tibet: Perceptions, Projections & Fantasies*, Boston, Wisdom Publications.
- Dollfus, Pascale, 2003. "De quelques histoires de klu et de btsan", *Revue d'Etudes Tibétaines*, 4-39.
- Dollfus, Pascale, 1989a. *Lieu-de-Neige-et-de-Genévriers, organisation sociale et religieuse des communautés bouddhistes du Ladakh*, Paris, CNRS.
- Dotson, Brandon, 2008. "Complementarity and Opposition in Early Tibetan Ritual", *Journal of the American Oriental Society*, 128 (1) : 41-67.
- Dreyfus, Georges B. J., 2003. *The Sound of Two Hands Clapping. The Education of a Tibetan Buddhist Monk*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Dumont, Louis, 1964. *La civilisation indienne et nous*, Paris, Armand Colin.
- Dumont, Louis, 1966. *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Gallimard, Paris.
- Dunn, Frederick L., 1976. "Traditional Asian Medicine and Cosmopolitan Medicine as Adaptive Systems". Dans *Asian Medical Systems. A Comparative Study*, éd. par C. Leslie, Berkeley, University of California Press, 133-58.
- Emmerick, Ronald E., 1977. "Sources of the Rgyud-bzhi", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Supplement III, , n° 2 : 1135-42.
- Evans-Pritchard, Edward, 1951. *Social Anthropology*, London, Cohen & West.
- Fainzang, Sylvie, 2006a. *La relation médecins-malades : information et mensonge*, Paris, PUF.
- Fainzang, Sylvie, 2006b. "Transmission et circulation des savoirs sur les médicaments dans la relation médecin-malade". Dans *Le médicament au cœur de la socialité contemporaine. Regards croisés sur un objet complexe*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 267-79.
- Farquhar, Judith, 1994. *Knowing Practice. The Clinical Encounter of Chinese Medicine*, Boulder, Westview Press.
- Fenner, Todd, 1996. "The Origin of the rGyud bzhi: a Tibetan Medical Tantra". Dans *Tibetan Literature. Studies in Genre*, New York, Snow Lion Publications, 458-69.
- Ferreux, Marie-Jeanne, 2000. *Le New Age. Ritualités et mythologies contemporaines*, Paris, L'Harmattan.
- Ferry, Gilles, 2005. "Histoire de vie ou légende de soi?". Dans *Analyse d'un récit de vie*, éd. par J.-C. Filloux, Paris, PUF, 161-65.
- Filliozat, Jean, 1980. "Sur le domaine sémantique de puṇya". Dans *Indianisme et bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte.*, Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, 101-16.
- Filloux, Jean-Claude, 2005. "Introduction". Dans *Analyse d'un récit de vie*, éd. par J.-C. Filloux, Paris, PUF, 1-5.
- Fjeld, Heidi, et Hofer, Theresia, 2010. "Women and Gender in Tibetan Medicine", *Asian Medicine: Tradition and Modernity*, 6 (2) : 175-216.
- Fougeyrollas, Patrick, et Roy, Kathia, 1996. "Regard sur la notion de rôles sociaux. Réflexion conceptuelle sur les rôles en lien avec la problématique du processus de production du handicap", *Service social*, 45 (3) : 31-54.
- Freyre, Gilberto, 1946. *The Master and the Slaves*, New York, Knopf.
- Fürer-Haimendorf, Christoph von, 1975. *Himalayan Traders: Life in Highland Nepal*, London, J. Murray.
- Garrett, Frances, 2007. "Critical Methods in Tibetan Medical Histories", *The Journal of Asian Studies*, 66 (2) : 363-87.
- Geller, Markham J., 2010. *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*. Ancient Cultures, Chichester, West Sussex, U.K. ; Malden, MA, Wiley-Blackwell.

- Gerke, Barbara, 2001. "The Authorship of the Tibetan Medical Treatise *Cha lag bco brgyal* (Twelfth Century AD) and a Description of its Historical Background", *Traditional South Asian Medicine*, 6 : 27-50.
- Gerke, Barbara, 2007. "Engaging the Subtle Body: Re-approaching bla Rituals among Himalayan Tibetan Societies". Dans *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives*, *PIATS: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Oxford, 2003, éd. par M. Schrempf, Leiden, Brill, 191-212.
- Gerke, Barbara, 2011. "Correlating Biomedical and Tibetan Medical Terms in Amchi Medical Practice". Dans *Medicine between Science and Religion: Explorations on Tibetan Grounds*, Oxford and New York, Berghahn Books, 127-52.
- Gerke, Barbara, 2013. "On the 'Subtle Body' and 'Circulation' in Tibetan Medicine". Dans *Religion and the Subtle Body in Asia and the West: Between Mind and Body*, éd. par G. Samuel et J. Johnston, London and New York, Routledge, 83-99.
- Gibson, James J., 2014. *Approche écologique de la perception visuelle*, Bellevaux, Editions Dehors.
- Godelier, Maurice, 2018. "Don". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- Goldstein, Melvyn C., 1971. "Taxation and the Structure of a Tibetan Village", *Central Asiatic Journal*, 15 (1) : 1-27.
- Goldstein, Melvyn C., et Beall, Cynthia M., 1989. "The Impact of China's Reform Policy on the Nomads of Western Tibet", *Asian Survey*, 29 (6) : 619-41.
- Goody, Jack, 1979. *La Raison graphique: la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Les Editions de Minuit.
- Grave, Jean-Marc de, éd., 2012. *Dimensions formelle et non formelle de l'éducation en Asie orientale: socialisation et rapport au contenu d'apprentissage*. Sociétés contemporaines, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence.
- Gutschow, Niels, 1993. "Chörten in Mustang", *Ancient Nepal*, , n° 130-133 et 136 : 59-62 et 137-45.
- Gutschow, Niels, 1998. "The Settlement Process in Lower Mustang (Baragaon), Nepal. Case studies from Kag, Khyinga and Te", *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, 18 : 49-142.
- Gutschow, Niels, et Ramble, Charles, 2003. "Up and Down, Inside and Outside: Notions of Space and Territory in Tibetan Villages of Mustang". Dans *Sacred Landscape of the Himalaya: Proceedings of an International Conference at Heidelberg 22-27 May, 1998*, éd. par N. Gutschow, A. Michaels, et C. Ramble, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 137-76.
- Gyatso, Janet, 2015. *Being Human in a Buddhist World. An Intellectual History of Medicine in Early Modern Tibet*, New York, Columbia University Press.
- Gyatso, Thinley, et Hakim, Chris, 2010. *Essentials of Tibetan Traditional Medicine*, Berkeley, Calif, North Atlantic Books.
- Gyatso, Yonten, 2003. "Nyes pa: a Brief Review of its English Translation", *Tibet Journal*, 30/31 (4/1) : 109-18.
- Hall, Edward T., 1984a. *La danse de la vie : temps culturel, temps vécu*, Paris, Editions du Seuil.
- Hall, Edward T., 1984b. *Le langage silencieux*, Paris, Editions du Seuil.
- Harrison, John, et Ramble, Charles, 1998. "Houses and Households in Southern Mustang", *Ancient Nepal: Journal of the Department of Archeology*, , n° 140 : 23-37.

- Helman-Ważny, Agnieszka, et Ramble, Charles, 2017. "Tibetan Documents in the Archives of the Tantric Lamas of Tshognam in Mustang, Nepal: an Interdisciplinary Case Study", *Revue d'études tibétaines*, , n° 39 : 266-341.
- Helman-Ważny, Agnieszka, et Ramble, Charles, 2020. *The Mardzong Manuscripts. Codicological and Historical Studies of an Archaeological Find in Mustang, Nepal*, Leiden, Boston, Brill.
- Héritier, Françoise, 1977. "L'identité samo". Dans *L'Identité. Séminaire interdisciplinaire, 1974-1975*, Paris, Grasset, 51-80.
- Héritier-Augé, Françoise, 2018. "Famille". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- Hintermeyer, Pascal, Le Breton, David, et Profita, Gabriele, 2015. *Les malentendus culturels dans le domaine de la santé*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy.
- Hoare, George, et Sperber, Nathan, 2013. *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte.
- Hobsbawm, Eric, et Ranger, Terence, 2012. *L'invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam.
- Hocart, Arthur, 1936. *Les castes*, Paris, Geuthner.
- Höfer, Andras, 1979. *The Caste Hierarchy and the State in Nepal, A Study of the Muluki Ain of 1854*, Innsbruck, Universitätsverlag Wagner.
- Hofer, Theresia, 2007. "Preliminary Investigations into New Oral and Textual Sources on Byang lugs – the 'Northern School' of Tibetan Medicine". Dans *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives, PIATS: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003*, éd. par M. Schrempf, Leiden, Boston, Brill.
- Hofer, Theresia, 2012. *The Inheritance of Change: Transmission and Practice of Tibetan Medicine in Ngamring*, Wien, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde.
- Hofer, Theresia, 2018. *Medicine and Memory in Tibet. Amchi Physicians in an Age of Reform*, Seattle, University of Washington Press.
- Houseman, Michael, Mazzella di Bosco, Marie, et Thibault, Emmanuel, 2016. "Renaître à soi-même. Pratiques de danse rituelle en Occident contemporain", *Terrain*, , n° 66 : 62-85.
- Hsu, Elisabeth, 1999. *The Transmission of Chinese Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Huc, Père Évariste, 2001. *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet pendant les années 1844, 1845 et 1846*, Paris, Editions Omnibus.
- Ingold, Tim, 1993. "The Temporality of the Landscape", *World Archaeology*, 25 (2).
- Ingold, Tim, 2018. "Apprentissage". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- Jackson, David, 1984. *The Mollas of Mustang. Historical, Religious and Oratorical Traditions of the Nepalese-Tibetan Borderland*, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives.
- Jackson, David P., 1978. "Notes on the History of Serib and Nearby Places in the Upper Kali Gandaki", *Kailash*, 6 (3) : 195-228.
- Jacobson, Eric, 2007. "'Life-wind Illness' in Tibetan Medicine: Depression, Generalized Anxiety, and Panic Attack". Dans *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives, PIATS: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003*, éd. par M. Schrempf, Leiden, Boston, Brill, 225-45.
- Janes, Craig, 1995. "The Transformation of Tibetan Medicine", *Medical Anthropology Quarterly*, , n° 9 : 6-39.

- Janes, Craig, 1999. "The Health Transition, Global Modernity and the Crisis of Traditional Medicine: the Tibetan Case", *Social Science and Medicine*, 48 (12) : 1803-20.
- Janes, Craig, 2002. "Buddhism, Science, and Market: the Globalisation of Tibetan Medicine", *Anthropology & Medicine*, 9 (3) : 267-89.
- Jankélévitch, Vladimir, 1980. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. 2, La méconnaissance, le malentendu*, Paris, Editions du Seuil.
- Jest, Corneille, 1974. *Tarap, une vallée dans l'Himalaya*, Paris, Editions du Seuil.
- Jest, Corneille, 1975. *Dolpo : communautés de langue tibétaine du Népal*, Paris, Editions du CNRS.
- Kalua, Fetson, 2009. "Homi Bhabha's Third Space and African identity", *Journal of African Cultural Studies*, 21 (1) : 23-32.
- Kapstein, Matthew, 2015. *Les Tibétains*, Paris, Les Belles Lettres.
- Karmay, Samten Gyaltsen, 1972. *The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon*, London, Oxford University Press.
- Karmay, Samten Gyaltsen, 1989. "Vairocana and the rGyud-bzhi", *Tibetan Medicine*, n° 12 : 19-31.
- Karmay, Samten Gyaltsen, 1998a. *The Arrow and the Spindle: Studies in history, myths, rituals and beliefs in Tibet*, Kathmandu, Mandala Book Point.
- Karmay, Samten Gyaltsen, 1998b. "The Local Deities and the Juniper Tree. A Ritual for Purification (bsang)". Dans *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*, par S. G. Karmay, Kathmandu, Mandala Book Point, 380-412.
- Karmay, Samten Gyaltsen, 1998c. "The Man and the Ox: a Ritual for Offering the glud". Dans *The Arrow and the Spindle: Studies in history, myths, rituals and beliefs in Tibet*, éd. par S. G. Karmay, Kathmandu, Mandala Book Point, 339-79.
- Karmay, Samten Gyaltsen, 1998d. "The Soul and the Turquoise: a Ritual for Recalling the Bla". Dans *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Myth, Rituals and Beliefs in Tibet*, éd. par S. Karmay, Kathmandu, Mandala Book Point, 310-38.
- Karmay, Samten Gyaltsen, 2010. "Tibetan Indigenous Myths and Rituals with Reference to the Ancient Bön Text. The Nyenbum (Gnyan 'bum)". Dans *Tibetan Ritual*, éd. par J. I. Cabezón, Oxford University Press, 53-68.
- Kilty, Gavin, 2010. *Desi Sangye Gyatso. Mirror of Beryl. A Historical Introduction to Tibetan Medicine*, Boston, Wisdom Publications.
- Kleinman, Arthur, 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*, Berkeley, University of California Press.
- Kloos, Stephan, 2005. "Le développement dans la négociation du pouvoir. Le cas de la médecine tibétaine à Hanu, Inde himalayenne". Dans *Panser le monde, penser les médecines. Traditions médicales et développement sanitaire*, Paris, Karthala, 101-22.
- Kloos, Stephan, 2008. "The History and Development of Tibetan Medicine in Exile", *Tibet Journal*, 33 (3) : 15-49.
- Kloos, Stephan, 2011a. "Good Medicines, Bad Hearts: the Social Role of the Amchi in a Buddhist Dard Community". Dans *Healing at the Periphery: Ethnographies of Tibetan medicine in India*, éd. par L. Pordié, Durham, Duke University Press.
- Kloos, Stephan, 2011b. "Navigating « Modern Science » and « Traditional Culture »: the Dharamsala Men-Tsee-Khang in India". Dans *Medicine between Science and Religion: Explorations on Tibetan Grounds*, éd. par V. Adams, M. Schrempf, et S. Craig, Oxford and New York, Berghahn Books, 83-105.
- Kloos, Stephan, 2015. "(Im-)Potent Knowledges. Preserving « Traditional » Tibetan Medicine Through Modern Science". Dans *Fugitive Knowledge: The Loss and Preservation of*

- Knowledge in Cultural Contact Zones*, éd. par A. Beer et G. Mackenthun, Münster and New York, Waxmann.
- Kloos, Stephan, 2017. "The Politics of Preservation and Loss: Tibetan Medical Knowledge in Exile", *East Asian Science, Technology and Society*, 10 (2) : 135-59.
- Knauff, Bruce, 2002. "Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies", *Social Anthropology*, .
- Koirala, Rishi R., 2007. "Country Monographs on Traditional Systems of Medicine", Kathmandu, Ministry of Health and Population.
- Kretschmar, Monika, 1995. *Erzählungen und Dialekt aus Südmustang*, Bonn, VGH-Wissenschaftsverlag.
- Kristeva, Julia, 1970. "Une poétique ruinée (Préface)". Dans *La poétique de Dostoïevski*, éd. par M. Bakhtine, Paris, Editions du Seuil.
- Kunsang, Pema, Valby, James, Waldo, Ives, et Hopkins, Jeffrey, 2003. "The Rangjung Yeshe Tibetan-English Dictionary of Buddhist Culture.", Kathmandu, Rangjung Yeshe Publications / Erik Hein Schmidt.
- Kvaerne, Per, 1974. "The Canon of the Tibetan Bonpos", *Indo-Iranian Journal*, 16 (1) : 18-56.
- Kvaerne, Per, 1985. *Tibet Bon Religion: a Death Ritual of the Tibetan Bonpos*, Leiden, Brill.
- Kvaerne, Per, 1988. "Le rituel tibétain, illustré par l'évocation, dans la religion bon-po, du « Lion de la parole »". Dans *Essais sur le rituel I. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, éd. par A-M. Blondeau et K. Schipper, Louvain-Paris, Peeters, 147-58.
- Kvaerne, Per, 1995. *The Bon Religion: The Iconography of a Living Tradition*, Londres, Serindia.
- La Cecla, Franco, 2002. *Le malentendu*, Paris, Balland.
- Laderman, Carol, 1987. "The Ambiguity of Symbols in the Structure of Healing", *Social Science and Medicine*, 24 (4) : 293-301.
- Lalou, Marcelle, 1939. *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la bibliothèque nationale (fonds Pelliot tibétain)*. 3 vol., Paris, Maisonneuve, Bibliothèque nationale.
- Langford, Jean, 2002. *Fluent Bodies : Ayurvedic Remedies for Postcolonial Imbalance*, Durham, Duke University Press.
- Laplantine, François, 1992. *Anthropologie de la maladie: étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*. Science de l'homme, Paris, Payot.
- Laplantine, François, et Martin, Jean-Baptiste, 1994. *Le défi magique. Esotérisme, occultisme, spiritisme*. Vol. 1, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- Lave, Jean, 2009. "« Fait sur mesure ». Les maths dans la pratique quotidienne de tailleurs libériens", *Techniques et cultures*, 1 (51) : 180-213.
- Le Goff, Jacques, 1986. *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age*, Paris, Hachette.
- Lemonnier, Pierre, 2004. "Mythiques chaînes opératoires", *Techniques & Culture*, 1-2 (43-44) : 25-44.
- Leroi-Gourhan, André, 1964. *Le geste et la parole. Technique et langage*, Paris, Albin Michel.
- Leslie, Charles, 1976. *Asian Medical Systems. A Comparative Study*, Berkeley, University of California Press.
- Lessard, Claude, 2000. "Évolution du métier d'enseignant et nouvelle régulation de l'éducation", *Recherche & Formation*, , n° 35 : 91-116.
- Levine, Nancy, 1988. *The Dynamics of Polyandry. Kinship, Domesticity and Population of the Tibetan Border*, Chicago, Chicago University Press.

- Levine, Nancy E., 1987. "Caste, State, and Ethnic Boundaries in Nepal", *Journal of Asian Studies*, 46 (1) : 71-88.
- Lévi-Strauss, Claude, 1949. "L'efficacité symbolique", *Revue de l'histoire des religions*, tome 135, , n° 1 : 5-27.
- Lévi-Strauss, Claude, 1962. *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- Lévy, Joseph J., 2000. *Entre les corps et les dieux : itinéraires anthropologiques : entretiens avec Jean Benoist*, Montréal, Liber.
- Lo Kunphen, Medical School, 2017. "Annual School Magazine". http://www.lokunphen.org.np/files/Download/School_Mazagine_2017.pdf.
- Lock, Margaret, et Gordon, Deborah, 1988. *Biomedicine Examined*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Lopez, Donald S., 2003. *Fascination tibétaine. Du bouddhisme, de l'Occident et de quelques mythes*, Paris, Autrement.
- Maquet, Marcel, 1953. *Guide d'étude de comportements culturels*, Paris, Civilisations du Sud.
- Malinowski, Bronislaw, 1929. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*, London, George Routledge & Sons.
- Martin, Dan, 2007. "An Early History of Indian Medicine". Dans *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives, PIATS: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003*, éd. par M. Schrempf, Leiden, Boston, Brill, 307-25.
- Mauss, Marcel, 1947. *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.
- Mauss, Marcel, 2013. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". Dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 145-279.
- Mayade-Claustre, Julie, 2002. "Le don. Que faire de l'anthropologie ?", *Hypothèses*, 5 (1) : 229-37.
- McKay, Alex, 2007. "Himalayan Medical Encounters: the Establishment of Biomedicine in Tibet and in Indian Exile". Dans *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives, PIATS: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003*, éd. par M. Schrempf, Leiden, Boston, Brill, 9-27.
- Mercan, Aline, 2006. "La médecine tibétaine contemporaine en chine". Dans *La médecine tibétaine : sources, concepts et pratique actuelle : actes de la journée du 8 avril 2006 à Metz (France)*, Metz, Société française d'ethnopharmacologie : Institut européen d'écologie, 25-36.
- Meyer, Fernand, 1992. "Introduction. The Medical Paintings of Tibet". Dans *Tibetan Medical Paintings: Illustrations to the Blue Beryl Treatise of Sangye Gyamso (1653-1705)*, Volume one: plates - Volume two: text, éd. par Y. Parfionovitch, G. Dorje, et F. Meyer, New York, Harry N. Abrams Inc, 2-13.
- Meyer, Fernand, 1998. "Théorie et pratique de la médecine tibétaine". Dans *Médecines orientales. Guide illustré des médecines d'Asie*, éd. par J. Van Alphan et A. Aris, Arles, Actes Sud, 109-41.
- Meyer, Fernand, 2002. *Le système médical tibétain : Gso-ba rig-pa*, Paris, CNRS.
- Meyer, Fernand, 1990b. "Theorie et pratique de l'examen des pouls dans un chapitre du rGyud-bzhi". Dans *Indo Tibetan Studies, Buddhica Britannica, Series Continua II*, éd. par T. Skorupski, Tring, University of Buddhist Studies, 209-56.
- Millard, Colin, 2002. "Learning Processes in a Tibetan Medical School", University of Edinburgh.
- Millard, Colin, 2005. "sMan and Glud: Standard Tibetan Medicine and Ritual Medicine in a Bon Medical School and Clinic in Nepal", *The Tibet Journal*, 30 (4/1) : 3-30.

- Millard, Colin, 2007. "Tibetan Medicine and the Classification and Treatment of Mental Illness". Dans *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives*, PIATS: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003, éd. par M. Schrempf, Leiden, Boston, Brill, 247-83.
- Millard, Colin, 2008. "The Integration of Tibetan Medicine in the United-Kingdom: the Clinics of the Tara Institute of Medicine". Dans *Tibetan Medicine in the Contemporary World. Global Politics of Medical Knowledge and Practice*, Londres, New York, Routledge, 189-214.
- Millard, Colin, 2009. "The Life and Medical Legacy of Khyung sprul 'Jigs med nam mkha'i rdo rje (1897-1955)", *East and West*, 59 (1/4) : 147-66.
- Millard, Colin, 2015. "Two Bon Nagpa healing rituals in Mustang". Dans *Tibetan and Himalayan Healing. An Anthology for Anthony Aris*, éd. par C. Ramble et U. Roesler, Kathmandu, Vajra Publications, 463-84.
- Monnerie, Denis, 2006. "Vous avez dit « modernité »? Modernité, nationalisme et consommation dans un monde globalisé", *L'Homme*, 4 (180) : 184-96.
- Monnerie, Denis, 2012. "Objets cérémoniels, chaînes opératoires et élaboration des relations sociales (arama et hoot ma whaap, kanaky Nouvelle-Calédonie, Mélanésie)", *Techniques & Culture*, 1 (58) : 122-41.
- Monnerie, Denis, 2020. "Compte rendu de Mauss à Samoa. Le holisme sociologique et l'esprit du don polynésien, de Serge Tcherkézoff", *Journal de la Société des Océanistes*, 1 (150) : 112-15.
- Morin, Edgar, 2005. *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Editions du Seuil.
- Morin, Edgar, 2008. *La méthode, Tome I*, Paris, Editions du Seuil.
- Naji, Myriem, 2009. "Le fil de la pensée tisserande. « Affordances » de la matière et des corps dans le tissage", *Techniques et cultures*, , n° 52-53 : 68-89.
- Nebesky-Wojkowitz, René de, 1956. *Oracles and Demons of Tibet: the Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, Gravenhage, Mouton & Co.
- Norbu, Namkhai, 1995. *Drung, Deu and Bön. Narrations, Symbolic Languages and the Bön Tradition in Ancient Tibet*, Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives.
- Parfionovitch, Yuri, Dorje, Gyurme, et Meyer, Fernand, 1992. *Tibetan Medical Paintings: Illustrations to the Blue Beryl Treatise of Sangye Gyamso (1653-1705)*. Harry N. Abrams Inc. Vol. Volume one: plates-Volume two: text, New York.
- Parkin, David, 1992. "Ritual as Spatial Direction and Bodily Division". Dans *Understanding Rituals*, éd. par D. de Coppet et European Association of Social Anthropologists, London and New York, Routledge, 11-25.
- "Part-3 Fundamental Rights and Duties – Nepal Law Commission" 2015. 2015. <http://www.lawcommission.gov.np/en/archives/981>.
- Pigg, Stacey L., 1996. "The Credible and the Credulous: The Question of « Villagers' Beliefs » in Nepal", *Cultural Anthropology*, 11 (2) : 160-201.
- Pordié, L., et Kloos, S., éd., 2021. *Healing at the Periphery Ethnographies of Tibetan Medicine in India*, Durham, Duke University Press.
- Pordié, Laurent, 2002. "La pharmacopée comme expression de société. Une étude himalayenne". Dans *Des sources du savoir aux médicaments du futur*, Marseille, IRD Éditions.
- Pordié, Laurent, 2003. *The Expression of Religion in Tibetan Medicine. Ideal Conceptions, Contemporary Practices and Political Use*, Pondichéry, Institut Français de Pondichéry.
- Pordié, Laurent, 2007. "Buddhism in the Everyday Medical Practice of the Ladakhi Amchi" *37 (1) : 93-116*.

- Pordié, Laurent, éd., 2008. *Tibetan Medicine in the Contemporary World: Global Politics of Medical Knowledge and Practice*. Needham Research Institute series, London-New York, Routledge.
- Pordié, Laurent, 2011. "Accentuation et pragmatisme. La savoir médical tibétain à destination des étrangers", *Revue d'anthropologie des connaissances*, 5 (1) : 99-130.
- Pordié, Laurent, 2013. "Les pérégrinations de Dolma Tsering. Itinéraire transnational d'un médecin tibétain". Dans *Les nouveaux guérisseurs. Biographies de thérapeutes au temps de la globalisation*, Paris, EHESS, 155-80.
- Pordié, Laurent, 2016. "The Vagaries of Therapeutic Globalization. Fame, Money and Social Relations in Tibetan Medicine", *International Journal of Social Science Studies*, 4 (2) : 38-52.
- Pordié, Laurent, et Blaikie, Calum, 2014. "Knowledge and Skill in Motion: Layers of Tibetan Medical Education in India", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 38 (3) : 340-68.
- Pottier, Richard, 2007. *Yû dî mî hêng: « être bien, avoir de la force »: essai sur les pratiques thérapeutiques lao*. Monographies, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient.
- Prost, Audrey, 2007. "Sa Cha 'Di Ma 'Phrod Na: Displacement and Traditional Tibetan Medicine Among Tibetan Refugees in India". Dans *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives, PIATS: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003*, éd. par M. Schrempf, Leiden, Boston, Brill, 45-64.
- Ramble, Charles, 1984. "The Lamas of Lubra: Tibetan Bonpo Householder Priests in North-West Nepal", University of Oxford.
- Ramble, Charles, 2005. "Tibetan Pride of Place: Or, Why Nepal's Bhotiyas are not an Ethnic Group". Dans *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom. The Politics of Culture in Contemporary Nepal*, éd. par D. N. Gellner, J. Pfaff-Czarnecka, et J. Whelpton, London, Routledge, 379-413.
- Ramble, Charles, 2013. "The Assimilation of Astrology in the Tibetan Bon Religion", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 35 (1) : 199-232.
- Ramble, Charles, 2010b. "Playing Dice with the Devil: a Bonpo Soul-Retrieval Ritual Attributed to Kong rtse 'phrul rgyal and its Interpretation in Mustang, Nepal". Édité par S. Karmay et D. Rossi, *Bon: the Indigenous Source for Tibetan Religion*, 59 (1-4) : 205-32.
- Ramble, Charles, 1993a. "Rule by Play in Southern Mustang". Dans *Anthropology of Tibet and the Himalaya*, éd. par C. Ramble et M. Brauen, Zurich.
- Ramble, Charles, 1987b. "The Muktinath Yartung: a Tibetan Harvest Festival in its Social and Historical Context", *L'Ethnographie*, 83 (100-101) : 221-25.
- Ramble, Charles, 1998d. "The Mustang Villages of Kag, Te and Khyinga: an Introduction to History, Ethnicity and the Idea of Place", *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, 18 : 147-82.
- Ramble, Charles, 2008a. *The Navel of the Demoness. Tibetan Buddhism and Civil Religion in Highland Nepal*, Oxford, Oxford University Press.
- Ramble, Charles, et Drandul, Nyima, 2008. *Tibetan Sources for a Social History of Mustang, Nepal. Volume 1: The Archive of Te*, Halle, International Institut for Tibetan and Buddhist Studies.
- Ramble, Charles, et Drandul, Nyima, 2016. *Tibetan Sources for a Social History of Mustang, Nepal. Volume 2: the Archives of the Tantric Lamas of Tshognam*, Halle, International Institute for Tibetan and Buddhist Studies.
- Ramble, Charles, et Drandul, Nyima, 2019. *Tibetan Sources for a Social History of Mustang, Nepal. Volume 3: the Archive of Künzang Chöling Convent*, Halle, International Institut for Tibetan and Buddhist Studies.

- Ramble, Charles, et Vinding, Michael, 1987. "The Bem-chag Village Record and The Early History of Mustang District", Kailash, XIII : 5-48.
- Rechtman, Richard, 1992. "L'intraduisible culturel en psychiatrie", *L'Evolution psychiatrique*, 3 (57) : 347-65.
- Rechung, Rinpoche, 1973. *Tibetan Medicine Illustrated in Original Texts*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Regmi, Mahesh C., 1970. "Mustang Rajya, 1790", Regmi Research Series, 2 (4) : 99.
- Ricœur, Paul, 1986. "Qu'est-ce qu'un texte ?". Dans *Essais d'herméneutique 2. Du texte à l'action*, éd. par P. Ricœur, Paris, Seuil, 137-60.
- Ricœur, Paul, 1990. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul, 2004. "Ethique. De la morale à l'éthique et aux éthiques". *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF.
- Sacareau, Isabelle, 2001. "Echelles, fonctions et dynamiques spatiales de la ville touristique : l'exemple de Katmandou", *Géocarrefour*, 76 (2) : 151-58.
- Sahlins, Marshall, 1999. *Les Lumières en anthropologie ?*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- Saïd, Edward W., 1980. *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Editions du Seuil.
- Saïd, Edward W., 2000. *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard.
- Samuel, Geoffrey, 1993. *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, Washington, DC, Smithsonian Inst. Press.
- Samuel, Geoffrey, 1999. "Religion, Health and Suffering among Contemporary Tibetans". Dans *Religion, Health and Suffering*, éd. par J. R. Hinnells et R. Porter, London and New York, Kegan Paul International, 85-110.
- Samuel, Geoffrey, 2005. "The Effectiveness of Goddesses, or, How Ritual Works". Dans *Tantric Revisionings. New Understandings of Tibetan Buddhism and Indian Religion*, par G. Samuel, Ashgate, 229-55.
- Samuel, Geoffrey, 2007. "Spirit Causation and Illness in Tibetan Medicine". Dans *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives, PIATS: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003*, éd. par M. Schrempf, Leiden, Boston, Brill.
- Saxer, Martin, 2013. *Manufacturing Tibetan Medicine. The Creation of an Industry and the Moral Economy of Tibetanness*, New York and Oxford, Berghahn Books.
- Schmitz, Olivier, 2006a. "Multiplicité des médecines et quête de soins dans les sociétés occidentales contemporaines". Dans *Les médecines en parallèle. Multiplicité des recours au soin en Occident*, Paris, Karthala, 5-24.
- Schmitz, Olivier, 2006b. *Soigner par l'invisible. Enquête sur les guérisseurs aujourd'hui*, Paris, Imago.
- Schrempf, Mona, 2007. "Bon Lineage Doctors and the Local Transmission of Knowing Medical Practice in Nagchu". Dans *Soundings in Tibetan Medicine: Anthropological and Historical Perspectives, PIATS: Tibetan Studies: Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Oxford, 2003*, éd. par M. Schrempf, Leiden, Brill, 91-126.
- Schrempf, Mona, Craig, Sienna R., et Adams, Vincanne, éd., 2011. *Medicine Between Science and Religion: Explorations on Tibetan Grounds*, Oxford and New York, Berghahn Books.
- Schuh, Dieter, 1990. "The Political Organisation of Southern Mustang during the 17th and 18th Century", *Ancient Nepal. Journal of the Department of Archaeology*, , n° 119 : 1-7.
- Schuh, Dieter, 1994. "Investigations in the History of the Muktinath Valley and Adjacent Areas, Part I", *Ancient Nepal*, , n° 137 : 9-91.

- Schuh, Dieter, 1995. "Investigations in the History of the Muktinath Valley and Adjacent Areas. Part II". *Journal of the Department of Archaeology, Ancient Nepal*, n° 138 : 5-54.
- Schuler, Sidney, 1981. *The Women of Baragaon*, Kathmandu, Centre for Economic Development and Administration.
- Schuler, Sidney, 1987. *The Other Side of Polyandry: Property, Stratification, and Non-Marriage in the Nepal Himalayas*, Boulder, Westview Press.
- Schuster, Adrian, 2013. "Chine/Népal: réfugiés tibétains au Népal. Renseignement de l'analyse-pays de l'OSAR", Berne, OSAR.
- Scribner, Sylvia, et Cole, Michael, 1973. "Cognitive Consequences of Formal and Informal Education", *Science*, 182 (4112) : 553-59.
- Sharma, Prayag Raj, 1977. "Caste, Social Mobility and Sanskritization: A Study of Nepal's Old Legal Code", *Kailash*, 5 (4) : 277-99.
- Sigaut, François, 1991. "L'apprentissage vu par les ethnologues. Un stéréotype ?". Dans *Savoir-faire et pouvoir transmettre*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Sihlé, Nicolas, 1996. "« Pour le bien-être des êtres et de la doctrine » : l'action altruiste dans la culture tibétaine à travers l'exemple du religieux et médecin Ts'ampa Ngawang (Jomsom, nord du Népal) - Mémoire de DEA", Nanterre, Université Paris X.
- Sihlé, Nicolas, 2001. "Les tantristes tibétains (ngakpa), religieux dans le monde, religieux du rituel terrible. Etude de Ch'ongkor, communauté villageoise de tantristes du Baragaon (nord du Népal).", Thèse, Paris X.
- Sihlé, Nicolas, 2009. "Written Texts at the Juncture of the Local and the Global. Some Anthropological Considerations on a Local Corpus of Tantric Ritual Manuals (Lower Mustang, Nepal)". Dans *Tibetan Ritual*, éd. par J. Cabezon, New York, Oxford University Press, 35-52.
- Sihlé, Nicolas, 2013. *Rituels bouddhiques de pouvoir et de violence: la figure du tantriste Tibétain*. 152, Turnhout, Brepols.
- Silva, Joseane Lucia, 2009. *L'anthropophagisme' dans l'identité culturelle brésilienne*, Paris, L'Harmattan.
- Snellgrove, David L., 1967. *The Nine Ways of Bon: Excerpts from gZi-brjid*, London, New York, Toronto, Oxford University Press.
- Snellgrove, David L., et Richardson, Hugh, 1967. *A Cultural History of Tibet*, London, Weidenfeld and Nicolson.
- "Sowa Rigpa International College" 2021. <https://sorigcollege.org/>.
- Sperber, Nathan, 2017. "Qui est Antonio Gramsci?". *Les chemins de la philosophie*, France culture.
- Stein, Rolf A., 1962. *La civilisation tibétaine*, Paris, Dunod.
- Stein, Rolf A., 1971. "Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-Houang". Dans *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de M. Lalou*, éd. par A. Macdonald, Paris, A. Maisonneuve, 479-547.
- Stein, Rolf A., 1993. *Die Kultur Tibets*, Berlin, Edition Weber.
- Stein, Rolf A., 2010. "The Indigenous Religion and the Bonpo in Dunhuang Manuscripts". Dans *Rolf Stein's Tibetica Antiqua: with Additional Materials*, éd. par A. P. McKeown, Leiden, Boston, Brill, 231-72.
- Stockhammer, Philipp W., 2012. *Conceptualizing Cultural Hybridity. A Transdisciplinary Approach*, Heidelberg, Springer.
- Tambiah, Stanley J., 1968. "The Magical Power of Words", *Man, New Series*, 3 (2) : 175-208.

- Tcherkézoff, Serge, 2016. *Mauss à Samoa. Le holisme sociologique et l'esprit du don polynésien*, Marseille, Pacific-Credo Publications.
- Testart, Alain, 2007. *Critique du don: études sur la circulation non marchande*. Collection « Matériologiques », Paris, Syllepse.
- "The National Civil (Code) Act" 2017.
- Tidwell, Tawni, 2019. "The Modern Biomedical Conception of Cancer and Its Many Potential Correlates in the Tibetan Medical Tradition". Dans *Knowledge and Context in Tibetan Medicine*, éd. par W. McGrath, Leiden, Brill, 140-96.
- Tokar, Eliot, 2008. "An Ancient Medicine in a New World. A Tibetan Medicine Doctor's Reflections from « Inside »". Dans *Tibetan Medicine in the Contemporary World. Global Politics of Medical Knowledge and Practice*, Londres-New York, Routledge, 229-48.
- Tournadre, Nicolas, et Germano, David, 2003. "THL Simplified Phonetic Transcription of Standard Tibetan, by David Germano". 2003. <http://www.thlib.org/reference/transliteration/#!essay=/thl/phonetics/>.
- Treps, Marie, 2000. "Transmettre : un point de vue sémantique", *Ethnologie française*, , n° 3 : 361-67.
- Tsering, Tashi, 2015. "Looking Back at Bla sman Mkhyen rab nor bu: A Biographical Note and Brief Discussion of his Works". Dans *Tibetan and Himalayan Healing. An Anthology for Anthony Aris*, Kathmandu, Vajra Publications, 687-716.
- Tucci, Giuseppe, et Heissig, Walther, 1973. *Les religions du Tibet et de la Mongolie*, Paris, Payot.
- Turner, Victor, 1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, New York, Cornell University Press.
- Unschuld, Paul, 1985. *Medicine in China: a History of Ideas*, Berkeley, University of California Press.
- Van Gennep, Arnold, 1909. *Les Rites de passage, étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* Emile Nourry, Paris.
- Vargas, Ivette, 2008. "Tibetan Medicine Revisited in the West. Notes on the Integrative Efforts and Transformative Processes Occurring in Massachusetts, USA". Dans *Tibetan Medicine in the Contemporary World. Global Politics of Medical Knowledge and Practice*, Londres-New York, Routledge, 215-28.
- Vignon, Lucie, 2018. "Cheminements d'un médecin tibétain entre Népal et Occident. Malentendus, rapports dialogiques et traductions", *Revue des sciences sociales*, , n° 60 : 80-93.
- Vitali, Roberto, 2012. *A Short History of Mustang (10th-15th Century)*, Dharmshala, Amnye Machen Institute.
- Vogel, Claus, 1965. *Vāgbhata's Astāngahrdayasamhitā: the First Five Chapters of its Tibetan Version*, Wiesbaden, Franz Steiner.
- Wacquant, Loïc, 2010. "L'habitus comme objet et méthode d'investigation. Retour sur la fabrique du boxeur", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4 (184) : 108-21.
- Wittorski, R., 2008. "La professionnalisation", *Savoirs*, 2 (17) : 9-36.
- Wolfensberger, W., et Thomas, S., 1983. *Passing. Programme d'analyse des systèmes de services. Application des buts de la valorisation des rôles sociaux*, Canada, Les Communications Opell.
- Wunenburger, Jean-Jacques, 2006. *Imaginaires et rationalité des médecines alternatives*, Paris, Les Belles Lettres.

- Yoeli-Tlalim, Ronit, 2015. "Between Medicine and Ritual: Tibetan « Medical Rituals » from Dunhuang". Dans *Tibetan and Himalayan Healing. An Anthology for Anthony Aris*, éd. par C. Ramble et U. Roesler, Kathmandu, Vajra Books, 750-55.
- Zempléni, Andras, 1982. "Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique", *Archives de sciences sociales des religions*, , n° 54/1 : 5-19.
- Zimmermann, Francis, 1995. *Généalogie des médecines douces*, Paris, Presses Universitaires de France.

Ouvrages de médecine tibétaine

- Men-tsee-khang (transl.), 2011a. *The Root Tantra and The Explanatory Tantra from the Secret Quintessential Instructions on the Eight Branches of the Ambrosia Essence Tantra*, Yuthok Yönten Gönpö, Dharamsala, Men-Tsee-Khang Publications.
- Men-tsee-khang (transl.), 2011b. *The Subsequent Tantra from the Secret Quintessential Instructions on the Eight Branches of the Ambrosia Essence Tantra*, Yuthok Yönten Gönpö, Dharamsala, Men-Tsee-Khang Publications.
- dPyad bu khri shes, 2006. *gSo rig 'bum bzhi*, Pe cin, Mi rigs dpe skrun khang.
- Sangs rgyas rgya mtsho, 2005. *rGyud bzhi'i gsal byed Baidurya sngon po*, Pe cin, Mi rigs dpe skrun khang.

Glossaire avec la translittération Wylie des termes tibétains

a

<i>amchi</i>	<i>em chi</i>	Terme dérivé du mongol pour désigner un médecin tibétain, très utilisé au Tibet et dans l'Himalaya
<i>arak</i>	<i>a rag</i>	Alcool d'orge distillé
Ari	A ri	Etats-Unis d'Amérique, parfois étendu pour désigner les pays européens

b

<i>barche</i>	<i>bar chad</i>	Litt. « interruption » ; obstacle
<i>beken</i>	<i>bad kan</i>	Phlegme, une des trois <i>nyepa</i> , ou « humeurs », en médecine tibétaine
Bö	Bod	Tibet
<i>bömen</i>	<i>bod sman</i>	Médecine tibétaine
<i>bön</i>	<i>bon</i>	Religion tibétaine
<i>bönpo</i>	<i>bon po</i>	Adeptes du <i>bön</i>
<i>Bumshi</i>	<i>'Bum bzhi</i>	Texte médical <i>bön</i> équivalent au <i>Gyüshi</i> bouddhiste

c

<i>chang</i>	<i>Chang</i>	Bière d'orge fermentée
<i>Che bum trawo</i>	<i>dPyad 'bum khra bo</i>	La collection multicolore des examens, le second volume du <i>Bumshi</i>
<i>Chimagyü</i>	<i>Phyi ma rgyud</i>	Tantra final, le quatrième volume des Quatre Tantra
<i>chö</i>	<i>chos</i>	Religion (skt. <i>dharma</i>) ; tradition religieuse particulière ; écriture ; texte
<i>chöde</i> Chöde sum	<i>chos sde</i> <i>Chos sde gsum</i>	Centre monastique Les « Trois centres monastiques »
<i>choga</i>	<i>cho ga</i>	Rituel
<i>chökhang</i>	<i>mchod khang</i>	Litt. « pièce à offrandes » ; autel domestique
<i>chörten</i>	<i>chos rten</i>	Cairn ou reliquaire (skt. <i>stupa</i>)
<i>chukpa</i>	<i>byug pa</i>	Appliquer ; oindre
Chumik Gyartsa	Chu mig brgya rtsa	Litt. « Centaine de sources » ; Muktinath
<i>chuser</i>	<i>chu gser</i>	Litt. « eau jaune » ; désigne le liquide synovial

<i>chü</i>	<i>Bcud</i>	Nutriments ; quintessence
d		
<i>dakpo</i>	<i>drag po</i>	Terrible, violent
<i>dö</i>	<i>mdos</i>	Type d'exorcisme ; « offrandes » au centre d'un rituel d'exorcisme
<i>döyön</i>	<i>'dod yon</i>	Objets désirables
<i>drima sum</i>	<i>dri ma gsum</i>	Déchets corporels : la sueur, l'urine et les fèces
<i>drongpa</i>	<i>grong pa</i>	« Résidence », incluant la maison, les terres indivisibles, les dépendances, le mobilier et les équipements, les outils, les habits cérémoniels et les ornements personnels des habitants ; référence aux habitants de la propriété ; unité villageoise
<i>drumbu</i>	<i>grum bu</i>	Problème aux articulations, souvent associé à l'arthrite
<i>dü</i>	<i>bdud</i>	Démon
<i>dukdze</i>	<i>bdug rdzas</i>	Substance à fumigation
<i>dügo</i>	<i>sdud sgo</i>	Point de moxibustion
<i>duk sum</i>	<i>dug gsum</i>	Les trois poisons
<i>durampa</i>	<i>bsdus rams ba</i>	Degré de médecine tibétaine, équivalent à trois ans d'études
g		
<i>galwa</i>	<i>mgal ba</i>	Tisons ; objet rituel
Geluk	dGe lugs	Litt. « les vertueux » ; une des principales écoles de bouddhisme tibétain
<i>gewa</i>	<i>dge ba</i>	Action vertueuse ; rituel de funérailles
<i>gomba</i>	<i>dgon pa</i>	Communauté religieuse ; monastère ; temple
<i>gyangbu</i>	<i>rgyang bu</i>	Bâton entouré de laine ; objet rituel
<i>gyu</i>	<i>rgyu</i>	Causes premières
<i>gyü</i>	<i>rgyud</i>	Traité tantrique ; corde ; fil ; continuité ; connexion ; lignée
<i>Gyüshi</i>	<i>rGyud bzhi</i>	<i>Quatre Tantra</i> , texte principal de médecine tibétaine
h		
<i>hrewo</i>	<i>sras po</i>	Noble

j

<i>jindak</i>	<i>sbyin bdag</i>	Litt. « maître du don » ; patron laïc d'un prêtre
<i>jungwa nga</i>	<i>byung ba lnga</i>	Cinq éléments : terre, air, feu, eau et espace/conscience

k

<i>kachupa</i>	<i>bka' bcu pa</i>	Degré de médecine tibétaine, équivalent à cinq ans d'études
Kagyü	bKa' brgyud	Une des principales écoles du bouddhisme tibétain
<i>kang</i>	<i>rkang</i>	Moelle ; un des sept constituants du corps
<i>kanjenpa</i>	<i>bka rjen pa</i>	Degré de médecine tibétaine, équivalent au degré d'assistant de santé dans le système d'éducation et de vocation de l'Etat népalais
Karma-Kagyü	Kar ma bka' brgyud	Sous-ordre de l'ordre Kagyü
<i>khatag</i>	<i>kha btags</i>	Echarpe cérémonielle
<i>khora</i>	<i>kho ra</i>	Circumambulation
<i>khuwa</i>	<i>khu ba</i>	Semence, ou « fluide créateur » ; un des sept constituants du corps
<i>kunye</i>	<i>bsku mnye</i>	Massage tibétain
<i>kyen</i>	<i>rkyen</i>	Causes déclenchantes

l

<i>la</i>	<i>Bla</i>	Essence de vie subtile, ou « âme »
<i>laklen</i>	<i>lag len</i>	Pratique
<i>lama</i>	<i>bla ma</i>	Professeur ou maître spirituel (skt. <i>guru</i>)
<i>le</i>	<i>las</i>	« Action », la loi des causes et effets (skt. <i>karma</i>)
<i>lha</i>	<i>lha</i>	Dieu, déité
<i>linga</i>	<i>ling ga</i>	Effigie
<i>lu</i>	<i>klu</i>	Esprit-serpent (skt. <i>naga</i>)
<i>lū</i>	<i>Lus</i>	Corps physique
<i>lū</i>	<i>Glud</i>	Rituel de rançon ; substitut
<i>lū zung dun</i>	<i>lus zungs bdun</i>	Sept constituants du corps : les essences nutritionnelles, le sang, la graisse, la chair, les os, la moelle, la semence, ou « fluide créateur »

m

<i>marikpa</i>	<i>ma rig pa</i>	Ignorance
<i>me</i>	<i>me</i>	Feu ; un des cinq éléments
<i>meme</i>	<i>mes mes</i>	Ancien ; grand-père
<i>mendrup</i>	<i>sman sgrub</i>	Rituel médical de consécration
<i>Men ngak gyü</i>	<i>Man ngag rgyud</i>	<i>Tantra des instructions</i> , le troisième volume des <i>Quatre Tantra</i>
<i>menpa</i>	<i>sman pa</i>	Médecin, docteur, équivalent de <i>amchi</i>
<i>menpa'i gyü</i>	<i>sman pa'i rgyud</i>	Lignée de médecins, lignée médicale
<i>menrampa</i>	<i>sman rams pa</i>	Degré de médecine tibétaine, équivalent à neuf ans d'études
Men-tsee-khang	sMan rtsis khang	Institut de médecine et d'astrologie de Dharamsala
Mentsikhang	sMan rtsis khang	Institut de médecine et d'astrologie de Lhassa

n

<i>Namgyal menbum karmo</i>	<i>rNam rgyal sman 'bum dkar po</i>	<i>La collection blanche des thérapeutiques victorieuses</i> , le quatrième volume du <i>Bumshi</i>
<i>namkha</i>	<i>nam mkha'</i>	Ciel, espace, un des « cinq éléments » ; croix rituelle faite de deux bâtons, au centre de laquelle sont apposées, en forme de losange, différentes couleurs de fils
<i>namshe</i>	<i>rnam shes</i>	Conscience
<i>netsang</i>	<i>gnas tsang</i>	Parenté fictive ou partenaire de commerce, relations souvent transmises de génération en génération
<i>ngak</i>	<i>sngags</i>	Mantra
<i>ngakpa</i>	<i>sngags pa</i>	Litt. « mantriste » ; spécialiste de rituels non monastiques
<i>ngar lü</i>	<i>ngar glud</i>	Effigie substitutive
<i>nö</i>	<i>Gnod</i>	Mal, blessure
<i>nyen</i>	<i>gnyan</i>	Type d'esprit de la terre
<i>nyepa sum</i>	<i>nyes pa gsum</i>	Les « trois humeurs », les trois défauts, ou forces, que sont le pneuma, la bile et le phlegme
<i>nyertsang</i>	<i>gnyer tshang</i>	Hall communautaire
<i>nyingje</i>	<i>snying rje</i>	Compassion
Nyingma	rNying ma	« Ecole des anciens » ; une des principales écoles du bouddhisme tibétain

p

<i>phalwa</i>	<i>phal pa</i>	Litt. « commun, ordinaire » ; roturiers
<i>pecha</i>	<i>dpe cha</i>	Livre de style tibétain où les pages sont maintenues ensemble entre deux planches de bois ou de papier, enveloppées dans un morceau de tissu
<i>pentok</i>	<i>phan thogs</i>	Bénéfice
<i>pönpo</i>	<i>dpon po</i>	Seigneur ; duc

r

<i>rabchampa</i>	<i>rabs 'byams pa</i>	Degré avancé de médecine tibétaine
<i>rilbu</i>	<i>ril bu</i>	Pilule médicale tibétaine
<i>rimdro</i>	<i>rim gro</i>	Rituel
<i>rinchen rilbu</i>	<i>rin chen ril bu</i>	Pilules précieuses
<i>ringän</i>	<i>rigs ngan</i>	Artisans
<i>rinpoche</i>	<i>rin po che</i>	Litt. « joyau précieux » ; titre honorifique donné à un maître religieux tibétain
<i>lung</i>	<i>rlung</i>	Vent, pneuma ; un des cinq éléments ; une des trois « humeurs » ; instruction orale
<i>rü</i>	<i>rus</i>	Os ; lignée patrilinéaire

S

<i>sa</i>	<i>sa</i>	Terre, sol ; un des « cinq éléments »
<i>sadak</i>	<i>sa dag</i>	Type d'esprit de la terre
<i>Sakya</i>	<i>Sa skya</i>	Une des principales écoles du bouddhisme tibétain
<i>Sangye Menla</i>	<i>Sangs rgyas sman lha</i>	Litt. « Maître des remèdes » ; Bouddha de la médecine (skt. Bhaisajya-guru)
<i>sem</i>	<i>sems</i>	Cœur/esprit
<i>sem sangpo</i>	<i>sems bzang po</i>	Cœur pur/esprit pur
<i>ser khab</i>	<i>gser khab</i>	Thérapie des aiguilles d'or
<i>sertsa</i>	<i>gser bzo ba</i>	Litt. « orfèvre » ; forgeron (nép. <i>kami</i>)
<i>sha</i>	<i>sha</i>	Chair ; lignée matrilinéaire ; un des sept constituants du corps
<i>shabchi</i>	<i>zhabs phyi</i>	Assistant
<i>shabtän</i>	<i>zhabs brtan</i>	Litt. « pied ferme » ; utilisé pour désigner les prières de longévité faites en direction du maître spiri-

		tuel ; par extension signifie aussi rituel
<i>She gyü</i>	<i>bShad rgyud</i>	<i>Tantra des explications</i> , le second volume du <i>Gyüshi</i>
<i>she</i>	<i>gshed</i>	Litt. « bourreau », « ennemi » ; catégorie de démons
<i>shindre</i>	<i>shi 'dre</i>	Type de démon néfaste
<i>shiwa</i>	<i>zhi ba</i>	Paisible
<i>shule</i>	<i>gzhol ba</i>	Coiffe cérémonielle des femmes
<i>Soche nebum nagpo</i>	<i>gSo byed nad 'bum nag po</i>	<i>La collection noire des remèdes à la maladie</i> , le troisième volume du <i>Bumshi</i>
<i>sowa rikpa</i>	<i>gso ba rig pa</i>	« Science des soins », utilisé pour désigner la médecine tibétaine ; une des cinq sciences majeures dans le bouddhisme
<i>srog</i>	<i>srog</i>	Force vitale

t

<i>ta rek dri</i>	<i>blta, reg pa, dri ba</i>	Démarche diagnostique : « inspecter, palper et interroger »
<i>terma</i>	<i>gter ma</i>	Litt. « trésor » ; réfère aux textes cachés révélés lors d'une période ultérieure, dans des conditions plus propices
<i>tangka</i>	<i>thang ka</i>	Peinture tibétaine sur toile
<i>trak</i>	<i>khrag</i>	Sang
<i>tramshing</i>	<i>khram shing</i>	Bâton de comptage ; objet rituel
<i>tripa</i>	<i>mkhris pa</i>	Bile ; une des trois « humeurs »
<i>trowo</i>	<i>khro bo</i>	Courroucé
<i>to</i>	<i>gto</i>	Terme <i>bön</i> pour rituel
<i>torma</i>	<i>tor ma</i>	Offrandes de gâteau rituel d'orge
<i>trenng wa</i>	<i>'phreng ba</i>	Rosaire ; perles de prière
<i>tsa</i>	<i>rtsa</i>	Canaux, traduit par veines, artères, nerfs ; pouls
<i>Tsagyü</i>	<i>rTsa rgyud</i>	<i>Tantra racine</i> , le premier volume des <i>Quatre Tantra</i>
<i>tsampa</i>	<i>tsam pa</i>	Farine d'orge grillée
<i>Tsawa tuk bum kha ngön</i>	<i>rTsa ba thugs 'bum mkha' sngon</i>	<i>La collection racine du ciel bleu</i> , le premier volume du <i>Bumshi</i>
<i>tsam</i>	<i>mtshams</i>	Litt. « frontière » ; retraite
<i>tsil</i>	<i>tshil</i>	Graisse ; un des sept constituants du corps
<i>tsen</i>	<i>btsan</i>	Type d'esprit de la terre

u

<i>u chen</i>	<i>dbu can</i>	Type d'écriture tibétaine
<i>ulak</i>	<i>'u lag</i>	Messenger ; sous-catégorie des roturiers
<i>ume</i>	<i>dbu med</i>	Litt. « sans tête » ; type d'écriture tibétaine

w

<i>wang</i>	<i>dbang</i>	Initiation

y

<i>yi</i>	<i>yid</i>	Esprit ; pensées
<i>yönten</i>	<i>yon tan</i>	Connaissance

ANNEXES

Annexe 1. Edition critique et traduction du texte rituel *shedok* (tib. *gshed zlog*)

fol. 1r

1. gshed ¹⁸⁶ zlog ¹⁸⁷ gshed ¹⁸⁸ 'dul mdos ¹⁸⁹ bzhugs pa legs+so ¹⁹⁰	Rituel d'offrande afin de soumettre le <i>she</i>/l'ennemi

fol. 2v

1. da ni ¹⁹¹ gshed zlog ¹⁹² bden pa'i thabs	A propos de la vérité concernant la répul-
2. la gtorm [gtor ma] gra 'grigs ¹⁹³ la / 'og tu	sion du <i>she</i>.
gzhi ¹⁹⁴ ma nag po'i ¹⁹⁵ steng du ¹⁹⁶ / mi'i ¹⁹⁷	Il faut réaliser un <i>torma</i> en accord avec le
3. gzugs bam ¹⁹⁸ glang gis mgo'o can 1	texte principal.
'god ¹⁹⁹ / de nas ²⁰⁰ sla nga'i ²⁰¹ nang la ²⁰²	Nous avons besoin, sur un tapis noir,
mi' ²⁰³ nag po	d'une effigie d'un corps humain avec une
4. glang mgo ²⁰⁴ can 1 la ²⁰⁵ / mi' lpags ²⁰⁶	tête de taureau. Puis, dans une poêle, pla-
g.yang gzhi ²⁰⁷ nago (nag po) gyon pa ²⁰⁸ /	cez des effigies de corps d'homme avec des
zhags pa nago (nag po) gru ²⁰⁹	têtes de taureau.

¹⁸⁶ gshes Dz.

¹⁸⁷ bdag Dz, L.

¹⁸⁸ 'shes Dz.

¹⁸⁹ dod Dz.

¹⁹⁰ zhu s+ho Dz.

¹⁹¹ sda nid Dz.

¹⁹² bdags Dz ; bdag L.

¹⁹³ gtor ma 'dradri ('dra 'dri) Dz ; gtor ma gzhung 'dra L.

¹⁹⁴ bzhi Dz.

¹⁹⁵ nago (nag po) Dz.

¹⁹⁶ 'du Dz.

¹⁹⁷ mi' Dz ; mi L.

¹⁹⁸ zugs Dz.

¹⁹⁹ gos Dz; dgos L.

²⁰⁰ nad Dz.

²⁰¹ slang snga bdis Dz.

²⁰² 'du Dz.

²⁰³ mi L.

²⁰⁴ nags bgis gon Dz.

²⁰⁵ 'kod Dz.

²⁰⁶ dpagss Dz ; lpag L.

²⁰⁷ yang bzhis.

²⁰⁸ 'kod Dz ; {nag po} L.

²⁰⁹ bbrul Dz. [sbrul]

Elle [l'effigie] doit porter une peau d'humain noire, avec un lasso noir porté au niveau du coude

fol. 3r

1. la gon pa²¹⁰ / mi' la yis mgo²¹¹ la 'phreng
bas²¹² brgyan²¹³ / yas pa²¹⁴ bsha'
2. gri²¹⁵ dmar po²¹⁶ thogs pa / g.yon pa²¹⁷
khram shing²¹⁸ nog (nag po) thogss pa²¹⁹ /
phyogss mtshams²²⁰ brgyad²²¹ la mi'²²²
3. nag²²³ brgyad²²⁴ kyis bskor²²⁵ / de'i mdun
du²²⁶ ngar glud²²⁷ dang 'dod yon²²⁸ 'tshogs²²⁹
tshad²³⁰ bshams²³¹ / gshed gab de dang rdzas
'tshogs tshad bzhag²³² / nam mkha' khong
nag²³³

et être orné d'un rosaire de têtes d'hommes, portant un fin couteau rouge dans sa main droite, dans sa main gauche, un bâton de comptage noir. Dans les huit directions, elle est entourée par huit [effigies] d'hommes, et en face d'elle, il faut mettre en place une effigie et accumuler autant d'objets désirables que nécessaire. Puis, insérer un *namkha* avec un centre noir, entouré des couleurs de l'arc en ciel

²¹⁰ skod dogs Dz. ; kon pa L.

²¹¹ go Dz ; mi mgo'i L.

²¹² phrang pa'i Dz.

²¹³ gyan pa Dz.

²¹⁴ yas pa Dz.

²¹⁵ sha' 'dris Dz.

²¹⁶ dmor Dz.

²¹⁷ dyon pa Dz. ; {pa} L.

²¹⁸ khrams shings Dz.

²¹⁹ spa Dz. ; mi' lpags g.yang gzhi nago (nag po) gyon pa / mi' la yis mgo la 'phreng bas brgyan / yas pa bsha' gri dmar po thogs pa / g.yon pa khram shing nog (nag po) thogss pa/ zhags pa nago (nag po) gru la gon pa L.

²²⁰ tshams Dz.

²²¹ 'gyas Dz.

²²² mi L. nags

²²³ nags Dz.

²²⁴ rgyas Dz.

²²⁵ kor Dz.

²²⁶ sdi tsa nas Dz.

²²⁷ klud Dz.

²²⁸ bdodon Dz.

²²⁹ tshogss Dz.

²³⁰ chos Dz.

²³¹ shams Dz.

²³² {gshed gab de dang rdzas 'tshogs tshed bzhag}

²³³ namkha' nags (nag po), {khong} Dz.

4. 'ja' ri²³⁴ 1 bskor²³⁵ dang phyogss et dans les huit directions, insérer huit
mtshams²³⁶ brgyad²³⁷ la rgyang bu²³⁸ *gyang bu*.
brgyad²³⁹ kyang²⁴⁰

fol. 4v

1. zer²⁴¹ / bring ba²⁴² zor ba²⁴³ sta re²⁴⁴ gri²⁴⁵ **Au milieu, accumuler une faucille, une**
sgro ba²⁴⁶ bcas tshang ma bsag²⁴⁷ / tshang **hache, un couteau, une plume. Et, dans**
ma²⁴⁸ slang nga nago (nag po)²⁴⁹ 1 gi (ra- **une poêle mettre neuf pierres blanches,**
ture) **neuf morceaux de charbon ou neuf tisons,**
2. nang la²⁵⁰ mkhar gong dgu²⁵¹ / me stag²⁵² **neuf poignées de terre, neuf sources d'eau,**
dgu²⁵³ yang na²⁵⁴ shing gi mgal ba²⁵⁵ **et neuf *linga*. Les imprimer et les mettre**
3. tshang dgu²⁵⁶ / sa spar dgu²⁵⁷ chu dgu²⁵⁸ **là. Puis, méditer les neuf *yidam* paisibles et**
blug²⁵⁹ la ling ga dgu²⁶⁰ gdab la btab²⁶¹ / de **courroucés. Ensuite, réciter comme suit :**
nas²⁶² yidam zhi khro²⁶³ dgu sgom pa dang²⁶⁴
4. la gzhung²⁶⁵ srangs la sgrol²⁶⁶ byed²⁶⁷ de

²³⁴ 'ja ris Dz.

²³⁵ kor Dz. ; dang, {bskor} L.

²³⁶ 'tshams Dz.

²³⁷ brgyas Dz.

²³⁸ byang {1S} Dz.

²³⁹ bdres Dz.

²⁴⁰ gyang Dz.

²⁴¹ byang bu bdres gyang zer yang snang rgyad bu rgyad Dz.

²⁴² 'drings pa Dz.

²⁴³ zer Dz.

²⁴⁴ bsta Dz.

²⁴⁵ {dri} Dz.

²⁴⁶ {sgro ba} Dz.

²⁴⁷ bu res khram na Dz.

²⁴⁸ tshang ma ka' Dz.

²⁴⁹ {nag po} L.

²⁵⁰ {la} L.

²⁵¹ gu Dz.

²⁵² med stab Dz.

²⁵³ bgu Dz.

²⁵⁴ yangs nang Dz. ; {yang na} L.

²⁵⁵ shing mgar ba Dz.

²⁵⁶ gu Dz.

²⁵⁷ li Dz.

²⁵⁸ chi par li dgu Dz.

²⁵⁹ slug Dz.

²⁶⁰ {ling ga dgu} Dz.

²⁶¹ bdal btab Dz.

²⁶² bde' nad Dz.

²⁶³ bzhrío' Dz. ; khro bo L.

²⁶⁴ gom la Dz.

nas²⁶⁸ gral la²⁶⁹ [sgral ba] la 'di skad do²⁷⁰ /

bswo nga ni

fol. 5r

1. gshed 'dul khro bo²⁷¹ yin / nga ni gshed
sgrol²⁷² dbal²⁷³

2. bon yin / sngon yang gshed po²⁷⁴ spun
dgu²⁷⁵ 'dul / da²⁷⁶ yang gshed po mi²⁷⁷

3. zan²⁷⁸ 'dul / gshed po spun dgu²⁷⁹ ci ltar²⁸⁰
srid / sgon²⁸¹ kyis

4. bskal²⁸² pa dang po la / gshed po spun dgu
ci ltar²⁸³ srid²⁸⁴ / (?) pha ni gshed²⁸⁵ po

5. mi' zan²⁸⁶ dang²⁸⁷ ma ni srin mo²⁸⁸ ragsha
ma / de nas²⁸⁹ med kham²⁹⁰ nag po

**Je suis celui qui est courroucé qui soumet
le *she*, je suis l'excellent prêtre qui libère
le *she*.**

**Dans le passé, j'ai soumis les neuf frères et
sœurs bourreaux. Et maintenant aussi je
soumets les anthropophages, mangeurs
d'hommes**

**Comment les neuf frères et sœurs bour-
reaux sont-ils venus à l'existence ? Au dé-
but du monde précédent, j'ai soumis les
neuf frères et sœurs bourreaux. Il y avait
un père qui était appelé *shepo misen*, un
bourreau mangeur d'homme. Et une mère
démone des démons *srimo ragshama*.**

²⁶⁵ mzhungs Dz.

²⁶⁶ grol Dz.

²⁶⁷ bye Dz.

²⁶⁸ ste nas Dz.

²⁶⁹ gral pa Dz.

²⁷⁰ di kodo Dz.

²⁷¹ khro' bo Dz.

²⁷² grol Dz.

²⁷³ dpal Dz.

²⁷⁴ gshed ba Dz.

²⁷⁵ gu Dz.

²⁷⁶ 'de Dz.

²⁷⁷ mi L.

²⁷⁸ bzen Dz.

²⁷⁹ bgu Dz.

²⁸⁰ bcigs star Dz.

²⁸¹ bsngon Dz.

²⁸² bkal Dz.

²⁸³ bcig star Dz.

²⁸⁴ {gshed po spun dgu ci ltar srid} L.

²⁸⁵ shed Dz.

²⁸⁶ bmi' bzan Dz. ; mi zan L.

²⁸⁷ dangs Dz.

²⁸⁸ srid mo Dz.

²⁸⁹ 'de nis Dz. ; de gnyis L.

²⁹⁰ 'kham Dz.

Puis, dans le royaume noir du non-être,

fol. 6v

1. bshos pa²⁹¹ la / sgong nga²⁹² nag po²⁹³ dgu
ru 'byung²⁹⁴ / sgong nga²⁹⁵ rdol²⁹⁶
2. pa'i nang²⁹⁷ shed na / gshed po mi' zan²⁹⁸
spun dgu byung / spun²⁹⁹ zla nam³⁰⁰ gyi
3. che³⁰¹ ba de³⁰² / mi'³⁰³ nag³⁰⁴ glang gis
mgo bo³⁰⁵ can³⁰⁶ / kha³⁰⁷ gdangs³⁰⁸
4. mig³⁰⁹ bsgrad³¹⁰ mche ba³¹¹ gtsig³¹² / lus la
mi'³¹³ lpags³¹⁴ g.yang³¹⁵ gzhi³¹⁶ gyon³¹⁷
5. mgo³¹⁸ la mi'³¹⁹ mgo'i³²⁰ 'phreng bas
brgyan³²¹ / g.yas pa bsha' gri³²² dmar po
thog³²³

ils se sont accouplés et neuf œufs noirs en
sont nés. De l'intérieur de l'œuf qui a
éclos, sont venus les neuf frères et sœurs
mangeurs d'hommes. Le plus vieux de ces
neuf frères et sœurs était un homme avec
une tête de taureau, une bouche béante,
des yeux grands ouverts, des canines nues,
et il portait, sur son corps, une peau hu-
maine en pâte, et sur sa tête, il était orné
d'un rosaire de têtes d'hommes. Dans sa
main droite, il portait un couteau tran-

²⁹¹ gshen po Dz. ; shos pa L.

²⁹² gongs snga Dz.

²⁹³ nags po Dz.

²⁹⁴ byungs Dz.

²⁹⁵ rgongs snga Dz.

²⁹⁶ sdol Dz.

²⁹⁷ rnangs Dz.

²⁹⁸ dmi' Dz. ; mi zan L.

²⁹⁹ spun ra Dz.

³⁰⁰ nam Dz.

³⁰¹ mchos Dz.

³⁰² sted Dz.

³⁰³ dmi' Dz. ; mi L.

³⁰⁴ gnags Dz.

³⁰⁵ mgo'o Dz.

³⁰⁶ bcan Dz.

³⁰⁷ mkha' Dz.

³⁰⁸ sdang Dz. ; gdang L.

³⁰⁹ bmi' Dz.

³¹⁰ 'gred Dz.

³¹¹ mchos ba Dz.

³¹² dtsid Dz.

³¹³ mi L.

³¹⁴ spags Dz. ; lpag L.

³¹⁵ g.yangs Dz.

³¹⁶ bzhi Dz.

³¹⁷ dgon Dz.

³¹⁸ go Dz.

³¹⁹ mi L.

³²⁰ mgon Dz.

³²¹ 'phrangs pa'i bgyan Dz.

³²² dgris Dz.

³²³ thogss Dz.

chant,

fol. 7r

1. g.yon pas ³²⁴ khram shing ³²⁵ nag po ³²⁶ bsnaṃs ³²⁷ / zhags ³²⁸ pa nag po	dans sa main gauche, il portait un <i>thramshing</i> noir et il portait un lasso noir
2. gru ³²⁹ la gon ³³⁰ / zas su ³³¹ mi yis sha ³³² la za ³³³ skom ³³⁴ du ³³⁵ mi ³³⁶ yis khrag ³³⁷	autour du coude. Comme nourriture, il mangeait de la chair humaine, et comme
3. la 'thung ³³⁸ / spun ³³⁹ zla brgyad ³⁴⁰ kyi ³⁴¹ phyogs ³⁴² mtshams ³⁴³ kun tu ³⁴⁴ ston / de ³⁴⁵ nas dang po ³⁴⁶ gdon ³⁴⁷ gyis	boisson, il buvait du sang humain. Ses huit frères et sœurs se placèrent autour de lui, dans les huit directions [et lui au centre].
4. sna ³⁴⁸ yang 'dren ³⁴⁹ / bar du ³⁵⁰ nad ³⁵¹ gyis tshang yang ³⁵² bca ³⁵³ tha ma ³⁵⁴ srog ³⁵⁵	Ensuite, tout d'abord, ils ont amené diffé- rentes sortes de <i>dön</i> , démons nuisibles.
5. gcod ³⁵⁶ dbug ³⁵⁷ len byed / da lta ³⁵⁸ lus	Ensuite, ils ont produit de la maladie [litt.

³²⁴ pa Dz.

³²⁵ 'khraṃs shings Dz.

³²⁶ nags po Dz.

³²⁷ snaṃs Dz.

³²⁸ bzhags Dz.

³²⁹ 'grul Dz.

³³⁰ dgon Dz.

³³¹ 'zesu Dz.

³³² sha' Dz.

³³³ za'

³³⁴ rkoṃ Dz.

³³⁵ 'du Dz.

³³⁶ mis Dz.

³³⁷ khra Dz.

³³⁸ 'thungs Dz.

³³⁹ spu Dz.

³⁴⁰ bgyad Dz.

³⁴¹ ni Dz.

³⁴² phyo Dz.

³⁴³ 'tshams Dz.

³⁴⁴ stu Dz.

³⁴⁵ sde Dz.

³⁴⁶ sdang Dz.

³⁴⁷ bton Dz.

³⁴⁸ na Dz.

³⁴⁹ 'byen Dz.

³⁵⁰ 'bar 'du Dz.

³⁵¹ nas Dz.

³⁵² yangs Dz.

³⁵³ chags Dz.

³⁵⁴ mtha' ma Dz.

³⁵⁵ pyog Dz.

dang grib³⁵⁹ ma bzhin du³⁶⁰ 'grogss³⁶¹ /

ils ont fait un nid de maladies] et finalement, ils ont retiré la force vitale et enlevé la respiration, et maintenant, ils nous accompagnent comme un corps et son ombre.

fol. 8v

1. mtho³⁶² ris mi gtong³⁶³ ngan song phul /
dge ba'i³⁶⁴ zas dang gos³⁶⁵ rnam³⁶⁶ 'phrog³⁶⁷
2. yon bdag³⁶⁸ 'di la bdud³⁶⁹ du³⁷⁰ ma byed³⁷¹
cig³⁷² / tha ma³⁷³ gson po rnam³⁷⁴
3. la bdud³⁷⁵ du³⁷⁶ 'bebs³⁷⁷ / da lta³⁷⁸ yon
bdag³⁷⁹ 'di la³⁸⁰ bdud³⁸¹ du³⁸² ma 'bebs³⁸³
cig³⁸⁴ /
4. nor rdzas³⁸⁵ 'di la bdud³⁸⁶ du³⁸⁷ ma
'bebs³⁸⁸ cig³⁸⁹ / yon bdag³⁹⁰ 'di la bdud³⁹¹

Et ils n'ont pas envoyé les morts aux royaumes supérieurs (paradis), ils les ont poussés aux royaumes inférieurs (enfer), ils ont retiré la vitalité des offrandes et ils ont pris l'essence des vêtements (?). Pour ce protecteur qui est le nôtre, ne l'envoyez pas parmi les démons. Et finalement, ils ont descendu les vivants dans le royaume des démons. Et maintenant, ne jetez pas

³⁵⁶ btsos Dz.

³⁵⁷ dbu Dz.

³⁵⁸ sda ltar Dz.

³⁵⁹ dgrib Dz.

³⁶⁰ 'dra Dz.

³⁶¹ 'grogss Dz.

³⁶² mtho' Dz.

³⁶³ mi' tongs Dz.

³⁶⁴ dog ba'i Dz.

³⁶⁵ dgos Dz.

³⁶⁶ snams Dz.

³⁶⁷ phrogss Dz.

³⁶⁸ yondags Dz.

³⁶⁹ 'dus Dz.

³⁷⁰ 'du Dz.

³⁷¹ phyes Dz.

³⁷² bcigss Dz.

³⁷³ mtha' ma Dz.

³⁷⁴ 'snams Dz.

³⁷⁵ dus Dz.

³⁷⁶ 'du Dz.

³⁷⁷ phebs Dz.

³⁷⁸ mda' ltar Dz.

³⁷⁹ yon dags Dz.

³⁸⁰ snams la Dz.

³⁸¹ 'dud Dz.

³⁸² bdu Dz.

³⁸³ bebs Dz.

³⁸⁴ cigs Dz.

du³⁹² ma³⁹³ 'bebs cig / nor rdzas³⁹⁴

5. 'di la ma gab³⁹⁵ cig³⁹⁶ / da ni³⁹⁷ 'gug³⁹⁸
ste³⁹⁹ lcags⁴⁰⁰ kyu'i phyag rgya⁴⁰¹ 'di skad
do⁴⁰² / bso nga⁴⁰³ ni

6. gshed⁴⁰⁴ 'dul khro bo⁴⁰⁵ yin/ gshed po⁴⁰⁶
mi⁴⁰⁷ zan dam nyam⁴⁰⁸ khyod

fol. 9r

1. phyogs⁴⁰⁹ bcu'i 'jig rten⁴¹⁰ gar g.nas⁴¹¹
kyang⁴¹² / sngon kyis la yog⁴¹³

2. dus 'das⁴¹⁴ dang / da lta'i⁴¹⁵ las ngan
rnam⁴¹⁶ smin⁴¹⁷ gyis / nga'i mthu stobs nus

notre protecteur parmi les démons et ne
jetez pas ces biens et ces denrées parmi les
démons. Ne jetez pas notre protecteur
parmi les démons, ne vous cachez pas
parmi les denrées et les offrandes. Puis,
concernant le *guk* (« le faire revenir »),
effectuer le *mudra* du crochet de fer et
dites ce qu'il suit : je suis le courroucé
subjugeur des *she*. Toi, le *shepo* mangeur
d'hommes et briseur de serments,

où que tu puisses vivre dans le monde des
dix directions. En conséquence de ton hé-
ritage karmique et à travers le murisse-
ment de tes mauvaises actions dans le

³⁸⁵ zas Dz. ; L.

³⁸⁶ 'dud Dz.

³⁸⁷ 'du Dz.

³⁸⁸ bebs Dz.

³⁸⁹ cigss Dz.

³⁹⁰ yondag Dz.

³⁹¹ 'dus Dz.

³⁹² bdu Dz.

³⁹³ yondag 'di la 'dus³⁹³ bdu³⁹³ ma (=/) Dz.

³⁹⁴ zes Dz. ; zas L.

³⁹⁵ bdag Dz.

³⁹⁶ dbcigs Dz.

³⁹⁷ bde' nas Dz.

³⁹⁸ dgu Dz.

³⁹⁹ ted Dz.

⁴⁰⁰ lca Dz.

⁴⁰¹ phya gya Dz.

⁴⁰² ko do Dz.

⁴⁰³ bswō {nga} Dz.

⁴⁰⁴ bshed Dz.

⁴⁰⁵ 'khro'o Dz.

⁴⁰⁶ bshed po Dz.

⁴⁰⁷ mi L.

⁴⁰⁸ sdam nyams Dz.

⁴⁰⁹ 'phyog Dz.

⁴¹⁰ chen Dz.

⁴¹¹ nas Dz.

⁴¹² kyangs Dz.

⁴¹³ yogs Dz.

mthu⁴¹⁸

3. yis⁴¹⁹ / da lta⁴²⁰ nyid du⁴²¹ 'di ru khug⁴²² /
gzugs⁴²³ kyi ngar mi⁴²⁴ 'di la bstim⁴²⁵ /

4. dza ya dza ya khug ti sta lhan⁴²⁶ / da ni⁴²⁷
bsgral te⁴²⁸ mtshon cha thogs⁴²⁹ la 'di ske
do⁴³⁰ / bso⁴³¹ nga

5. ni gshed⁴³² 'dul khro bo⁴³³ yin / gshed po
spun dgu⁴³⁴ tshur⁴³⁵ nyon dang⁴³⁶

fol. 10v

1. khyod dang po shi⁴³⁷ ba de'i⁴³⁸ gshed ma
byas⁴³⁹ / (?)⁴⁴⁰ da ltar⁴⁴¹ gson po rnam⁴⁴² la
bdud⁴⁴³ du

2. 'bebs⁴⁴⁴ / nor rdzas⁴⁴⁵ 'di la gab pa na⁴⁴⁶ /

présent, ainsi qu'à travers le pouvoir de
ma capacité magique. Précisément main-
tenant, viens ici maintenant. Je te fais pé-
nétrer dans cette effigie. Mantra.

Concernant la libération, tiens ton arme et
dis comme suit :

Je suis le courroucé qui soumet les bour-
reaux. Vous, les neuf frères et sœurs bour-
reaux, écoutez par ici.

Initialement vous avez agi comme le *she-
ma*, les bourreaux de ce défunt, vous êtes
ceux qui êtes responsables d'avoir tué
cette personne. Et maintenant vous en-

⁴¹⁴ 'dud das Dz. ; mda' L.

⁴¹⁵ sda lta'i Dz.

⁴¹⁶ rnam⁴¹⁶ Dz.

⁴¹⁷ rmin L. ; smin na Dz.

⁴¹⁸ nas thu' Dz.

⁴¹⁹ yin Dz.

⁴²⁰ bda' ltar Dz.

⁴²¹ 'du Dz.

⁴²² khugs Dz.

⁴²³ zugs Dz.

⁴²⁴ mi L.

⁴²⁵ thims Dz.

⁴²⁶ dza dza khu ti ta ldan Dz.

⁴²⁷ bde' nas Dz.

⁴²⁸ sgral ste Dz.

⁴²⁹ thong Dz.

⁴³⁰ di ke do Dz.

⁴³¹ bswo Dz.

⁴³² bshed Dz.

⁴³³ 'khro'o Dz.

⁴³⁴ gu Dz.

⁴³⁵ tshul Dz.

⁴³⁶ dangs Dz.

⁴³⁷ shis Dz.

⁴³⁸ bsde'i Dz.

⁴³⁹ byed Dz.

⁴⁴⁰ rature Dz.

⁴⁴¹ lda ltar Dz.

⁴⁴² snams Dz.

⁴⁴³ dus Dz.

sngon yang⁴⁴⁷ gshed po ngas⁴⁴⁸ 'dul / gshed po⁴⁴⁹

3. mi⁴⁵⁰ zan dam nyam⁴⁵¹ khyod / da⁴⁵² ni gsod cing⁴⁵³ sgrol⁴⁵⁴ bar bya⁴⁵⁵ / lus srog⁴⁵⁶ dbang po

4. so sor⁴⁵⁷ phyes⁴⁵⁸ / rnam⁴⁵⁹ shes rig⁴⁶⁰ pa'i dbyings su spar / ces⁴⁶¹ gsod cing bsgral⁴⁶² bar⁴⁶³ byas / da⁴⁶⁴ ni

5. gdab pa la⁴⁶⁵ 'di skad do⁴⁶⁶ / bswa gshed⁴⁶⁷ po mi⁴⁶⁸ zan dam nyam⁴⁶⁹ khyod nyon⁴⁷⁰ cig⁴⁷¹

voyez les vivants dans le royaume des démons.

Maintenant, vous êtes cachés dans ces denrées. Je n'ai pas seulement soumis les bourreaux dans le passé mais, vous briseurs de serments mangeur d'hommes, après vous avoir tué, je ferai une libération. Je vais séparer votre corps, votre force de vie et vos sens, je vais brûler votre conscience et votre connaissance dans le royaume de la pureté. Ainsi, on exécute le massacre et la libération.

Et, tout en jetant [les éléments préparés], dites comme suit : vous, briseurs de serments mangeur d'hommes, écoutez par ici.

fol. 11r

⁴⁴⁴ bbes Dz.

⁴⁴⁵ sna tshog Dz.

⁴⁴⁶ dangs Dz.

⁴⁴⁷ yangs Dz.

⁴⁴⁸ nga'i Dz. ; nga yis L.

⁴⁴⁹ mo Dz.

⁴⁵⁰ mi L.

⁴⁵¹ sdam nyams Dz.

⁴⁵² sda Dz.

⁴⁵³ cings Dz.

⁴⁵⁴ bgrol Dz.

⁴⁵⁵ par bya' Dz.

⁴⁵⁶ srogs Dz.

⁴⁵⁷ soro Dz.

⁴⁵⁸ spyed Dz.

⁴⁵⁹ snams Dz.

⁴⁶⁰ rigs Dz.

⁴⁶¹ bcos Dz.

⁴⁶² gral Dz.

⁴⁶³ par Dz.

⁴⁶⁴ sda Dz.

⁴⁶⁵ gda bas pa Dz.

⁴⁶⁶ koto Dz.

⁴⁶⁷ shed Dz.

⁴⁶⁸ mi L.

⁴⁶⁹ sdams nyams Dz.

⁴⁷⁰ nyan Dz.

⁴⁷¹ cigs Dz.

1. nor rdzas⁴⁷² 'di la ma gab⁴⁷³ cig⁴⁷⁴ / yon bdag⁴⁷⁵ 'di
2. la ma gnod⁴⁷⁶ cig⁴⁷⁷ / gal te⁴⁷⁸ mi 'gro⁴⁷⁹ 'dug⁴⁸⁰ gyur na / gshed 'dul dbal
3. gyi⁴⁸¹ khro bo⁴⁸² dgus⁴⁸³ / gshed po spun dgu⁴⁸⁴ bsgral⁴⁸⁵ bar bya⁴⁸⁶ / mgo bcad snying⁴⁸⁷ phyung⁴⁸⁸
4. yan lag⁴⁸⁹ gtub⁴⁹⁰ / sha za⁴⁹¹ khrag⁴⁹² 'thung rus mur dang / de bas⁴⁹³ ma 'dug⁴⁹⁴
5. da⁴⁹⁵ song⁴⁹⁶ cig⁴⁹⁷ / nor rdzas⁴⁹⁸ 'di la ma gab⁴⁹⁹ cig⁵⁰⁰ / yon bdag⁵⁰¹ 'di la ma
6. gnod⁵⁰² cig⁵⁰³ / mkhar gong thun rdo thogs la⁵⁰⁴ / gshed po g.nam⁵⁰⁵ la song ba na / gnam gyi⁵⁰⁶

Ne vous cachez pas parmi les denrées, ne nuisez pas à ce protecteur.

Si vous ne partez pas mais restez ici, les neuf puissants démons courroucés vont faire une libération des neuf frères et sœurs bourreaux. Je devrais couper votre tête, enlever votre cœur et couper vos membres, manger votre chair, boire votre sang et grignoter vos os. Plutôt que cela, allez-vous-en.

Ne vous cachez pas dans ces denrées, ne nuisez pas à notre protecteur.

Prenez les pierres blanches-missiles dans vos mains. Si vous, bourreaux, partez dans

⁴⁷² zas Dz.
⁴⁷³ bebs Dz.
⁴⁷⁴ bcigss Dz.
⁴⁷⁵ bdags Dz.
⁴⁷⁶ nod Dz.
⁴⁷⁷ bcigs Dz.
⁴⁷⁸ lde Dz.
⁴⁷⁹ mi' dgro Dz.
⁴⁸⁰ 'du Dz.
⁴⁸¹ 'kyis Dz.
⁴⁸² 'khrobo Dz.
⁴⁸³ 'gu Dz.
⁴⁸⁴ gu Dz.
⁴⁸⁵ 'gral Dz.
⁴⁸⁶ byed Dz.
⁴⁸⁷ snyings Dz.
⁴⁸⁸ phyungs Dz.
⁴⁸⁹ lagss Dz.
⁴⁹⁰ btub Dz.
⁴⁹¹ sha' za' Dz.
⁴⁹² khra' Dz.
⁴⁹³ sde pi' Dz.
⁴⁹⁴ bugs Dz.
⁴⁹⁵ sda' Dz.
⁴⁹⁶ songs Dz.
⁴⁹⁷ cigs Dz.
⁴⁹⁸ zas Dz.
⁴⁹⁹ 'bebs Dz.
⁵⁰⁰ l Dz.
⁵⁰¹ slags Dz.
⁵⁰² gzhes Dz.

le ciel, l'éclair est la chose la plus auspici-
cieuse pour soumettre ce qui vient du ciel.

fol. 12v

1. 'dul skal⁵⁰⁷ thog⁵⁰⁸ yin pas / dkar⁵⁰⁹
sgong⁵¹⁰ shags pa'i sngags⁵¹¹ kyis⁵¹² brab⁵¹³
2. gshed po mi⁵¹⁴ zan rdul⁵¹⁵ du⁵¹⁶ rlog⁵¹⁷ /
gshed⁵¹⁸ po mi⁵¹⁹ zan gnam la
3. bda⁵²⁰ song cig⁵²¹ / song cig⁵²² song cig⁵²³
da⁵²⁴ song cig⁵²⁵ / bso bso ram ram rbad rbad
dza dza⁵²⁶
4. de nas 'gal ba thogs la⁵²⁷ / gshed⁵²⁸ po mi'
zan⁵²⁹ sa la song ba na / sa'i 'dul skal⁵³⁰
shing yin pas
5. shing⁵³¹ gi⁵³² 'gal⁵³³ ba 'tshang⁵³⁴ dgu
'dis⁵³⁵ / gshed⁵³⁶ po mi⁵³⁷ zan srog rtas⁵³⁸
gcod⁵³⁹ /

**Je vais vous bombarder avec le mantra
qui va vous fendre avec les pierres.**

**Je vous réduirai en poussière, ennemis
mangeurs d'hommes, allez-vous-en du ciel
ennemis mangeurs d'hommes, allez-vous-
en, allez-vous-en, maintenant allez-vous-
en.**

Ensuite saisissez les *galwa*.

**Si vous, les bourreaux mangeurs
d'hommes, partez dans la terre, la meil-
leure chose qui peut vous soumettre qui
vient de la terre est le bois.**

Avec ce total de neuf tisons, couper les

⁵⁰³ 1 Dz.

⁵⁰⁴ {mkhar gong thun rdo thogs la} Dz.

⁵⁰⁵ snams Dz.

⁵⁰⁶ gyis Dz.

⁵⁰⁷ 'dugs bskal Dz.

⁵⁰⁸ 'thogs Dz.

⁵⁰⁹ mkhar Dz.

⁵¹⁰ gongs Dz.

⁵¹¹ sngag Dz.

⁵¹² bkyis Dz.

⁵¹³ dbrab Dz.

⁵¹⁴ mi L.

⁵¹⁵ bsdul Dz.

⁵¹⁶ 'du Dz.

⁵¹⁷ slogs Dz.

⁵¹⁸ gshen Dz.

⁵¹⁹ mi L.

⁵²⁰ bdag Dz.

⁵²¹ 1 Dz. ; {song 1} L.

⁵²² 1 Dz.

⁵²³ songs 1 Dz.

⁵²⁴ bda' Dz.

⁵²⁵ 1 Dz.

⁵²⁶ bswo ram ram byad dza dza Dz.

⁵²⁷ {de nas 'gal ba thogs la} Dz.

⁵²⁸ gshen Dz.

⁵²⁹ {mi' zan} L.

⁵³⁰ bskal Dz.

veines de vie des *shepo* mangeurs
d'hommes.

fol. 13r

1. gshed po mi⁵⁴⁰ zan sa la⁵⁴¹ bda'⁵⁴² / song **Quittez la terre *shepo*. Allez-vous-en, allez-vous-en, maintenant allez-vous-en.**
2. ha la ha la dza dza rbad⁵⁴⁷ / de nas sa spar **Mantra. Puis, prenez une poignée de terre.**
thogs la⁵⁴⁸ / bsw⁵⁴⁹ gshed⁵⁵⁰ po mi'⁵⁵¹ zan **Si vous, les démons mangeurs d'hommes**
chu **allez dans l'eau, partez. La meilleure chose**
3. la song⁵⁵² ba na bda' song l⁵⁵³ / chu'i 'dul **qui peut vous soumettre qui vient de l'eau**
skal sa yin pas / sa⁵⁵⁴ spar⁵⁵⁵ **est la terre. Avec les neuf poignées de**
4. dgu yis⁵⁵⁶ gshed⁵⁵⁷ po rdul⁵⁵⁸ du⁵⁵⁹ rlog⁵⁶⁰ / **terre,**
de bas⁵⁶¹ gshed po chu la⁵⁶² bda' / song cig⁵⁶³ **je vais vous réduire en poussière, *shepo*.**
5. song cig⁵⁶⁴ song l⁵⁶⁵ da⁵⁶⁶ song cig⁵⁶⁷ / **Plutôt que cela, *shepo* quittez l'eau. Allez-**

⁵³¹ gshing Dz.

⁵³² {gi} Dz.

⁵³³ gal Dz.

⁵³⁴ 'tshangs Dz.

⁵³⁵ 'di Dz.

⁵³⁶ gshen Dz.

⁵³⁷ mi Dz. ; L.

⁵³⁸ tsa Dz.

⁵³⁹ bcos Dz. ; tshod L.

⁵⁴⁰ mi L.

⁵⁴¹ sa'na Dz.

⁵⁴² 'dal Dz.

⁵⁴³ l Dz.

⁵⁴⁴ l Dz.

⁵⁴⁵ bdang Dz.

⁵⁴⁶ l Dz.

⁵⁴⁷ bsw⁵⁴⁹ ha la ha la dza dza bda' Dz.

⁵⁴⁸ {de nas sa spar thogs la}

⁵⁴⁹ {bsw⁵⁴⁹} L.

⁵⁵⁰ gshen Dz.

⁵⁵¹ mi Dz. ; L.

⁵⁵² {song} Dz.

⁵⁵³ {bda' song l} L.

⁵⁵⁴ sa' Dz.

⁵⁵⁵ par 'di Dz.

⁵⁵⁶ dgu'i Dz.

⁵⁵⁷ shed Dz.

⁵⁵⁸ 'dul Dz.

⁵⁵⁹ 'du Dz.

⁵⁶⁰ rlogs Dz.

⁵⁶¹ bde' Dz.

⁵⁶² nas Dz.

⁵⁶³ l Dz.

kham kham dza dza rbad⁵⁶⁸ / de nas lcags
thogs la⁵⁶⁹ / bsw⁵⁷⁰ gshed⁵⁷¹ po mi⁵⁷²
6. zan shing la song ba na / shing gis [gi] 'dul
skal ({L}?) lcags yin te⁵⁷³ /

fol. 14v

1. lcags⁵⁷⁴ gyis slang nga'i⁵⁷⁵ nang du⁵⁷⁶ ni /
kor mo⁵⁷⁷ rde'u⁵⁷⁸ dgu⁵⁷⁹ dang blug⁵⁸⁰
2. bkrab⁵⁸¹ cing⁵⁸² bkrab cing⁵⁸³ bsigs pa'i⁵⁸⁴
tshe⁵⁸⁵ / gshed po'i bla
3. srog⁵⁸⁶ slag snangs⁵⁸⁷ par⁵⁸⁸ byed / de⁵⁸⁹
bas gshed po⁵⁹⁰ shing⁵⁹¹ la bda' / song cig
song cig da song cig⁵⁹²
4. hril hril dza dza rbad rbad⁵⁹³ / de nas chu

**vous-en, allez-vous-en, maintenant allez-
vous-en. Mantra. Puis, tenez le fer. Si
vous, les bourreaux mangeurs d'hommes,
allez dans la forêt, la meilleure chose qui
peut vous soumettre qui vient du bois est
le fer.**

**A l'intérieur de la poêle en fer, mettre
neuf cailloux.**

**Jeter et remuer. L'âme et la force de vie
des bourreaux sont terrifiées par le bruit.
Plutôt que cela, *shepo* quittez le bois. Al-
lez-vous-en, allez-vous-en, maintenant al-
lez-vous-en.**

⁵⁶⁴ 1 Dz.

⁵⁶⁵ {song 1} L.

⁵⁶⁶ bda' Dz.

⁵⁶⁷ 1 Dz.

⁵⁶⁸ kham kham dza dza bda Dz.

⁵⁶⁹ {de nas lcags thogs la} Dz.

⁵⁷⁰ {bsw} L.

⁵⁷¹ bshed Dz.

⁵⁷² mi L.

⁵⁷³ bted Dz.

⁵⁷⁴ lcagss Dz.

⁵⁷⁵ mnga'i Dz.

⁵⁷⁶ 'du Dz.

⁵⁷⁷ skor Dz.

⁵⁷⁸ bsde'u Dz.

⁵⁷⁹ bgu Dz.

⁵⁸⁰ slugss Dz.

⁵⁸¹ dkrab Dz.

⁵⁸² cigs Dz.

⁵⁸³ cig Dz.

⁵⁸⁴ gsigs pa'i Dz.

⁵⁸⁵ 'tshes Dz.

⁵⁸⁶ srogs Dz.

⁵⁸⁷ slag Dz. ; sngang L.

⁵⁸⁸ bar Dz.

⁵⁸⁹ bsde Dz.

⁵⁹⁰ gshe do Dz.

⁵⁹¹ gshing Dz.

⁵⁹² song 1 song (=) Dz.

thogs la⁵⁹⁴ / bswō⁵⁹⁵ gshed⁵⁹⁶ po mi⁵⁹⁷ zan
me⁵⁹⁸ la
5. song⁵⁹⁹ ba na / me'i⁶⁰⁰ 'dul skal⁶⁰¹ chu⁶⁰²
yin pas /

fol. 15r

1. chu⁶⁰³ la gshed po⁶⁰⁴ sang cing⁶⁰⁵ bskur⁶⁰⁶
/ gshed po dam nyams me⁶⁰⁷
2. la⁶⁰⁸ bda' / song cig song cig da song
cig⁶⁰⁹ / mang mang dza dza rbad rbad⁶¹⁰ / da
ni⁶¹¹
3. lam bstan⁶¹² pa 'di⁶¹³ skad do⁶¹⁴ / kye⁶¹⁵
gshed po mi⁶¹⁶ zan⁶¹⁷ tshur nyon⁶¹⁸ dang /
khyod 'di⁶¹⁹
4. nas shar⁶²⁰ kyis phyogs su song⁶²¹ / shar
phyogs⁶²² dung⁶²³ mkhar dkar⁶²⁴

Mantra. Puis, prendre l'eau. Si vous,
bourreaux mangeurs d'hommes, allez
dans le feu, la meilleure chose qui peut
soumettre le feu est l'eau.

**Agiter l'eau et la jeter. Quittez le feu,
shepo briseurs de serments. Allez-vous-en,
allez-vous-en, maintenant allez-vous-en.
Mantra.**

**Ensuite, de manière à montrer le chemin
[aux démons], réciter comme suit : « hey
écoutez par ici shepo mangeurs d'hommes.
Allez-vous-en d'ici vers l'est. A l'est, il y a
un palais de conque blanc, avec 100
hommes et femmes de conques, et ils di-**

⁵⁹³ hril hril dza dza bdad Dz.

⁵⁹⁴ {de nas chu thogs la} Dz.

⁵⁹⁵ {bswo} L.

⁵⁹⁶ gshen Dz.

⁵⁹⁷ mi L.

⁵⁹⁸ med Dz.

⁵⁹⁹ songs Dz.

⁶⁰⁰ med'i Dz.

⁶⁰¹ du kal Dz.

⁶⁰² chu' Dz.

⁶⁰³ chu' Dz.

⁶⁰⁴ gshed Dz.

⁶⁰⁵ cigs Dz.

⁶⁰⁶ gyur Dz.

⁶⁰⁷ med Dz.

⁶⁰⁸ nas Dz.

⁶⁰⁹ song 1 song 1 (=) Dz.

⁶¹⁰ mang mang dza dza bdad Dz.

⁶¹¹ de' nas Dz.

⁶¹² bston Dz.

⁶¹³ tis di Dz.

⁶¹⁴ ko dod Dz.

⁶¹⁵ kyis Dz.

⁶¹⁶ mi L.

⁶¹⁷ {zan} Dz.

⁶¹⁸ nyan Dz.

⁶¹⁹ khye dis Dz.

⁶²⁰ gshar Dz.

5. po nas / dung⁶²⁵ gis kyes pa bud⁶²⁶ med **sent : « *shepo* mangeurs d'hommes venez**
 brgya⁶²⁷ / gshed po mi⁶²⁸ zan **ici ». Ils l'appellent haut et fort,**
6. 'dir shogs⁶²⁹ zer / khyod 'bod⁶³⁰ dang⁶³¹ de
 ni⁶³² lhangs se lhang⁶³³ /
 fol. 16v
1. dung⁶³⁴ gis skyes⁶³⁵ ba bud⁶³⁶ med **ces 100 hommes et femmes de conques. Ils**
 brgya⁶³⁷ / gshed po mi⁶³⁸ zan 'dir shog zer⁶³⁹ **vous disent de venir ici.**
 / khyod 'bod **Ils vous attendent avec des tissus blancs,**
2. la⁶⁴⁰ g.yab dar⁶⁴¹ da ni⁶⁴² ling se ling⁶⁴³ / **flottant dans l'air. Plutôt que cela allez-**
 de bas⁶⁴⁴ shar gyis phyogs su song / gshed⁶⁴⁵ **vous-en de l'est.**
3. po mi⁶⁴⁶ zan g.yas su⁶⁴⁷ ma lta⁶⁴⁸ cig⁶⁴⁹ / **Les démons mangeurs d'hommes, ne re-**
 gshed 'dul khro⁶⁵⁰ bo 'gram⁶⁵¹ pa g.yas⁶⁵² **gardez pas vers la droite, les divinités**
4. nas rgyab / khyod gshed po⁶⁵³ g.yon du⁶⁵⁴ **courroucées qui subjuguent le *she* vont**

⁶²¹ songs Dz.

⁶²² phyogss Dz.

⁶²³ mdung Dz.

⁶²⁴ kar Dz.

⁶²⁵ 'dungs Dz.

⁶²⁶ bu Dz.

⁶²⁷ gya Dz.

⁶²⁸ mi L.

⁶²⁹ shogss Dz.

⁶³⁰ sde Dz.

⁶³¹ ba Dz.

⁶³² sdongs ni Dz.

⁶³³ lhang ses lhangs Dz.

⁶³⁴ 'dung Dz.

⁶³⁵ kyis Dz.

⁶³⁶ bu Dz.

⁶³⁷ rgya Dz.

⁶³⁸ mi L.

⁶³⁹ shed po mi' zan 'dir (=)

⁶⁴⁰ {'bod la} L.

⁶⁴¹ yan la Dz.

⁶⁴² des nid Dz.

⁶⁴³ ling ses ling Dz.

⁶⁴⁴ sde pa'i Dz.

⁶⁴⁵ gshen Dz.

⁶⁴⁶ mi L.

⁶⁴⁷ ye su Dz.

⁶⁴⁸ sda Dz.

⁶⁴⁹ cigss Dz.

⁶⁵⁰ 'khro' Dz.

⁶⁵¹ 'khrams Dz.

⁶⁵² g.yod Dz.

ma lta⁶⁵⁵ cig⁶⁵⁶ / gshed 'dul khro bos 'gram
 pa g.yon na rgyab⁶⁵⁷ /
 5. khyod⁶⁵⁸ kyis phyi⁶⁵⁹ mig⁶⁶⁰ ma lta cig⁶⁶¹ /
 gshed 'dul pho nyas⁶⁶² ltag pi'⁶⁶³ rgyab⁶⁶⁴

vous gifler sur la joue droite.

**Les démons mangeurs d'hommes, ne re-
 gardez pas vers la gauche, les divinités
 courroucées qui subjuguent le *she* vont
 vous gifler sur la joue gauche.**

**Ne regardez pas derrière, le messenger qui
 subjugué le *she* va vous frapper sur
 l'arrière de la tête.**

fol. 17r

1. nas rgyag⁶⁶⁵ / de bas⁶⁶⁶ la⁶⁶⁷ ur⁶⁶⁸ da⁶⁶⁹
 song cig⁶⁷⁰ / kye⁶⁷¹ gshed po⁶⁷² mi'⁶⁷³
 2. zan⁶⁷⁴ tshur⁶⁷⁵ nyon⁶⁷⁶ dang / khyod 'di
 nas⁶⁷⁷ byang⁶⁷⁸ gis phyogs su song / byang⁶⁷⁹
 phyogs⁶⁸⁰ g.yu⁶⁸¹ mkhar⁶⁸²

Plutôt que cela, partez vite.

**Ecoutez par ici *shepo* mangeurs
 d'hommes. D'ici, allez vers le nord. Au
 nord, à l'intérieur du palais bleu en tur-
 quoise, il y a 100 hommes et femmes de**

⁶⁵³ {gshed po} Dz.

⁶⁵⁴ 'du Dz.

⁶⁵⁵ rta Dz.

⁶⁵⁶ bcigs Dz.

⁶⁵⁷ gshed 'dul 'khrobo (=/) Dz.

⁶⁵⁸ 'khyod Dz.

⁶⁵⁹ phyis Dz.

⁶⁶⁰ migs Dz.

⁶⁶¹ bcigs Dz. ; 1 L.

⁶⁶² pho nya Dz.

⁶⁶³ stag pi' Dz.

⁶⁶⁴ gyad Dz.

⁶⁶⁵ bgyags Dz.

⁶⁶⁶ sde nas Dz.

⁶⁶⁷ bla Dz.

⁶⁶⁸ dbur Dz.

⁶⁶⁹ sda Dz.

⁶⁷⁰ 1 Dz.

⁶⁷¹ kyed Dz.

⁶⁷² shed Dz.

⁶⁷³ mi L.

⁶⁷⁴ 'zan Dz.

⁶⁷⁵ dtshur Dz.

⁶⁷⁶ nyan Dz.

⁶⁷⁷ ni Dz.

⁶⁷⁸ 'byang Dz.

⁶⁷⁹ 'byang Dz.

⁶⁸⁰ phyog Dz.

⁶⁸¹ g.yung Dz.

⁶⁸² khar Dz.

3. sngon po'i⁶⁸³ nang shed na⁶⁸⁴/ g.yu'i skyes
pa bu⁶⁸⁵ med brgya⁶⁸⁶ / gshed po mi'⁶⁸⁷ zan
'dir

4. shog⁶⁸⁸ zer / khyod la 'bod⁶⁸⁹ dang de ni⁶⁹⁰
lhang se lhang⁶⁹¹ / gyu'i skyes pa⁶⁹² bud med
brgya⁶⁹³ / gshed po⁶⁹⁴ mi'⁶⁹⁵

5. zan 'dir shog zer⁶⁹⁶ / khyod la g.yab dar⁶⁹⁷
de⁶⁹⁸ ni ling se ling⁶⁹⁹ / de bas⁷⁰⁰ byang gis

fol. 18v

1. phyogs⁷⁰¹ su song / gshed po mi'⁷⁰² zan
g.yas⁷⁰³ su ma lta⁷⁰⁴ cig⁷⁰⁵ / gshed 'dul

2. khro bos⁷⁰⁶ 'gram⁷⁰⁷ pa g.yas⁷⁰⁸ na⁷⁰⁹
rgyag⁷¹⁰ / gshed po mi zan⁷¹¹ g.yon du⁷¹² ma
lta cig

turquoise qui vous attendent et disent :
« *shepo* mangeurs d'hommes venez ici ».

Ils vous appellent haut et fort, ces 100
hommes et femmes de turquoise et vous
disent : « venez ici *shepo* mangeurs
d'hommes ».

Ils vous attendent avec des tissus blancs,
flottant dans l'air. Plutôt que de rester là,
quittez le nord.

Les démons mangeurs d'hommes, ne re-
gardez pas vers la droite,
les divinités courroucées qui subjuguent le
***she* vont vous gifler sur la joue droite. Les**
démons mangeurs d'hommes, ne regardez

⁶⁸³ sngon pi' Dz.

⁶⁸⁴ {nang} shed {na} Dz.

⁶⁸⁵ 'bu Dz.

⁶⁸⁶ bgya Dz.

⁶⁸⁷ mi Dz.

⁶⁸⁸ gshogss Dz.

⁶⁸⁹ gsdong Dz.

⁶⁹⁰ nyis Dz.

⁶⁹¹ lhang seb lhang Dz.

⁶⁹² ba Dz.

⁶⁹³ {bud med brgya} Dz.

⁶⁹⁴ gshed po Dz.

⁶⁹⁵ mi L.

⁶⁹⁶ mi' zan 'dir (=) Dz.

⁶⁹⁷ g.yubu 'dar Dz.

⁶⁹⁸ sde Dz.

⁶⁹⁹ ling ses ling Dz.

⁷⁰⁰ sde bos Dz.

⁷⁰¹ 'phyogs Dz. ; phyog L.

⁷⁰² mi L.

⁷⁰³ g.yu Dz.

⁷⁰⁴ tang Dz.

⁷⁰⁵ cigs Dz.

⁷⁰⁶ 'khro' pa'i Dz.

⁷⁰⁷ 'khrams Dz.

⁷⁰⁸ yas Dz.

⁷⁰⁹ nas Dz.

⁷¹⁰ bgyags Dz.

⁷¹¹ gshed po mi Dz. ; gshed po L.

gshed 'dul khro bos 'gram pa gyon na rgyag /
 gshed po phyi mig ma lta cig / gshed 'dul
 pho nyas ltag pa'i rgyab nas rgyag / de bas la
 'ur da song cig / kye gshed po mi zan tshur
 nyon dang / khyod 'di nas nub kyi phyogs su
 song / nub phogs zangs mkhar dmar po'i
 nang shed na / zangs kyi skes pa bud med
 brgya / gshed po mi zan 'dir shog zer / khyod
 la 'bod de ni lhang se lhang / zangs kyi
 skyes pa bud med brgya / gshed po mi zan
 'di shog zer / khyod la g.yab dar de ni lings
 se ling⁷¹³

fol. 20v

1. gshed⁷¹⁴ po g.yas su
2. ma lta cig⁷¹⁵ / gshed 'dul⁷¹⁶ khro bos
 'gram⁷¹⁷ pa g.yas⁷¹⁸ na rgyag⁷¹⁹ / gshed po⁷²⁰
 g.yon du⁷²¹

**pas vers la gauche, les divinités courrou-
 cées qui subjuguent le *she* vont vous gifler
 sur la joue gauche. Ne regardez pas der-
 rière, le messager qui subjugué le *she* va
 vous frapper sur l'arrière de la tête. Plutôt
 que cela partez vite.**

**Ecoutez par ici *shepo* mangeurs
 d'hommes. D'ici, allez vers l'ouest. A
 l'ouest, à l'intérieur du palais en cuivre, il
 y a 100 hommes et femmes de cuivre qui
 vous attendent et disent : « *shepo* man-
 geurs d'hommes venez ici ». Ils vous ap-
 pellent haut et fort, ces 100 hommes et
 femmes de cuivre et vous disent : « venez
 ici *shepo* mangeurs d'hommes ». Ils vous
 attendent avec des tissus blancs, flottant
 dans l'air.**

**Les démons mangeurs d'hommes, ne re-
 gardez pas vers la droite, les divinités
 courroucées qui subjuguent le *she* vont
 vous gifler sur la joue droite. Les démons
 mangeurs d'hommes, ne regardez pas vers**

⁷¹² 'du Dz.

⁷¹³ {gshed 'dul khro bos 'gram pa gyon na rgyag / gshed po phyi mig ma lta cig / gshed 'dul pho nyas ltag pa'i rgyab nas rgyag / de bas la 'ur da song cig / kye gshed po mi zan tshur nyon dang / khyod 'di nas nub kyi phyogs su song / nub phogs zangs mkhar dmar po'i nang shed na / zangs kyi skes pa bud med brgya / gshed po mi zan 'dir shog zer / khyod la 'bod de ni lhang se lhang / zangs kyi skyes pa bud med brgya / gshed po mi zan 'di shog zer / khyod la g.yab dar de ni lings se ling} ; fol. 18v, 19r, 20v : lus la mi' spags g.yang gzhi dgon / mgo' la go'phrang 'pa 'i bas bgyan / g.yas pa gsha' dgri mar po thogss gyons pas khrams shing nag po thogss / bzhag [zhags] pa nag po sbrul la dgon / gzas su su mi'i sha la za' / dkom 'du mi yi khrags la thung spun zla'gyad ni phyogss tshams skun 'du ston / 'de nas dang po gdon kyis sna yang 'dren / bar 'du nad kyis tshang yang bca' / tha ma prog bcod sbung [dbugs] len byed / da ltar lus dang grib bzhin 'grogs [sgrogs] / mtho ris (haut statut) mi' gstong ngan song phul / dged ba'i zas dang gos snams 'phrogss (qq va voler) / tha ma gos l po'i mi' la 'dud 'du 'bebs mda' lta yon bdags 'di la bdud 'du ma byed bcigs Dz.

⁷¹⁴ gshen Dz.

⁷¹⁵ bzhig Dz.

⁷¹⁶ 'dral Dz.

⁷¹⁷ 'grams Dz.

⁷¹⁸ yas Dz.

3. ma lta cig⁷²² / gshed 'dul khro bos 'gram⁷²³ **la gauche,**
 pa g.yon du rgyag⁷²⁴ / gshed po⁷²⁵ phyi **les divinités courroucées qui subjuguent le**
 mig⁷²⁶ **she vont vous gifler sur la joue gauche. Ne**
4. ma lta cig⁷²⁷ / gshed 'dul pho nyas⁷²⁸ ltag **regardez pas derrière,**
 pa'i⁷²⁹ rgyab⁷³⁰ nas rgyag⁷³¹ / de bas la **le messager qui subjugué le she va vous**
5. 'ur da⁷³² song⁷³³ cig / dkye⁷³⁴ gshed⁷³⁵ po **frapper sur l'arrière de la tête. Plutôt que**
 mi⁷³⁶ zan tshur nyon dang⁷³⁷ / **cela partez vite.**
Ecoutez par ici shed po mangeurs
d'hommes.

fol. 21r

1. khyod 'di⁷³⁸ nas lho'i phyogs su song / lho **D'ici, allez vers le sud. Au sud, à**
 phyogs⁷³⁹ lcags⁷⁴⁰ mkhar nag **l'intérieur du palais noir en fer, il y a 100**
2. po'i nang / lcags kyi⁷⁴¹ skyes pa⁷⁴² bcagss **hommes et femmes de fer qui vous atten-**
 kyis bud med brgya⁷⁴³ / gshed po mi⁷⁴⁴ zan **dent et disent : « shepo mangeurs**
 'dir **d'hommes venez ici ». Ils vous appellent**
3. shog⁷⁴⁵ zer / khyod la 'bod dang de⁷⁴⁶ ni **haut et fort. Ces 100 hommes et femmes de**
 lhangs se lhang⁷⁴⁷ / lcags kyi skyes pa bud **fer vous disent : « shepo mangeurs**

⁷¹⁹ gyab Dz.

⁷²⁰ khyod Dz.

⁷²¹ su Dz.

⁷²² bcigs Dz.

⁷²³ 'grams Dz.

⁷²⁴ gshed 'dul khro bos 'gram⁷²⁴ pa (=/) Dz.

⁷²⁵ gshe no Dz.

⁷²⁶ physis migs Dz.

⁷²⁷ bcigs Dz.

⁷²⁸ pho nya Dz.

⁷²⁹ stag pa'i Dz.

⁷³⁰ gyab Dz.

⁷³¹ bgyags Dz.

⁷³² bda' Dz.

⁷³³ yong Dz.

⁷³⁴ kyes Dz.

⁷³⁵ gshen Dz.

⁷³⁶ mi L.

⁷³⁷ bcigs Dz.

⁷³⁸ 'de Dz.

⁷³⁹ lhogs Dz.

⁷⁴⁰ lcagss Dz.

⁷⁴¹ {lcags kyi} Dz.

⁷⁴² skyes pa bcagss kyis Dz.

⁷⁴³ bgyad Dz.

⁷⁴⁴ mi L.

med brgya / gshed po mi⁷⁴⁸ zan 'dir shog
zer⁷⁴⁹ / khyod la g.yab

4. dar⁷⁵⁰ de ni lings se ling⁷⁵¹ / gshed po⁷⁵²
g.yas su ma lta cig⁷⁵³ (x) / gshed⁷⁵⁴ 'dul khro
bos⁷⁵⁵

5. 'gram⁷⁵⁶ pa g.yas su⁷⁵⁷ rgyag⁷⁵⁸ / khyod⁷⁵⁹
g.yon du⁷⁶⁰ ma lta cig⁷⁶¹ / gshed 'dul khro
bos 'gram pa g.yon du rgyag⁷⁶² /

fol. 22v

1. khyod⁷⁶³ phyi⁷⁶⁴ mig ma lta cig⁷⁶⁵ / gshed
'dul pho nyas⁷⁶⁶ lttag pa'i rgyab⁷⁶⁷ nas
rgyag⁷⁶⁸ /

2. song⁷⁶⁹ cig⁷⁷⁰ song cig⁷⁷¹ da⁷⁷² song cig⁷⁷³
/ pho sri⁷⁷⁴ ral chen da⁷⁷⁵ song cig⁷⁷⁶ / mo
sri⁷⁷⁷

**d'hommes venez ici ». Ils vous attendent
avec des tissus blancs, flottant dans l'air.**

**Les démons mangeurs d'hommes, ne re-
gardez pas vers la droite, les divinités
courroucées qui subjuguent le *she* vont
vous gifler sur la joue droite.**

**Les démons mangeurs d'hommes, ne re-
gardez pas vers la gauche, les divinités
courroucées qui subjuguent le *she* vont
vous gifler sur la joue gauche.**

**Ne regardez pas derrière, le messenger qui
subjugue le *she* va vous frapper sur
l'arrière de la tête. Allez-vous-en, allez-
vous-en, maintenant allez-vous-en. Vam-
pire mâle avec des tresses, maintenant va-
t'en. Vampire femelle avec un (?), mainte-**

⁷⁴⁵ gshogss Dz.

⁷⁴⁶ bde' Dz.

⁷⁴⁷ lhang se lhang Dz.

⁷⁴⁸ mi L. ; {mi'} Dz.

⁷⁴⁹ {lcags kyi skyes pa bud med brgya / gshed po mi zan 'dir shog zer} Dz.

⁷⁵⁰ 'dar Dz.

⁷⁵¹ ling se ling Dz.

⁷⁵² gshed no Dz.

⁷⁵³ {cig} ; x (=) Dz.

⁷⁵⁴ shed Dz.

⁷⁵⁵ 'khro bos Dz.

⁷⁵⁶ 'grams Dz.

⁷⁵⁷ na Dz.

⁷⁵⁸ 'gyab Dz.

⁷⁵⁹ khyod kyi L.

⁷⁶⁰ 'du Dz.

⁷⁶¹ x (=) Dz.

⁷⁶² gshed 'dul khro bos x (=) Dz.

⁷⁶³ 'khyod Dz. ; khyod kyi L.

⁷⁶⁴ phis Dz.

⁷⁶⁵ x (=) Dz.

⁷⁶⁶ pho nya Dz.

⁷⁶⁷ gyab Dz.

⁷⁶⁸ bgyabs Dz.

⁷⁶⁹ bsong Dz.

⁷⁷⁰ 1 Dz.

3. bzhug (?)⁷⁷⁸ phud⁷⁷⁹da⁷⁸⁰ song⁷⁸¹ cig⁷⁸² /
 chung sri⁷⁸³ bu rkun⁷⁸⁴ da⁷⁸⁵ song⁷⁸⁶ cig⁷⁸⁷ /
 pho sri gnod byad da song cig⁷⁸⁸ /
 4. gshin⁷⁸⁹ 'dre⁷⁹⁰ gshed 'khyams da⁷⁹¹
 song⁷⁹² cig⁷⁹³ / bzlog⁷⁹⁴ bsgyur⁷⁹⁵ drag po'i⁷⁹⁶
 5. las⁷⁹⁷ mdzod⁷⁹⁸ cig⁷⁹⁹ / ma 'da' bcol pa'i
 phryin las mdzod / ces pa gshed bdag gshed
 mdos rdzogs so / 'di la gshed bsrung 'khor lo
 rgyas pa zhig yod kyang zur du bton pas
 snang / bsrung ba med pa bdzangs gyur na /
 myur du ltog pas bsrung ba shin tu gal
 che'o⁸⁰⁰ / bswō om nom gu ru bde dab ra
 khya sha tsa khu⁸⁰¹ / ra tsas

**nant va-t'en. Vampire des enfants qui vole
 nos enfants, maintenant va-t'en. Vampire
 des hommes, qui cause du mal, maintenant
 va-t'en. Fantôme des morts, démon errant,
 maintenant va-t'en. Il faut effectuer un
 rituel de répulsion pour eux.**
**S'ils ne partent pas, effectuer les actions
 rituelles qui vous ont été confiées. Le
 shedok et le dö sont terminés.**
**Même s'il y a une extension du rituel, un
 rituel pour faire des amulettes protectives
 contre les she, cela semble être en d'autres
 endroits.**

⁷⁷¹ 1 Dz.

⁷⁷² mda' Dz.

⁷⁷³ 1 Dz.

⁷⁷⁴ pho bsrid Dz.

⁷⁷⁵ da' Dz.

⁷⁷⁶ bcig Dz.

⁷⁷⁷ srid Dz.

⁷⁷⁸ bzhul Dz.

⁷⁷⁹ bud Dz.

⁷⁸⁰ da' Dz.

⁷⁸¹ songs Dz.

⁷⁸² bcig Dz.

⁷⁸³ srid Dz.

⁷⁸⁴ skun Dz.

⁷⁸⁵ mda' Dz.

⁷⁸⁶ songs Dz.

⁷⁸⁷ bcigss Dz.

⁷⁸⁸ {pho rsi gnod byad da song cig} Dz.

⁷⁸⁹ gshed L.

⁷⁹⁰ 'dres Dz.

⁷⁹¹ mda' Dz.

⁷⁹² songs Dz.

⁷⁹³ bcigs Dz.

⁷⁹⁴ bzlogs Dz.

⁷⁹⁵ gyur Dz.

⁷⁹⁶ drag po Dz.

⁷⁹⁷ las la Dz.

⁷⁹⁸ mjed Dz.

⁷⁹⁹ bcigs Dz.

⁸⁰⁰ {ma 'da' bcol pa'i phyin las mdzod / ces pa gshed bdag gshed mdos rdzogs so / 'di la gshed bsrung 'khor lo rgyas pa zhig yod kyang zur du bton pas snang / bsrung ba med pa bdzangs gyur na / myur du ltog pas bsrung ba shin tu gal che'o} Dz.

⁸⁰¹ {bswo om nom gu ru bde dab ra khya sha tsa khu} L.

Si vous effectuez ce rituel sans les amulettes de protection, il est extrêmement important de les faire rapidement.

Mantra.

fol. 23r

1. snying rtsa⁸⁰² khugs⁸⁰³ / rang rang gis dur mtshed⁸⁰⁴ la song 1⁸⁰⁵ / swo om ma ra ya tum pha (x)⁸⁰⁶
2. da ni⁸⁰⁷ dang po mdzad pa⁸⁰⁸ / ston pa gshen rab mi bos⁸⁰⁹ mdzad⁸¹⁰ / mdzad⁸¹¹ pa'i gnas ni gsa mkhar
3. sham po lha rtse⁸¹² ru mdzad⁸¹³ / mdzad⁸¹⁴ pa'i don⁸¹⁵ ni mi rabs⁸¹⁶ bco gsum⁸¹⁷ kyis 'gro ba⁸¹⁸ sems can gyis don du mdzad^{819/820}

Ramenez-le par sa veine du cœur. Retourne dans ton cimetière. Mantra.

La première fois que ce rituel a été effectué, ce fut par Tönpa Shenrab. Le lieu où il a été effectué, ce fut dans la citadelle divine à Shampo lhatse à Olmolungring.

Ce rituel doit être effectué pour le bénéfice des êtres humains au cours de 13 générations.

⁸⁰² tsa Dz.

⁸⁰³ {ra tsas snying rtsa khugs} L.

⁸⁰⁴ 'dur tsa Dz.

⁸⁰⁵ {rang rang gis dur mtshed [tsa] la song 1} L.

⁸⁰⁶ {swom ma ra ya tum pha (x)} L.

⁸⁰⁷ bde' ni Dz. ; {da ni} L.

⁸⁰⁸ mjed pa mo ni Dz.

⁸⁰⁹ bsten pa shen rab kyis Dz.

⁸¹⁰ mjed Dz.

⁸¹¹ mjed Dz.

⁸¹² shams po lta dtse Dz.

⁸¹³ jed Dz.

⁸¹⁴ mjed Dz.

⁸¹⁵ mdon Dz.

⁸¹⁶ rma rabs L.

⁸¹⁷ bcho sum Dz. ; chad gsum L.

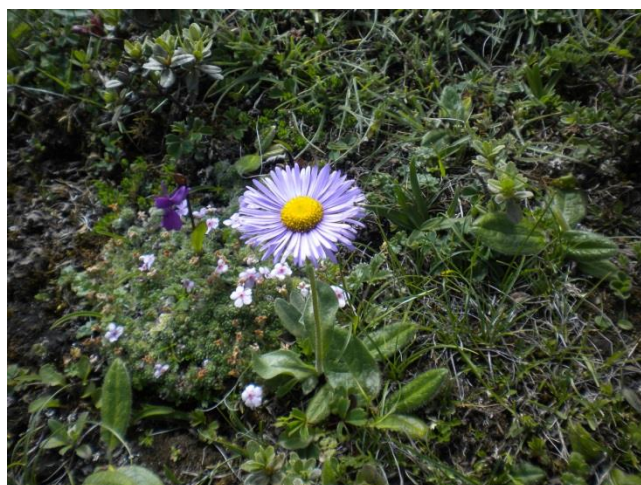
⁸¹⁸ gro Dz.

⁸¹⁹ du dzed pa glang lo yin Dz.

⁸²⁰ Fins de textes : 'di nang nas byung khung dang / skyon yon tan zhib na gsal bzhin yod do / ston pa'i zhal nas gsungs pa lags so L.

'di'i bshad gsung song yod kyang zur lum zhi gis zur dugs ston nas / zhi mon lam stan zed glang lo la drang srong shen rab yung ka' dabs cod ste bzhangs ba yin no kyigs ges gzied Dz.

Annexe 2. Plantes médicinales du Bas-Mustang (3 500-3 800 mètres d'altitude)



/lugmig/
Tib. lug mig
Latin. *Aster megalanthus*⁸²¹



/chutsa/
Tib. chu rtsa
Latin. *Rheum spiciforme*

⁸²¹ *Lug mig* désigne généralement des asters d'espèces variées mais aussi d'autres astéracées comme des érigéron (Mercan, communication personnelle).



/ranye/
 Tib. ra mnye
 Latin. *Polygonatum cirrifolium*



/lagang/
 Tib. gla sgang
 Latin. *Polygonum bistorta*



/lugru mugpo/
Tib. lug ru smug po
Latin. *Pedicularis siphonantha*



/bhampo mori/
 Tib. 'bham po mo ri
 Latin. *Heracleum millefolium* (femelle)



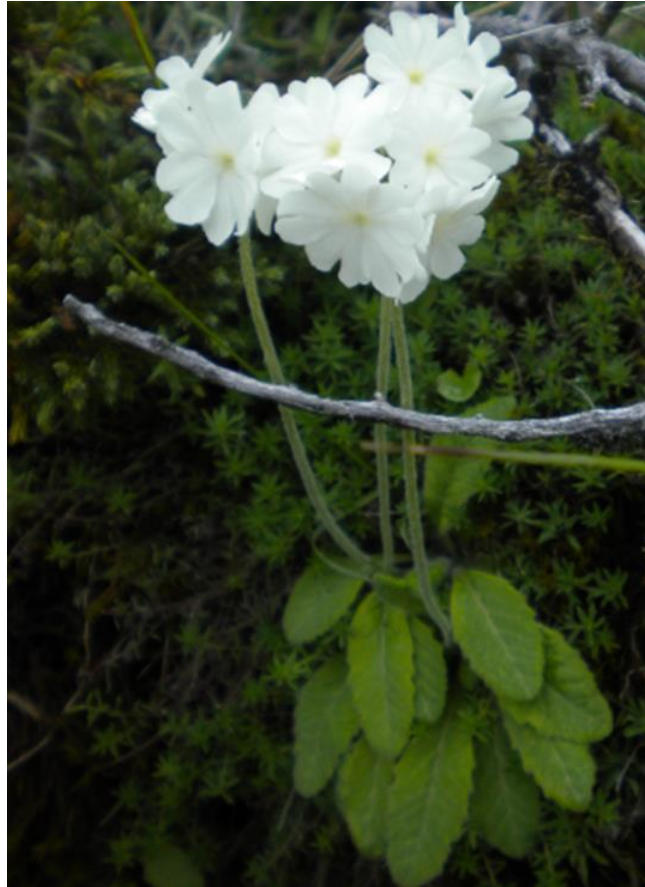
/shangdril ngönpo/
 Tib. shang dril sngon po
 Latin. *Primula atrodentata*



/chang tsher/
 Tib. *spyang tsher*
 Latin. *Carduus* ou *Cirsium*



/tsher ngön/
 Tib. *tsher sgnon*
 Latin. *Meconopsis horridula* ou *Meconopsis acuelata* ou *Meconopsis paniculata*



/shangdril karmo/
Tib. *shang dril dkar po*
Latin. *Primula*



/bashaka/
Tib. *ba sha ka*
Latin. *Corydalis*



*/rekön/
Tib. re skon
Latin. Corydalis hendersonii*



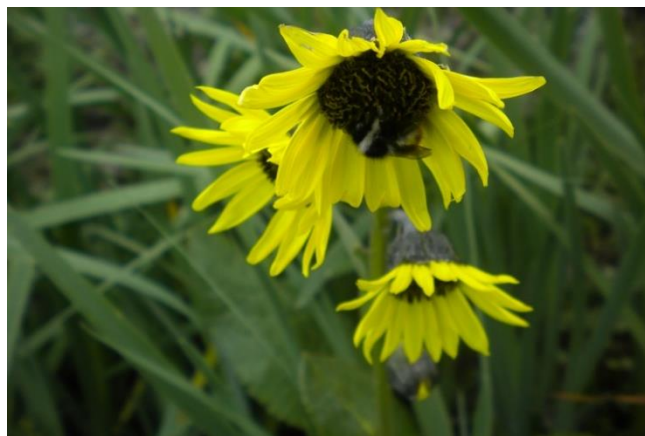
*/khurmang/
Tib. khur mang
Latin. Taraxacum*



*/yumode'u chin/
Tib. yu mo mde'u 'byin
Latin. Paraquilegia microphylla*



/che tsha/
 Tib. *lce tsha*
 Latin. *Ranunculus tanguticus*



/risho/
 Tib. *ri sho*
 Latin. *Ligularia*



/tsatri bamokha/
 Tib. *rtswa mkhris ba mo kha*
 Latin. *Saussurea gossypiphora*



/lugru serpo/ ou /lugru marpo/
 Tib. *lug ru ser po ou lug ru dmar po*
 Latin. *Pedicularis longiflora*



/somaradza/
 Tib. so ma ra dza
 Latin. *Cannabis sativa*



/sewa/
 Tib. se ba
 Latin. *Rosa macrophylla*