

LES *LHA SRIN SDE BRGYAD* ET LE PROBLEME DE LEUR CATEGORISATION  
UNE INTERPRETATION

par Brigitte Steinmann

*Position du problème : le cadre épistémologique*

**L**e champ d'apparition des classes de dieux appelés *lha srin sde brgyad*, est très large en Himalaya. On peut le constater à travers récits, analyses, mythes et histoires : il recouvre en fait le domaine entier de la religion. Soit que, sous la forme de ces êtres surnaturels catégorisés ensemble, l'on ait à faire à des catégorisations<sup>1</sup> réelles de la pratique sociale, de véritables structures sociales inconscientes et rendues manifestes dans les rituels, par exemple sous la forme de la fabrication de diverses effigies de dieux et de démons (figures de fil - *nam mkha'*) destinées à indiquer la présence réelle de ces entités divines ou démoniaques dans le champ de la pratique sociale; soit que l'on ait à faire à de simples dispositifs permettant de matérialiser les relations entre hommes et dieux en termes d'échanges, de procédures de rançonnement et d'exorcismes auprès de démons (*bdud, ma mo, rgyal po*), mais là également, rendus visibles pour la circonstance (voire même devenus les " termes de l'échange "); soit qu'enfin, l'on ait simplement à faire à des classifications ou à des taxinomies, comparables à celles des sciences naturelles, pour parler de l'environnement ; dans tous les cas, une première question se pose : ces catégories ou classes appelées *lha srin sde brgyad* entraînent-elles ou non une façon de se comporter et de penser ?

Nous allons d'abord discuter du mode même d'intelligibilité du réel que le recours à ces êtres surnaturels suppose, aussi bien dans la vie quotidienne des Tamang bouddhistes que dans la vie religieuse, avant d'examiner les diverses modalités de leurs manifestations, de leurs actions et de leurs désignations. En quoi peut-on donc parler de catégories au sujet des *lha srin sde brgyad* ?

Si l'on se réfère à la théorie pure des catégories de type aristotélien ou kantien<sup>2</sup>, on peut bien évidemment distinguer, au sujet des *lha srin*, le souci qu'auraient eu les docteurs du bouddhisme de décrire à partir de listes d'êtres surnaturels, certaines modalités d'être, des quantités, des qualités, des relations. Les *lha srin* ne seraient pas ce qu'ils sont de manière catégorique, mais de manière " hypothétique ". On aurait à faire non pas à de véritables concepts, mais à des cadres vides, des " règles d'opérations " suggérées par ces listes d'êtres conditionnés, et conditionnant à leur tour des procédures rituelles correctes. Le mode d'action rituel dépendrait donc directement de la " forme " de l'existant en question, au sujet duquel on voit définies dans les ouvrages *rnyingmapa* la couleur que doivent avoir les fils

<sup>1</sup> Ici, " catégorie " aurait le sens de " structure inconsciente de l'esprit ", dans le sens que Claude Lévi-Strauss a défini pour l'anthropologie symbolique : " les structures de l'esprit ne sont pas conscientes " ; sur le problème des catégories et de l'inconscient chez C. Lévi-Strauss, voir Marcel Hénaff (1991 : 135-167).

<sup>2</sup> Voir Michel Bourdeau (1994 : 77-104), pour une mise au point de la notion classique de catégorie d'Aristote à Kant. *Va.* Emmanuel Kant (1971 : 86-92).

pour le fabriquer, et la nature du support (bois ou céréales) qui lui est destiné. On comprendrait ainsi pourquoi, pour " s'attaquer ", par exemple, aux entités femelles appelées *ma mo* dans les Tantras, et considérées comme " émanées " de la " Ma mo racine ", il faudrait d'abord détruire cette dernière<sup>3</sup>. Mais si ces modalités d'actions rituelles sont claires pour les officiants bouddhistes et dans les textes, elles ne nous permettent pas de répondre à la question de savoir pourquoi toutes les populations interrogées, au Ladakh, au Népal, au Zanskar et au Bhoutan, ne savaient pas " identifier " ou " reconnaître " les *lha srin sde brgyad*. Une première conséquence de cette constatation, qui fut faite dans tous les lieux d'enquête, pourrait être que les opérations de connaissance tournant autour de la question des dieux et démons ne consistent pas dans le traitement d'un matériau qui serait donné aux sens. Il n'y a pas de " matière à existence " à extraire des couches de commentaires sur les *lha srin sde brgyad*, que ce soit en tant que catégories, classes ou notions. En revanche, les énoncés qui permettent de s'adresser à ces dieux et démons, globalement ou individuellement, indiqueraient plutôt des dispositions des personnes et des célébrants ; il s'agirait de qualités sensibles, de supports instrumentalisés pour se livrer à des exercices propres à créer une attention correcte et une bonne forme du monde, nécessaire pour l'exécution des diverses phases du rite. Ainsi, on ne s'adresserait aux *klu*, habitants surnaturels des lieux humides, que dans telle et telle disposition intérieure : la certitude, par exemple, affichée devant les autres et devant soi, que l'on n'a pas souillé leurs habitats ; ou encore une bonne hygiène corporelle ; à ceux des *lha srin* qui sont les " Gardiens des Orient ", on parlerait dans telle et telle autre disposition. A travers de telles " dispositions correctes ", ou encore intentions, si je donne des boyaux de chèvre en rançon aux *ma mo*, je deviens sûr de guérir de mes maux ; si je donne du lait aux *klu*, je guérirai de mes ulcères. Si l'on considère les listes complètes de *lha srin*, on se trouve alors devant une " table ordonnée des éléments ", donnant d'un seul coup d'œil des indications sur les ingrédients évaluatifs de la pratique, et permettant en quelque sorte de remettre le monde en ordre. Il s'agirait d'une sorte de table chimique des éléments de l'humeur sociale, une véritable évaluation de la pratique, étant entendu que le caractère évaluatif est compris dans le sens même des termes. Les *klu*, " gardiens des lieux humides et sombres ", ont naturellement une action sur les humeurs liquides du corps et sont redoutables en fonction de leur caractère froid et visqueux. Les *bcan*, " occupants des espaces physiques solides et minéraux ", des limites naturelles de l'espace (bois, montagnes), ont une action sur tout ce qui a rapport aux problèmes humains de l'espace (guerre, capture, marquage du territoire). Il serait ainsi possible de montrer que chacune de ces références renvoie très immédiatement à la réification d'un problème humain et social,

<sup>3</sup> Exemple pris en séminaire par Anne Marie Blondeau, pour développer l'idée de la forme des actions rituelles dans le Tantra du *rNying ma'i rgyud bum*.

Je ne prétends pas ouvrir ici le dossier riche et controversé du problème de la traduction des concepts d'une culture dans une autre, et comparer le dossier des *lha srin* à celui de l'angéologie des pères de l'Eglise. Je m'interroge simplement sur le caractère approprié de la notion de " catégorie " qui nous était venue assez spontanément à l'esprit, pour définir des listes d'entités qui, par ailleurs, n'apparaissent pas non plus comme véritablement bouddhiques aux yeux des docteurs tibétains.

sous le couvert d'une formulation adaptée à l'imagination et à la fantaisie d'un côté, à la rigueur catégorique des théologiens, de l'autre.

Mais si l'on admet que dans la pratique ordinaire, le traitement social s'effectue à partir d'une compréhension symbolique du monde, on passe alors *de facto* de la logique ou du tableau chimique des éléments, pour entrer dans le monde des intentions<sup>4</sup>. Ratisser un jardin pour enlever les feuilles mortes, offrir de l'encens aux *bcan*, peut signifier simultanément qu'on met de l'ordre dans l'espace, qu'on se livre à un exercice de méditation, ou encore que l'on veut enfumer son voisin en faisant brûler du combustible. On pouvait aisément remarquer, dans le village tamang, qu'il existait une sorte de compétition entre les maîtres de maison, au moment des offrandes aux *klu* et aux *bcan* dans les jardins : le soin mis à offrir des coupelles de lait et des lampes à huile était, d'une certaine façon, destiné autant à nourrir les divinités souterraines hantant l'espace domestique, qu'à montrer au voisin que l'on entretenait les meilleurs rapports avec ces divinités. C'était aussi une manière de se disculper d'accusations éventuelles de mauvais sorts ou d'envie, attribuées invariablement à ceux qui n'accomplissaient pas régulièrement les offices de cette sorte. L'efficacité de telles actions est définie au conditionnel : si l'on "croit" aux *klu* et aux vertus de leur nourrissement, c'est de manière d'abord hypothétique :

" A vous tous qui hantez ces lieux, je donne telle et telle nourriture. Si j'ai oublié quelqu'un, je lui fais mes excuses par avance ".

Et l'on nomme, en fait, le plus grand nombre possible d'habitants pour n'oublier personne. Si j'en oubliais un seul, il aurait autant de chances de venir m'attaquer que de s'en prendre aussi à mon voisin. Les *klu* apparaîtraient comme les éléments clés d'un protocole élémentaire de la civilité entre jardiniers.

De telles réflexions peuvent paraître triviales pour un sociologue ; néanmoins, l'exercice ethnologique qui a commencé largement dans les sociétés exotiques a accru considérablement les chances de tomber dans toutes sortes de réifications concernant la solidité des croyances attribuées aux autres<sup>5</sup>. Les *lha srin sde brgyad* n'agissent, dans le cadre du discours qui leur est adressé, qu'en tant que "groupe" de huit ou plus, sortes d'êtres. L'absence d'un seul de ces êtres pourrait affecter le groupe entier, de la même manière que si le maître de maison oubliait d'en nommer un seul, le sacrifice n'aboutirait pas. De tels catalogues sont donc bien conditionnels et déterminants, en ce qui concerne les activités humaines et les croyances qui les sous-tendent.

Si l'on prend à présent d'autres exemples de taxinomies, telles que celles des esprits en Chine, on peut constater qu'on a à faire là beaucoup plus à des systèmes de classifications qu'à des essences catégoriques *a priori* de type kantien, qui permettent à des groupes sociaux de se livrer à leurs pratiques et, éventuellement, d'y penser. Dans un rituel bouddhique chinois du VI<sup>ème</sup> siècle, destiné à nourrir les défunts, le *chouei lou*, célébré devant l'empereur Wou de la dynastie Leang, M. Strickman<sup>6</sup> explique qu'on trouve aussi deux

<sup>4</sup> Il faut souligner ici que l'anthropologie symbolique d'un C. Lévi-Strauss ne se préoccupe absolument pas de cette mise en ordre du monde opérée par le biais du traitement des qualités sensibles et des affections. Cf. M. Hénaff, *ibid.* 137.

<sup>5</sup> Sur ce point, voir les réflexions de G. Lenclud (1994 : 3-25).

<sup>6</sup> (1996 :378-81)

fois huit classes de créatures invoquées au cours du rituel. Dans la première classe se trouvent :

“ les *buddha*, le Dharma, le Sangha, les *bodhisattva*, *pratyeka-buddha*, *arhat*, les saints aux cinq pouvoirs magiques et les dragons qui protègent la Loi ”. Le second groupe comprend : “ les fonctionnaires du gouvernement, les dieux, les *asura*, le peuple en général, les habitants de l'enfer, les fantômes affamés, les animaux domestiques et, finalement, ces créatures qui se trouvent provisoirement en dehors des six modes de résurrection ”.

Et l'auteur précise qu'à l'origine, “ le rituel n'employait que seize noms représentant toutes les catégories d'êtres, pour inclure chaque créature de l'Univers tout entier. Plus tard, on ne comprit pas ce principe d'économie rituelle, qui permettait d'accomplir autant avec si peu. On se mit à essayer de nommer tous les êtres individuels à qui s'adressait le rituel ”. Kant serait, ici encore, d'un moindre secours que l'Encyclopédie chinoise imaginée par Borgès et citée par Michel Foucault<sup>8</sup> :

“ Ce texte cite “ une certaine encyclopédie chinoise ” où il est écrit que “ les animaux se divisent en : a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et coetera, m) qui viennent de loin de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches ”.

En se plaçant donc du point de vue d'une radicale “ non croyance ” par les gens en l'existence concrète, temporelle et localisée, de telles entités, il faut alors se demander dans quel cadre épistémologique nous nous permettons d'en référer à de telles “ notions ” ou “ classes ” en les attribuant à d'autres cultures ? L'intérêt anthropologique n'est pas tant de gloser sur des “ modalités d'existence ” d'hypothétiques dieux et démons, que d'essayer d'éclairer le type de compréhension et de représentations que les gens s'en font, ou qu'elles autorisent en général dans les populations au travers d'activités rituelles aussi bien que quotidiennes. Peut-être même, parler de “ représentations ” à ce niveau est-il aussi égarant ? Il ne s'agirait, au fond, que de “ rubriques ” qui sont des instruments dans un système complexe de gestion des affects et de mise en ordre des événements de toutes sortes, donnant lieu, en fin de compte, à des “ représentations ”. De telles rubriques qui permettraient de reconnaître éventuellement la présence ou l'absence de telle ou telle entité “ *lha srin* ” dans un rituel, sont préalablement définies, à la fois par les enquêteurs ethnologues et par les usagers, à travers un langage naturel dont les propriétés conventionnelles doivent être elles-mêmes décrites pour être comprises<sup>9</sup>. Que penserait-on d'un ethnologue asiatique

<sup>7</sup> *ibid.*

<sup>8</sup> Cf. M. Foucault (1966 : Préface)

<sup>9</sup> En ce qui concerne les propriétés conventionnelles du langage naturel, je me réfère ici aux méthodes d'analyse conversationnelle développées par Harvey Sacks, dans le sillage des études formelles de Alfred Schütz ; voir les articles de Bonu, Mondada, Relieu et

venu enquêter dans les milieux catholiques en France et qui, ayant entendu le commentaire : “ *un ange passe* ”<sup>10</sup>, dans une conversation de convives, se poserait des questions sur la “ représentation ” de l’ange en question, sa classification au milieu de tous les êtres divins et démoniaques, voire même si les gens lui prêtent des ailes de libellule ou de chauve-souris ?

Retenons donc, pour l’instant, que de telles listes, catégoriques en apparence seulement, se présentent à certains moments de l’établissement des doctrines comme des tentatives d’élaboration de modèles cognitifs idéalisés, des sortes de propositions symboliques que les gens à leur tour, interprètent en termes métaphoriques ou métonymiques, en tout cas pas d’une façon aussi grossièrement réaliste qu’une certaine suffisance ou maladresse du commentaire anthropologique pourrait porter à le présupposer. Ces listes ordonnées de “ dieux et de démons ” n’en résument pas moins un certain état des connaissances, par les maîtres de l’écrit, de l’état des croyances à un moment donné. Plus que des listes encore, si l’on reprend l’exemple de Borgès, on serait en face de catalogues structurés par des systèmes de références, qui peuvent même être très complexes. Il se passe, en général, que l’on projette sur certains éléments du catalogage, qui peuvent être par ailleurs variables, l’intérêt global pour le jeu que propose le catalogue dans son entier ; même si, vu de l’extérieur, le catalogage apparaît absurde aux yeux de celui qui n’est pas impliqué dans les systèmes de renvois ainsi créés.

*Les listes de lha srin comme appareil de repérage et instruments de la perception sociale*

Lorsqu’il narrait des histoires sur l’origine des clans, le Tamba tamang avait souvent recours à l’expression : “ *phar brel chur brel tamami* ”, en l’accompagnant d’injonctions négatives signifiant qu’il ne fallait pas :

**“ Chercher un conjoint de ci de là, à la manière des animaux ”.**

Il expliquait ainsi comment les premiers géniteurs de l’humanité, la dédémone *srin mo* et le singe *the’u* s’étaient unis pour donner naissance à des êtres mi-humains et mi-animés. En commentant cette histoire des origines, il poursuivait invariablement avec des histoires concernant le mauvais comportement des démons *mhang* et *bhut*. L’expression “ se lier de ci de là ” comme la dédémone des rochers, lui servait donc à désigner des formes d’union contre nature, mélangeant règne humain et règne animal. De la même manière, lorsqu’il examinait les généalogies afin de déterminer les degrés interdits d’union endogame, c’est-à-dire la distance nécessaire à respecter dans n’importe quelle union en nombre de degrés ascendants ou descendants, il prenait en compte les catégories de divinités instituées par les différents clans comme fondatrices. S’agissait-il d’un “ clan à *lha* ” ou d’un “ clan à *bcan* ” ? C’est-à-dire, dans la logique examinée plus haut, d’un clan dirigé par un prêtre *lhabon*, célébrant des *bcan* comme ancêtres, ou par un *bla ma*, célébrant des *lha*, des dieux d’en haut. Qu’offrait-on à manger aux dieux du clan de la maison ? Des offrandes pures végétariennes et de l’encens, ou du foie sanglant d’une chèvre égorgée ?

---

Watson (1994 : 129-184). L’approche que je propose pour les catégories tibétaines “ *lha srin* ” rencontre ces hypothèses en plusieurs points.

<sup>10</sup> Expression qui peut aussi, par ailleurs, avoir son propre sens et renvoyer à une certaine incapacité des convives à supporter l’arrêt de l’idéation collective, qui se traduit par la représentation d’un ange, meublant cet espace.

Les clans à *lha* sont considérés par les Tamang comme plus "bouddhistes" que les clans à *bcan*. De tels propos, relatifs aux dispositions des différents clans par rapport à un bouddhisme plus ou moins canonique ou récent, étaient donc importants pour comprendre comment les Tamang concevaient la bonne application des lois de l'alliance. Se marier dans le bon ordre, c'était d'abord d'une part, métaphoriquement parlant, essayer de ne pas imiter le comportement des *srin mo* ; en d'autres termes, il s'agissait de ne pas mélanger les clans à dieux tibétains correctement instruits, et ceux à démons des rochers, non agréés par la hiérarchie ; la nature sauvage et la société cultivée.

Si l'on tient compte donc de l'importance des perceptions sociales, de l'ordre et des règles dans l'élaboration des théories religieuses, de leurs liens avec la sensibilité globale à cet ordre et de leur rapport, ensemble, avec les rationalisations de toutes sortes (élaborations de catégories, de schémas logiques d'action et de raisonnements), on conviendra aisément qu'une étude des "dieux et démons" comme rubriques d'un appareil de catégorisation se conçoit ; tout en gardant présent à l'esprit le fait que la catégorisation structure bien l'ensemble des phénomènes perceptifs d'un point de vue social. Mais si ce que l'on fabrique avec des catalogues et des recensements, est influencé par la manière dont on pense, cela ne signifie pas pour autant que la liste reflète directement les manières de penser en question, mais qu'elle porte la trace matérielle des préoccupations de l'époque. Dans le problème qui nous concerne ici, ce sont éventuellement plusieurs docteurs qui ont travaillé à cette élaboration rationnelle d'une liste classée d'entités importantes pour le bouddhisme tibétain. Mais pour certaines catégories ou concepts, ce peut être le cas d'un seul penseur. Parmi les matériaux de recensement tamang des *lha srin sde brgyad*, on peut apercevoir aisément comment des "humeurs" et des "sensations", toute une sensibilité tamang, sont décrites à travers cet appareillage ordonné et en apparence catégorisé.

D'un simple point de vue formel d'abord, les listes de *lha srin* apparaissent organisées, dans les textes et les récitations, en triades ou en oppositions ou associations binaires : trois groupes de *lha*, trois groupes de *klu*, trois groupes de *bcan*, et un groupe de *klu/bcan* et de *ma mo/rgyal po*. Mais ces modes de regroupement ne correspondent pas nécessairement aux "hordes" décrites dans les textes tibétains, ou aux "milliers de royaumes" habités par les *klu*. Pour les gens, les couples *ma mo/rgyal po* correspondent bien souvent aux couples humains d'hommes et de femmes, voire même aux ancêtres.

Les évocations sensibles de couleurs et de formes dans l'espace qui sont faites dans les livres, sont adaptables localement aux ressources existantes ; on peut même finir par remodeler entièrement une identité divine ou démoniaque selon les matériaux dont on dispose. On trouve nombre de ces indications sur l'importance des qualités du sensible, en particulier dans la partie des textes concernant les codes de fabrication des instruments du rituel. Par exemple, les descriptions de "corps solides" ou entrelacs de fils destinés à figurer des entités terribles (formes de Mahakala ou *mgon po*), insistent sur le choix de matériaux sélectionnés en fonction de leurs propriétés : fils de coton entrelacés car l'entrelacs doit laisser passer la lumière, afin d'évoquer aussi la brillance et la dissolution dans la vacuité. Bois mâles et femelles, choisis dans des arbres respectivement durs (chênes et masculins) ou tendres (cerisiers et féminins), afin d'évoquer les qualités dont on investit traditionnellement la différence des sexes. Mais ce n'est qu'à travers des propriétés

sensibles perçues localement, avec les ressources existantes, que les catégories de dieux et démons prennent de la réalité et sont directement compréhensibles.

Si tout le monde sait immédiatement combien il faut d'oiseaux noirs sur le pilier du rituel des ancêtres et pourquoi il doivent être noirs, quel bois sera masculin ou féminin, quel animal satisfera tel esprit, en revanche, la question de l'identité cachée des entités en question est toujours du ressort d'un prêtre. C'est le chamane (*bompo*) qui détermine si l'on a été attaqué par un *klu* ou par un démon *bdud*, tandis que seul le lama (*bla ma*) saura s'il est correct, d'un point de vue bouddhique, de croire à des attaques de sorcellerie. Le *tamba*, à son tour, sera le seul capable de déterminer quel type de réparation est nécessaire en cas d'inceste, et quel sera le genre de cataclysme auquel on peut s'attendre en cas de transgression incestueuse. Si les laïcs savent donc se repérer immédiatement dans les références cataloguées, cela permet de supposer que les créateurs de listes ont tenu compte de la complexité réelle des croyances : la diversité et la variété des catalogues en sont la preuve.

Dans ce que nous avons tenté de définir comme une certaine "logique du sensible" à travers ces listes de dieux et démons, et une fois qu'un spécialiste a établi la spécificité d'une entité ou affection particulière à travers un diagnostic : par exemple, l'attribution d'écoulements des narines au "démon de la morve" (*pinas bhut*) ou de ce que nous appellerions en français, une "crise de nerfs" (*baulaha*) au "chamane sauvage de la forêt", l'inscription de cette affection dans une classe particulière relève d'une pratique variant selon le spécialiste en question, chamane, lama ou tamba. Ce sont souvent les usages et les distinctions les plus ordinaires de la pratique quotidienne (distinction des assiettes des convives, séparation entre la bière fermentée et les soupes bouillies et sucrées) qui sous-tendent ces repérages notionnels, permettant d'attribuer des "identités" aux convives, et des noms aux entités que l'on nourrit dans les champs et dans les maisons. *Iha* réfère aussi bien, chez les Tamang, à "dieux d'en haut" qu'à "ancêtres infernaux" qu'on doit exorciser. Seuls, les termes d'adresse à ces êtres, les matériaux utilisés pour les représenter permettront de les identifier en tant que "dieux" ou en tant que "démons de la catégorie *bdud* ou '*dre*". De la même manière, le Guru Tsen Tsen Deu sera un démon violeur de femme ou la divinité auxiliaire du *bompo* selon les lieux de ses irruptions (lieu de crémation ou retraite initiatique du chamane), ainsi que selon la nature de la souffrance ressentie par le malade. Les *gza'* et les *mikha*, figures planétaires et constellations incarnant l'envie et le mauvais œil, soufflent, de même, alternativement le chaud et le froid, selon cette logique "homéopathique" de l'intervention des dieux et des démons. Cette ambivalence a été clairement soulignée par R.A. Stein<sup>11</sup> à propos des Mamo au caractère double :

"*IHa sman dkar mo*, qualifiée de *bzang mo*, la bonne, donc déesse bienfaitrice, est aussi appelée *ma mo* et *mkha' 'gro ma*. Selon la *Mahavyutpatti*, les *ma mo (matrka)* et les *mkha' 'gro ma (dakini)*, sont définies comme des démons malfaisants et des sorcières. Ces personnages ont un double aspect, l'un bienfaisant, l'autre malfaisant, et cet aspect double des divinités serait, au

<sup>11</sup> Stein (1964 : 297-371).

moins dans un cas, en rapport avec les phases de la lune (...) Que *mkha' 'gro ma* équivaille au sanscrit *dakini* n'a de sens que dans un certain milieu cultivé et instruit de religieux ”.

Pour les *bompo* tamang, les *ma mo* sont avant tout des démons *mhang 'dre*. Leur influence néfaste est comparable à celle de tous les autres démons de cette classe. Tandis que pour les lamas, les *ma mo*, même si on les exorcise à l'aide de figures de *yantra*, sont aussi de puissantes déesses-mères *matrka*. Quant aux *gza'* en tant que “ planètes ”, quel sens cela aurait-il de dire que pour les Tamang, il s'agit de “ constellations ”, dans la mesure où les pratiques divinatoires se passent de télescopes et de système astronomique ? Or, les noms donnés réfèrent bien à des noms de constellations. Et si les chamanes s'y réfèrent, ils ne font ni plus ni moins que les hommes d'affaire qui consultent leur horoscope avant de se lancer dans une opération financière d'envergure. Les références aux *gza'* ne signifieront donc pas nécessairement qu'on attribue une signification particulière d'un mot à une entité ou à un objet, de quelque espèce qu'il soit. S'il y a réalité, elle se trouve du côté de ce qui est expliqué par les gens au sujet d'une affection particulière, d'une croyance singulière. Celles-ci, à leur tour, ne s'expliquent que dans un contexte global de sens permettant que l'on soit affecté de telle et telle façon, et non pas de telle autre. On n'est pas attaqué par “ la rougeole ” ou par “ l'arthrose ”, mais on l'est, en revanche, par *Pinas bhut* ou par *Poko mhang*. La taxinomie locale fonctionne à partir de la catégorie “ *bhut* ” et non pas à partir de celle de “ *microbe* ”<sup>12</sup>.

Nous avons essayé de montrer comment les raisonnements à l'œuvre dans les élaborations de classifications relevaient d'une “ logique rigoureuse ” relevant des humeurs, des usages, des manières de dire et de faire<sup>13</sup>. Les usages ordinaires, c'est-à-dire la façon dont on fabrique son environnement ou la façon dont on se marie, s'ils sont infiniment variables, n'en possèdent pas moins leurs raisons propres, qui peuvent, certes, s'expliquer à travers des schémas structuraux de type lévi-straussien, mais qui ne peuvent se réduire aux invariants soulignés dans les catégories structurales de l'alliance et de la parenté (“ échange des femmes ”, “ choix préférentiel ”, “ restriction ou généralisation de l'échange ”, etc...). Nous pourrions ainsi montrer comment la parenté parallèle du *mit* chez les Tamang et au Népal, crée en quelque sorte une deuxième terminologie de la parenté, avec laquelle on peut mimer la confusion de l'inceste lors des rituels en l'honneur des ancêtres des clans.

D'un autre point de vue encore, on peut montrer comment, à travers les chants d'un Tamba tamang, les dyades d'esprits (*klu/bcan* ou *ma mo/rgyal po*) permettent à la population de se repérer dans des règles hypothétiques

<sup>12</sup> Voir les analyses de S. Kakar sur les *bhula-bhûta*, esprits démoniaques (1997 : 139-40).

<sup>13</sup> En particulier dans B. Steinmann (1991), j'ai repris une discussion générale présentée en thèse, concernant cette “ logique générale des usages ” à l'œuvre dans l'élaboration du cadre de vie quotidien. Récemment, Éric Fassin (2000 : 391-408) dans un article intitulé “ Usages de la science et science des usages ” à propos de problèmes de parenté, a insisté sur le vrai sens du métier de sociologue ou d'anthropologue, qui était d' “ étudier la grammaire des usages sociaux ”, et non pas la tentation normative de “ fixer le bon usage ” (p. 407). En ce qui concerne les “ manières de faire ”, je fais référence ici aux concepts analysés par l'ethnologue Yvonne Verdier (1979).



d'alliance, servant de support à des schémas d'identification : tabou de l'inceste énoncé par le Tamba, histoire des origines des clans, remariage des hommes et des femmes devant les effigies divinisées des ancêtres. Ces règles d'évitement et d'inceste sont en fait si confuses et aléatoires pour tout le monde que seuls des repérages imagés de ce type peuvent devenir opératoires pour la population. Si, en effet, on se représente clairement les lois qui gouvernent les alliances entre les espèces animales (" les chiens ne font pas des chats "), on a toujours, en revanche, beaucoup plus de peine à comprendre les lois d'organisation de sa propre espèce.

Si les repères de l'espace et du temps se font aussi largement grâce à des " triades " d'esprits, qui délimitent trois lieux partageant l'univers en " haut ", " milieu " et " bas " : *lha/klu/bcan*, *lha 'dre/gson 'dre/shin 'dre*, de tels schémas tripartites deviennent de véritables lieux de projection de l'identité sociale dans l'espace et le temps. Ces registres sont très immédiatement perceptibles à tout le monde et on les retrouve au Ladakh, au Zanskar, au Tibet, au Népal et au Bhoutan.

On ne peut donc rejeter la pertinence, du point de vue de la rationalité des représentations créées, des catégorisations et catalogages populaires, au nom d'une rationalité unificatrice supérieure qui présente, par ailleurs, une très grande variabilité de pays à pays au niveau des concepts représentant une catégorie donnée (*asura*, *ma mo*, *gza'*, *graha* etc...). Le rituel a pour but de s'assurer tout d'abord de la faveur et de la coopération des êtres avec qui l'on traite, ensuite de leur identité. Or, les éléments de cette identité sont empruntés bien plus à ce qui représente un certain ordre naturel, comme la succession alternée des saisons et les phases de la lune et du soleil, qu'à des schémas cosmologiques abstraits ou des modalités philosophiques d'existence (" êtres dégradés ou émanés ", par exemple).

Si l'on reprend le terme de catégorie dans son sens usuel, tel que défini dans le dictionnaire<sup>14</sup>, montrer que des " catégories " sont inhérentes à la pratique et l'informent c'est, d'une certaine manière, montrer aussi comment les usages ont leurs propres raisons et comment ces raisons ne sont pas compréhensibles ou accessibles à travers des schémas immédiatement explicites. Les notions sous-tendant les actions de la vie ordinaire sont remplies de ces raisons qui n'ont que peu d'influence sur l'organisation même de la vie mais qui en sont, néanmoins, des conditions déterminantes. Ce sont ces conditions précises qui permettent à tout un chacun de reconnaître immédiatement ce qui entre ou non dans telle et telle catégorie, en d'autres termes, ce qui est ou non subsumable.

<sup>14</sup> "catégorie" : le terme actuel est emprunté en 1564 au bas latin *categoria* (IIIe-IVe siècles). Il dérive auparavant du grec *katēgoria*, " accusation ", qui donne aussi chez Aristote : " qualité attribuée à un objet, attribut ". Le terme est donc passé en français sous les traits de la logique aristotélicienne. Il se déploie en particulier dans le vocabu-

## Bibliographie

Bonu, B., Mondada, L., Relieu, M., 1994,  
 " Catégorisation : l'approche de Sacks " in *L'enquête sur les catégories. De Durkheim à Sacks*, publié sous la dir. de B. Fradin, L. Quéré, J. Widmer, Paris, EHESS, pp. 129-148.

Bourdeau, M., 1994,  
 " La notion classique de catégorie " in *L'enquête sur les catégories. De Durkheim à Sacks*, publié sous la dir. de B. Fradin, L. Quéré, J. Widmer, Paris, EHESS, pp. 77-104.

*Dictionnaire historique de la langue française*, 1992, sous la direction de A. Rey,  
 Paris. Dictionnaires le Robert, I, pp. 365.

Fassin, É., 2000,  
 " Usages de la science et science des usages. A propos des familles homoparentales ", in *L'Homme*, Paris, EHESS, 154-155, pp. 391-408.

Foucault, M., 1966,  
*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard.

Hénaff, M., 1991,  
*Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*. Paris, Belfond.

Kakar, S., 1997,  
*Chamans, Mystiques et Médecins. Enquête psychologique sur les traditions thérapeutiques en Inde*. Paris, le Seuil.

Kant, E., 1968,  
*Critique de la Raison Pure*. Paris, P.U.F.

Lenclud, G., 1994,  
 " Attribuer des croyances à autrui. L'anthropologie et la psychologie ordinaire " in *Gradhiva* n° 15, pp. 3-25.

Stein, R.A., 1964,  
 " Trente-trois fiches de divination tibétaine ", *Journal of Asian Studies*, IV (1), pp. 297-371.

Steinmann, B., 1991,  
 " Les catégories de l'usage chez les Tamangs ", *Annales de la Fondation Fyssen*, n° 5-6, 2<sup>ème</sup> trimestre, pp. 45-55.

Strickman, M., 1996,  
*Mantras et Mandarins. Le Bouddhisme tantrique en Chine*. Paris,  
Gallimard.

Verdier, Y., 1979,  
*Façons de dire, façons de faire : la laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris,  
Gallimard.

Watson, R., 1994,  
"Catégories, séquentialité et ordre social", in : *L'enquête sur les catégories*.  
*De Durkheim à Sacks*, publié sous la dir. De B. Fradin, L. Quéré, J. Widmer,  
Paris, EHESS, pp. 151-184.

