

LES REVENANTS
DE
L'AU-DELÀ
DANS LE
MONDE TIBÉTAIN

FRANÇOISE POMMARET

CENTRE RÉGIONAL DE PUBLICATION DE PARIS

**LES REVENANTS
DE L'AU-DELÀ
DANS LE MONDE TIBÉTAIN**

Sources littéraires et tradition vivante

par
Françoise POMMARET

ÉDITIONS DU
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
15, Quai Anatole France, 75700 Paris
1989

Mes plus vifs remerciements vont à Madame BLONDEAU ainsi qu'à Messieurs Fernand MEYER et Yoshiro IMAEDA pour leur aide dans la réalisation de ce livre.

Ma gratitude s'adresse également à Madame Jacqueline BECHTER et au Centre Régional de Publication de Paris.

Ouvrage réalisé par le Centre Régional
de Publication de Paris

Maquette de couverture réalisée par
Maxime Ruiz

© Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1989
ISBN 2-222-04303-4

SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	9
PREMIÈRE PARTIE : LES REVENANTS DE L'AU-DELÀ ('DAS LOG) DANS LES SOURCES LITTÉRAIRES	13
I — La documentation occidentale : une première image des 'das log.....	15
1 — La documentation occidentale.....	15
2 — Des approches littéraire, psychanalytique et féministe.....	18
3 — Les malentendus : le « parasol tournant », les conteurs et les « cadavres qui se lèvent »	20
II — Les sources tibétaines et bhoutanaises.....	25
1 — Présentation des textes	25
2 — Où l'on s'aperçoit qu'il existe deux catégories de récits de descente aux enfers : les contes à « sauveur » et les biogra- phies de 'das log	27
3 — Une revenante de l'au-delà au Bhoutan : traduction de son récit.....	29
4 — Typologie des histoires de 'das log et genre littéraire	67
5 — Un essai de datation	81
6 — À la recherche des influences : où l'on examine les thèmes relatifs aux enfers, les influences iraniennes, les courants de pensée religieuse au Tibet, les « saints fous », le culte d'Avalokiteshvara, le Livre des Morts et autres textes	86
7 — Le récit de 'das log : un enseignement religieux populaire.....	112
8 — Rôle pédagogique des récits de 'das log : où l'on comprend qu'ils popularisent la notion de rétribution des actes à l'instar du théâtre, de la danse masquée, du Jugement des Morts, de la peinture de la Roue de la Vie et du jeu de la Libération.....	116

SECONDE PARTIE : LES 'DAS LOG : UNE TRADITION VIVANTE.....	123
I — Introduction à l'enquête ethnographique	125
II — Les enquêtes sur le terrain.....	127
1 — La 'das log d'Hélambu (Népal).....	127
2 — Les 'das log du Bhoutan	129
III — Les résultats des enquêtes	146
1 — Esquisse du portrait-type d'un 'das log : sa personnalité, sa « séance », sa fonction	146
2 — Étude des différences et similitudes entre les 'das log actuels et leurs modèles littéraires du passé : personnalité, voyage et période initiatiques, dimension littéraire et fonction	149
3 — Les revenants de l'au-delà sont-ils un phénomène chamanique récupéré par le bouddhisme ? : maladie initiatique, fonction sociale, un statut d'être différent, le voyage, l'initiation, les 'das log et les pouvoirs religieux, le contexte politico-religieux.....	153
CONCLUSION	163
NOTES	167
APPENDICE 1 : Liste des biographies de 'das log	185
APPENDICE 2 : Les 'das log bon po	193
NOTES DE L'APPENDICE 1	194
BIBLIOGRAPHIE.....	195
I — Les sources tibétaines.....	195
II — Ouvrages occidentaux	198
CARTES	209
TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	211
ILLUSTRATIONS (Planches photographiques hors-texte).	

INTRODUCTION

Les revenants de l'au-delà ou revenants de la mort — 'das log prononcé « délo » — ne sont pas inconnus des auteurs occidentaux qui ont écrit sur le Tibet¹. Ce sont des personnes qui « meurent » à la suite d'une maladie, voyagent dans l'au-delà et plus particulièrement dans les enfers où elles assistent au jugement des morts et ensuite aux tourments qu'encourent les pécheurs. Au bout de sept jours elles sont renvoyées sur terre avec un message du Juge des Morts pour les vivants, exhortant ces derniers à faire de bonnes actions. Elles consacrent le reste de leur vie à raconter leurs expériences de l'au-delà afin d'inciter les êtres à se conduire de façon conforme à la doctrine bouddhique. Bien que la littérature tibétaine relatant leurs expériences soit relativement abondante, elle n'a commencé à être exploitée qu'à date récente² et l'existence historique même de tels personnages a été parfois mise en doute.

Deux raisons expliquent l'absence d'études à leur sujet :

Tout d'abord, l'histoire du Tibet et de la philosophie du bouddhisme tibétain furent jusqu'à récemment les principaux centres d'intérêt des tibétologues qui ne se sont guère intéressés aux récits de 'das log, considérés comme un genre populaire avec les connotations péjoratives qui s'attachent souvent à ce qualificatif.

D'autre part, il était autrefois extrêmement difficile pour des étrangers et des chercheurs de se rendre dans les régions de culture tibétaine. De ce fait, on a pu croire généralement que les 'das log avaient disparu et qu'ils appartenaient à une catégorie de conteurs dont les récits étaient sans doute forgés de toute pièce. Cette impression ne pouvait être que renforcée par le fait que les Tibétains eux-mêmes parlaient avec réticence aux étrangers de ces phénomènes considérés comme « périphériques » dans leur propre culture.

Une évolution s'est produite depuis 1960 : de nombreux contacts ont eu lieu avec les Tibétains en exil, les « terrains » himalayens (Népal, Ladakh, Bhoutan) et même le Tibet sont devenus accessibles, et de multiples publications tibétaines ont orienté les recherches vers la religion vivante ou populaire. Cependant les perspectives nouvelles ainsi ouvertes, dont certaines sont menées selon une approche pluridisciplinaire, ne font que débiter.

La connaissance de la civilisation tibétaine reste encore incomplète et fragmentaire. Une difficulté supplémentaire résulte de l'étendue ainsi que de la diversité géographique, ethnique et linguistique, de l'aire couverte par la culture

tibétaine. Le phénomène des *'das log* s'inscrivant dans cette diversité, il est utile de commencer par évoquer leur contexte géographique et historique.

La civilisation tibétaine occupe une aire culturelle très vaste qui s'étend bien au-delà du Tibet proprement dit. Au Sud et à l'Ouest, elle n'est nullement limitée par les sommets himalayens puisqu'elle englobe une partie de l'Arunachal Pradesh indien, le Bhoutan, le Sikkim, le Nord du Népal et de l'Inde. Au Nord et au Nord-Ouest, elle touche aux montagnes du Karakorum et de Kun-lun, tandis que le couloir du Gansu et les marches sino-tibétaines du Sichuan la bordent à l'Est. Couvrant un tel espace et en contact avec des cultures aussi contrastées que celles de l'Inde et de la Chine, la civilisation tibétaine est loin de former un tout homogène.

Toutefois, tous les chercheurs qui ont étudié un point quelconque de cette mosaïque lui reconnaissent un facteur d'unité dans le bouddhisme tibétain, également connu sous les noms de lamaïsme et de bouddhisme tantrique ou *Vajrayana* (« Véhicule de Diamant »), dont l'histoire au Tibet se confond avec l'histoire tout court. Introduit au VII^e siècle d'après la tradition tibétaine, le bouddhisme ne connut d'abord qu'une diffusion mineure qui « ne s'étendait certainement pas au-delà de certaines familles de la cour ». ³ Ce n'est que sous le règne de Khri srong lde btsan (seconde moitié du VIII^e siècle) qu'il fut fermement établi par un édit royal le proclamant religion d'état. Il se heurta toutefois à un ensemble de croyances et de pratiques autochtones dont on peut dégager certains des traits au VII^e siècle lorsque le Tibet entra dans l'histoire. Le bouddhisme fut propagé par des missionnaires indiens et chinois. En même temps ils véhiculèrent un ensemble de légendes et de croyances populaires dont ils se servirent pour faciliter l'acceptation des idées bouddhiques par la population. De plus, en amalgamant des éléments religieux pré-existants, le bouddhisme tibétain se développa de façon originale. Parmi les nombreux moines étrangers qui se sont rendus au Tibet, Padmasambhava, originaire du Swat situé aujourd'hui au Pakistan, devint plus tard le personnage central d'un cycle légendaire qui le crédita de la conversion du Tibet, du Sikkim et du Bhoutan au bouddhisme tantrique. Inspirateur de « textes révélés », les *gter ma*, il eut de nombreux disciples qui, réunis dans ce qui devint l'école religieuse des *Rnying ma pa*, « les Anciens », l'élevèrent au rang de Second Bouddha.

Après l'effondrement de la dynastie royale tibétaine en 842, le bouddhisme ne retrouva sa vitalité qu'à la fin du X^e siècle et au début du XI^e, dans ce qui est appelé « la diffusion ultérieure » (*phyi dar*). Cette période vit la reprise des relations religieuses et intellectuelles avec l'Inde ainsi que l'éclosion, entre le XI^e et le XIII^e siècles, de plusieurs écoles religieuses *Gsar ma pa*, les « Nouveaux », au nombre desquelles figurent les *Bka' brgyud pa* « Ceux de la transmission orale », qui se scindèrent en de nombreuses branches. Tandis que les *Rnying ma pa* affirmaient la validité de tous les enseignements religieux des siècles précédents, les nouvelles écoles rejetaient certains *tantra*, ce qui conduisit à leur séparation. Du XI^e au XIII^e siècle, le Tibet connut un intense foisonnement intellectuel et spirituel qui se traduisit également par une réinterprétation historique et religieuse de la période dynastique (VII^e – IX^e siècles). Menée par les bouddhistes et, probablement,

par les adeptes du *Bon* organisé, cette réinterprétation effaça pratiquement toute trace de la religion pré-bouddhique. Du XIII^e au XVII^e siècle, le Tibet fut dominé politiquement par différentes écoles religieuses qui se livrèrent des luttes sans merci. Au XV^e siècle, le réformateur Tsong kha pa (1357-1419) s'insurgea contre le laxisme dans l'observance des règles monastiques et fonda l'ordre des *Dge lugs pa*, « les Vertueux ». Cette école finit par acquérir, à partir du XVII^e siècle, une prédominance politique qu'elle conserva jusqu'à l'invasion chinoise de 1959.

Au Bhoutan, le XVII^e siècle fut aussi, pour la première fois dans l'histoire, une période d'unité politique et d'hégémonie religieuse sous la férule des *'Brug pa bka' brgyud pa*. Toutefois l'école *Rnying ma pa* se maintint, plus ou moins officiellement, dans les régions centrales et orientales du pays.

Trois points se dégagent de cette esquisse historique. Il existait au Tibet, avant l'implantation du bouddhisme, un ensemble de croyances que les historiens bouddhistes radièrent de la mémoire des Tibétains lorsqu'ils reconstituèrent le passé religieux. D'autre part, l'introduction du bouddhisme au Tibet fut l'oeuvre de missionnaires chinois et indiens qui apportaient avec eux leur propre culture. Enfin, après des siècles d'effervescence religieuse et politique, le Tibet et le Bhoutan connurent à partir du XVII^e siècle, et chacun de son côté, la domination politique d'une seule école bouddhiste, qui imposait de ce fait également sa prépondérance religieuse.

Un sujet tel que les *'das log* peut être abordé de multiples façons. Les approches psychanalytique, symbolique et médicale n'ont pas été prises en compte ici, faute de compétence dans ces différents domaines, et nous traiterons le sujet à travers l'analyse philologique et historique des sources littéraires, associée à l'étude ethnographique. L'expérience montre que ces démarches sont parfaitement complémentaires et que leurs conclusions s'éclairent mutuellement. Ce choix s'imposait d'autant plus que les biographies de *'das log* sont nombreuses et qu'il était difficile de les ignorer sous peine de commettre de grossières erreurs dans la compréhension et l'interprétation des matériaux ethnographiques.

Tandis que l'étude philologique et historique a permis de comprendre que certains aspects des *'das log* contemporains se situaient dans le droit fil d'une tradition bien établie par la littérature, les recherches sur le terrain m'ont conduite à interroger la littérature et l'histoire. L'approche adoptée consiste donc à étudier un phénomène du double point de vue des sources littéraires et de la tradition vivante.

Les *'das log* vont nous apparaître d'abord à travers les sources occidentales et tibétaines. Bien que les premières ne mentionnent généralement les *'das log* que brièvement, leur analyse permet d'en esquisser une première image. En revanche, les documents tibétains, essentiellement des biographies de « revenants de l'au-delà », sont abondants et la traduction résumée de l'une d'entre elles, celle d'une *'das log* bhoutanaise, sert de base aux chapitres suivants. En effet, l'étude comparative de biographies montre qu'elles forment un genre littéraire bien particulier. La datation de ces textes est un problème difficile à résoudre car la plupart d'entre eux ne donnent pas d'indication sur le lieu et la date de leur composition, les allusions à une

époque donnée sont rares et les sources historiques concernant les *'das log* sont des plus maigres. Les influences qui sont perceptibles dans ces récits montrent bien l'importance des courants de pensée religieuse tibétaine ainsi que le rôle joué par les concepts et les images venus des mondes indien et chinois. Écrits dans une langue simple, ces récits apparaissent essentiellement comme des enseignements populaires ce que confirme leurs liens avec d'autres manifestations religieuses et didactiques.

La découverte de l'existence de *'das log* dans le monde tibétain actuel, et en particulier au Bhoutan, fut un événement capital dans la progression de ce travail car il permettait de passer d'une recherche axée sur l'écrit et le passé à l'observation d'une tradition vivante. Les enquêtes de terrain ont posé des problèmes spécifiques, et l'analyse des résultats a conféré une dimension nouvelle à l'étude des revenants de l'au-delà. Certes les *'das log* actuels sont bien les héritiers et les gardiens d'une tradition bouddhique déjà évidente dans les biographies de leurs prédécesseurs, mais ils présentent aussi, de manière beaucoup plus inattendue, les caractéristiques d'un phénomène chamanique. Ceci pose alors la question du processus au terme duquel les *'das log* furent intégrés dans le bouddhisme.

Les textes tibétains nous avaient menés vers les hautes vallées himalayennes à la recherche des *'das log* d'aujourd'hui. À leur tour, ceux-ci nous renvoient à la littérature avec de nouvelles questions.

PREMIÈRE PARTIE

LES *'DAS LOG* DANS LES SOURCES LITTÉRAIRES

I — LA DOCUMENTATION OCCIDENTALE : UNE PREMIÈRE IMAGE DES 'DAS LOG

De nombreuses références aux '*das log* se trouvent éparpillées dans des ouvrages traitant du Tibet. On présentera d'abord ces références, qui seront ensuite commentées, afin d'essayer de donner une première image des '*das log* et de les définir par rapport aux conteurs *mani pa* et aux *ro langs*, « les cadavres qui se lèvent ».

1 - La documentation occidentale.

Lorsqu'on cherche la définition du mot '*das log* dans les dictionnaires, on constate que celui de H.A. Jäschke⁴ l'inclut sous le verbe '*da ba* « to pass over, to travel over ; * de log * : ghost, apparition ; the reappearing is possible only for about forty days after death, as long as the Bardo lasts ».

Le dictionnaire de S.C. Das⁵ qui reprend la définition de H.A. Jäschke fait aussi entrer le mot sous '*da ba* : « ghost, apparition, the reappearance of a deceased person, which re-appearing is possible only within forty-nine days from death ». Quant aux dictionnaires de Chos grags et de M.C. Goldstein⁶, ils ne relèvent même pas le terme.

A. David-Neel est l'une des premières à avoir mentionné les '*das log* : « On rencontre au Tibet des gens qui, après être demeurés pendant plus ou moins longtemps en léthargie, dépeignent ensuite divers lieux qu'ils disent avoir parcourus. Certains se sont bornés à visiter des pays habités par des hommes, mais d'autres relatent les pérégrinations effectuées dans les paradis, les purgatoires ou le Bardo ; cette région intermédiaire où l'esprit erre après la mort, en attendant qu'il se réincarne.

Ces singuliers voyageurs sont dénommés délogs, ce qui veut dire « revenu de l'au-delà ». Si les récits des délogs diffèrent quant aux lieux parcourus et aux péripéties du voyage, ils s'accordent généralement pour dépeindre les impressions du pseudo-mort comme assez agréables. Une femme que je rencontrai dans un village de Tsawa rong et qui, quelques années auparavant, était demeurée toute une semaine inanimée, racontait qu'elle s'était trouvée agréablement étonnée par la

légèreté et l'agilité de son nouveau corps qui se mouvait avec une rapidité extraordinaire. Il lui suffisait de vouloir se transporter dans un endroit pour y être immédiatement rendue, elle pouvait traverser les rivières en marchant sur l'eau, passer à travers les murailles etc. Une seule chose lui était impossible, c'était de trancher un cordon de matière presque impalpable qui la rattachait à son ancien corps qu'elle voyait parfaitement étendu, sur sa couche. Ce cordon s'allongeait indéfiniment mais gênait sa locomotion. « Elle s'y empêtrait », disait-elle. Un homme délog, que mon fils adoptif a vu dans sa jeunesse, décrivait son état de façon identique. Évidemment, comme le délog n'est pas un véritable défunt, rien ne prouve que les sensations éprouvées par lui, durant sa période de léthargie, soient pareilles à celles des vrais morts, mais les Tibétains ne semblent pas embarrassés par cette distinction »⁷.

Si on examine maintenant les ouvrages généraux sur la civilisation tibétaine, on remarque que ni D.L. Snellgrove et H.E. Richardson dans *A cultural history of Tibet*, ni H. Hoffmann dans *Tibet, a handbook*⁸ ne font mention des 'das log. En revanche R.A. Stein écrit dans *La civilisation tibétaine*⁹ : « Les châtiments des enfers et le jugement des morts sont popularisés par des conteurs ambulants qui passent pour avoir été en enfer et pour en être revenus vivants ('das log : connus au moins depuis le XV^e siècle) ». Il publie aussi dans le même ouvrage deux photos : l'une qui avait déjà été publiée par A. Migot avec la légende « mendiant »¹⁰, a ici¹¹ pour légende « conteur 'das log », tandis que l'autre est libellée : « instrument utilisé par le conteur 'das log ». A.W. Macdonald a publié une photo¹² très analogue à celle de A. Migot et R.A. Stein avec le commentaire suivant : « On voit ici l'emblème distinctif des *mani pa*. L'objet s'appelle un *jo khor* et celui ou celle qui le manie un *bsngol/jo dbyangs pa*. Les *mani pa* racontent des 'das log... les miroirs, bracelets, colliers etc.. que l'on voit accrochés au *jo khor* sont des dons de gens ayant perdu récemment un parent ou un enfant ».

D'après ces informations, les 'das log sont donc associés à une catégorie de conteurs, mais R.A. Stein établit une distinction entre conteurs proprement dits et 'das log¹³ : « En réalité ce mot ne désigne pas les conteurs mais des personnes qui seraient mortes en apparence et seraient revenues à la vie au bout de quelques heures ou de quelques jours. Après leur retour à la vie, elles auraient raconté leurs expériences. Il s'agit toujours d'un même type d'histoire : ils sont arrivés en enfer, devant le Juge des Morts qui décide du sort de ceux-ci – enfer ou réincarnation – et lequel des dix-huit enfers ou lequel des six règnes d'incarnation. Un dieu et un démon, nés en même temps que l'homme, et qui ont observé ses actions pendant sa vie, assis sur ses épaules, produisent l'un des cailloux blancs pour les bonnes actions et l'autre des cailloux noirs pour les mauvaises. Les deux tas sont alors pesés sur une balance, et Yama prend sa décision en conséquence.

Les récits des gens revenus de la mort racontent cette scène et donnent une description des divers enfers avec le détail de leurs tortures et les péchés qu'elles

punissent. Il existe à ce sujet un long recueil imprimé d'une vingtaine d'histoires assez longues. Ce sont des récits que racontent des conteurs ambulants spécialisés dans ce genre. Là encore, comme pour l'épopée, le théâtre et le répertoire des *mani pa*, la littérature orale n'est pas séparée de la littérature écrite et, probablement, elle n'est pas plus ancienne. Les conteurs ambulants spécialisés dans le récit des scènes d'enfer ne semblent pas porter ni costume, ni chapeau spécial, pas plus qu'ils ne portent de masques. En revanche, ils se distinguent par l'emploi d'un objet particulier. C'est une espèce de parapluie sans baguette, ou une sorte de cône de tissu attaché à un bâton. La partie inférieure de ce cône est mobile et s'écarte quand on fait tourner rapidement le bâton. Elle est ornée de miroirs métalliques, de longs chapelets, de rubans et de boutons qui remplacent souvent des cauries ».

C. Jest¹⁴ observa à Dolpo un conteur qui disait un récit de 'das log : « Tshéring Puntsog décrit une descente aux enfers, 'das log (litt. retour de la mort). Deux peintures sont suspendues dans l'enclos, l'une représente Avalokiteshvara, l'autre illustre le récit d'un voyage aux enfers fait par une personne frappée de mort apparente. Lecture du texte 'das log *Bstan 'dzin chos sgrong gi srid pa bar do byon ba'i rnam thar, Histoire de la revenante de l'au-delà Bstan 'dzin chos sgrong qui est allée dans le Bar do de l'existence* ».

P. Mansier qui passa plusieurs mois au Tibet en 1982, raconte ainsi sa rencontre avec un personnage similaire¹⁵. Il avait rencontré un 'das log appelé Padma Tshe rgyal originaire de Chab mdo Brag gyab alors qu'il récitait des textes sur le Bar skor de Lhasa. Il était muni d'un parasol tournant et se présentait d'emblée comme un 'das log... Il appelait son parasol 'gyongkho qui, selon P. Mansier, pourrait se reconstituer en *rgyong 'khor* : « la roue déployée ». Il affirmait qu'il n'avait jamais visité les enfers en personne, mais il avait appris ces histoires de sa mère qui était 'das log et il en avait fait un moyen de subsistance pendant ses pèlerinages.

Les récits même des 'das log ont aussi donné lieu à des commentaires dans des ouvrages spécialisés. L.A. Waddell a traduit la pièce de théâtre relatant l'histoire de Snang sa et dont un acte est consacré à sa visite aux enfers et son retour sur terre. Récemment la biographie complète de Snang sa a été traduite dans un ouvrage portant sur les femmes religieuses au Tibet¹⁶. On sait aussi que R. de Nebesky-Wojkowitz a mentionné les récits de 'das log écrits en lepcha, la langue des autochtones du Sikkim : *Nung yung mun de luk, Karma ong jun sa cho, Kham kon nun ta ju sa nam thar* et *Thung sal gram mo nam thar*, tandis que H. Siiger parle d'un manuscrit lepcha en douze folio appelé *Sa mik dye lek*¹⁷.

Les textes des récits de 'das log ont aussi donné lieu à quelques réflexions des tibétologues.

R. de Nebesky-Wojkowitz a essayé de comprendre l'origine des récits de 'das log et décide en faveur d'une probable origine chamanique¹⁸.

G. Tucci classe ces récits dans la littérature populaire¹⁹ et, revenant sur cette question dans un autre ouvrage, il énonce deux phrases qui vont se révéler être la clef de cette recherche²⁰ : « Parfois ces idées rappellent de toute évidence les voyages d'âmes largement répandus dans le monde culturel chamanique, abstraction faite bien entendu des transformations effectuées par le bouddhisme de conceptions religieuses fondamentales » ; et : « la littérature de *adas log* (est) née pour le peuple au milieu du peuple afin de diffuser et d'approfondir en son âme les idéaux religieux ».

Enfin en 1982 est parue la contribution la plus importante à l'étude des textes de *'das log*. Il s'agit d'un long article de L. Epstein intitulé « On the history and psychology of the *'das log* »²¹. C'est une étude littéraire, la première en son genre, fondée sur la lecture des textes. L. Epstein essaie de dater les textes et de les replacer dans un courant religieux et intellectuel déterminé, et il se livre aussi à une approche psychanalytique. On verra dans le paragraphe suivant ce qu'il faut penser de ce travail.

Cette recension permet de se rendre compte que le terme *'das log* « revenant de l'au-delà » a des connotations fort différentes. Si l'on veut résumer les observations notées dans ce chapitre, on obtient la définition suivante : le terme *'das log* désigne à la fois des textes relatant des récits de descente aux enfers, les héros de ces récits et les conteurs spécialisés dans ces récits. Ceux-ci peuvent ou non – l'alternative n'est pas claire – avoir fait eux-mêmes le voyage aux enfers. Ils semblent posséder un emblème distinctif, un « parasol tournant », mais cet objet est aussi attribué aux conteurs *mani pa* qui disent également des récits de *'das log*.

Il faut donc noter l'ambiguïté et l'ambivalence du terme dans la documentation occidentale qui est restée, rappelons-le, limitée par le manque d'informations. Néanmoins, aussi déroutantes et disparates qu'elles soient, ces observations permettent de comprendre que l'étude des *'das log* touche à deux domaines de la tibétologie : la recherche sur les sources littéraires et celle qui concerne les traditions vivantes. Négliger l'une ou l'autre, et par conséquent ne pas couvrir l'ensemble du champ sémantique du mot tel qu'il a été circonscrit par les Occidentaux, reviendrait sans aucun doute à l'amputer d'une dimension essentielle.

2 – Analyse de la documentation occidentale : deux approches différentes.

– L. Epstein : Analyse littéraire et psychanalytique.

On commencera l'analyse de cette documentation par une critique du travail de L. Epstein. En effet, par son importance et son originalité, cette étude mérite une place à part.

Il s'agit d'une analyse littéraire et L. Epstein a choisi consciemment, semble-t-il, de négliger la tradition vivante. En effet, s'il affirme l'existence passée des *'das log*²², « ils existaient en chair et en os dans l'Himalaya », il ne s'intéresse pas à leur existence actuelle, signalant simplement tout en omettant de donner des exemples précis qu'« ils existent aujourd'hui, bien que rarement, parmi les réfugiés tibétains ». L'auteur se livre néanmoins à un travail intéressant de déchiffrement des textes pour arriver à définir un *'das log* et le placer dans le cadre religieux du culte d'Avalokiteshvara.

D'autre part, il fait une tentative de datation des textes, mais son analyse manque souvent de rigueur. Il ne voit pas, par exemple, que différents textes se rapportant à un même *'das log* sont en fait le même texte publié plusieurs fois. Il ne donne pratiquement pas de preuves historiques par des références contrôlables extérieures au récit, entre autres, pour justifier sa datation des textes, se contentant d'affirmer : « internal references place the biography in the ...th century ».

Un cas frappant de datation erronée concerne la biographie de Karma dbang 'dzin, une *'das log* très célèbre. Il écrit²³ : « Internal references place the biography in the mid-eighteenth century ». Mais à la lecture, on ne trouve pas dans la biographie de références pertinentes qui justifient cette date. Bien plus, le colophon de l'une des versions mentionne que la biographie a été écrite à Punakha au Bhoutan, donne le nom de l'auteur et le nom de son maître, un « *Brug pa Rin po che* Ngag dbang bstan 'dzin ». Or ce nom se trouve être l'un des noms du *Zhabs drung* Ngag dbang rnam rgyal, premier unificateur du Bhoutan qui a vécu de 1594 à 1651, ce qui permet de supposer que cette biographie composée par l'un de ses disciples, date du milieu du XVII^e siècle au plus tard. Toutefois, cela n'autorise pas à dire que Karma dbang 'dzin a vécu à la même époque : un certain nombre d'années ont pu s'écouler entre le moment de sa vie et la rédaction de sa biographie mais il faut constater que L. Epstein ne fait aucune distinction entre les dates de ces deux faits et ne soulève même pas le problème.

Enfin, il ne fait aucune différence entre les deux types de descente aux enfers qui seront examinés ultérieurement et dont un seul peut vraiment être caractérisé comme récit de *'das log*.

Le principal intérêt de son travail réside donc dans l'analyse des *'das log* par rapport au culte d'Avalokiteshvara et dans une étude psychanalytique qui présente les *'das log* sous un jour inhabituel²⁴ :

« Tandis que le *'das log* est entré dans cet état hallucinatoire régressif manquant de la capacité d'intégrer ses introjections divisées, ses identifications et les images contradictoires de son soi, il va maintenant émerger de cette expérience en ayant synthétisé les dualités de la vie sociale et psychologique par le rejet de visions sociales normatives et par une indifférence ascétique dans laquelle tout dualisme disparaît ».

Par incompétence dans ce domaine, il est impossible de porter un jugement sur cette psychanalyse des *'das log*. N'y a-t-il pas cependant un certain malentendu dans cette démarche qui consiste à induire les *'das log* en tant que personnes à partir de leurs seules représentations littéraires ?

Les *'das log* ont aussi donné lieu récemment à une autre analyse alliant cette fois psychologie et féminisme.

– T. Allione ²⁵ : *Psychologie et féminisme*.

L'intérêt de T. Allione pour les *'das log* est dû à sa vision féministe du rôle de la femme dans une perspective psychologique. Parmi d'autres biographies de femmes tibétaines qui ont consacré leur vie à la pratique religieuse, T. Allione présente la biographie de Snang sa 'od 'bum qu'elle analyse longuement dans son introduction. Tout d'abord, elle considère « quelques événements dans la vie de Nangsa Obum » et voit « leur signification spirituelle et psychologique en terme de processus de mort et de résurrection »²⁶. Elle explique que « bien que Nangsa semble remplir son rôle de femme aimante et de mère, elle se languit secrètement d'entrer en retraite et pratiquer la méditation »²⁷ et elle assimile sa position à celle de certaines femmes : « beaucoup de femmes font l'expérience de ce désespérant sentiment d'issue bouchée après le mariage et les enfants. De vieux désirs d'accomplissement restent insatisfaits et minent la situation »²⁸. Pour T. Allione, Nangsa « descend aux enfers et à travers ses expériences de l'au-delà, elle revient à la vie en se comprenant de façon plus profonde et elle ne supprime pas plus longtemps ses désirs de spiritualité »²⁹. Comparant la mort de Nangsa avec l'état dépressif de certaines femmes, elle considère que « quand une personne émerge de l'au-delà, il ou elle est capable de se souvenir et faire usage de son expérience de descente aux enfers »³⁰.

T. Allione a une approche du phénomène des *'das log* qui est manifestement très influencée par sa propre expérience de nonne bouddhiste, femme mariée et divorcée et enfin mère de famille. Néanmoins, son analyse psychologique de base reste valable et témoigne de la fascination que les *'das log* exercent sur les personnes en quête de spiritualité et d'elles-mêmes.

3 – Analyse de thèmes.

Il faut maintenant confronter certaines observations de la documentation occidentale aux informations recueillies afin de déterminer le rôle du « parasol tournant » dont les photos ont été publiées, et de situer les *'das log* par rapport aux conteurs et aux « cadavres qui se lèvent », les *ro langs*.

– Le « parasol tournant » des *'das log*.

Les photos qui ont été mentionnées précédemment montrent, selon les légendes des illustrations, un conteur *'das log* ou *mani pa* qui fait tourner un objet semblable à

un parasol. Or ces photos n'ont pas évoqué ces personnages aux informateurs tibétains qui ont été interrogés séparément au Bhoutan. Minyak Tulku, un érudit de l'école des *Sa skya pa* originaire du Tibet de l'Est, a affirmé que ces personnages étaient des mendiants à vocation religieuse, typiques des régions orientales du Tibet. Ils allaient de village en village en faisant tourner cet objet appelé d'après lui *Mani jyong khor mais il n'a pu préciser l'orthographe exacte de ce mot. Ils racontaient parfois des histoires édifiantes et étaient alors assimilés à des *mani pa*.

Seunam Tobgye, fils du roi de la principauté de Gling au Tibet oriental, n'a également eu aucune hésitation à la vue de ces photos : ces personnages étaient des mendiants dévôts qui allaient de village en village et recueillaient des aumônes en échange de simples prières qu'ils récitaient en faisant tourner cet objet appelé *Mani jyong khor. Ces mendiants venaient toujours du Khams ou de l'Amdo.

Son information recoupait donc celle de Myniak Tulku. Bien plus, tous deux assimilaient sans hésiter ce « parasol » à un grand moulin à prières recouvert de tissus, de médailles et autres bijoux que les personnes pieuses offrent à la mort d'êtres chers³¹. Aucun d'eux ne l'associait aux *'das log* mais ils reconnaissaient que, peut-être, certains de ces mendiants savaient des histoires de *'das log* et les racontaient en échange de quelques piécettes. Or, on se souvient que le conteur de *'das log* rencontré par P. Mansier à Lhasa avait aussi un *Mani jyong khor et était originaire du Khams comme les personnages mentionnés par nos deux informateurs tibétains. Il semble donc que le fait de raconter des récits de *'das log* et le fait d'avoir un *mani jyong khor ne soient pas forcément liés mais qu'ils puissent se présenter ensemble. Cela est confirmé par A.W. Macdonald qui, parlant du même objet, l'appelait *Jo khor* et l'attribuait au *mani pa*. Il est possible que le terme *jyong khor soit en fait *jo khor* et que la légère différence de prononciation entre les deux soit due à des particularismes locaux³².

Au Bhoutan même, on a rencontré des religieux d'origine tibétaine faisant tourner un grand moulin à prières recouvert de tissus qu'ils appelaient aussi *mani jo khor*.

Bien que des informations aussi éparpillées ne permettent guère d'être catégorique, il faut envisager l'hypothèse suivante qui devra toutefois être étayée par de nouveaux renseignements : le « parasol tournant » est probablement un grand moulin à prières recouvert de tissus qui se déploient lorsqu'il tourne. Il n'est pas l'instrument privilégié d'une catégorie de conteurs. Il est utilisé par des mendiants à vocation religieuse de l'Est tibétain qui, outre des prières comportant la formule *mani*, peuvent aussi réciter des histoires édifiantes de *'das log* et autres, se trouvant être ainsi occasionnellement, des conteurs.

– *'Das log* et conteurs.

Comme on l'a déjà vu, il existait au Tibet selon R.A. Stein, « des conteurs ambulants qui passent pour avoir été en enfer et en être revenus vivants, les *'das*

log » et qui étaient des « conteurs spécialisés ». P. Mansier a aussi rencontré à Lhasa un conteur qui se présentait comme un '*das log*'.

Or, questionné, il révélait qu'il n'était jamais allé lui-même aux enfers mais racontait simplement des histoires d'autres '*das log* dont sa mère aurait fait partie.

Une enquête en Inde parmi la communauté tibétaine, au Népal et au Bhoutan n'a permis ni de rencontrer ni d'entendre parler de conteur '*das log* qui soit allé lui-même aux enfers ou qui soit spécialisé dans ce genre de récits. Il apparaît donc fort improbable que les '*das log* soient eux-mêmes des conteurs professionnels. En revanche il existe des conteurs qui racontent des histoires de '*das log* et il devait sûrement exister, comme P. Mansier a encore pu le constater en 1982, des gens spécialisés dans ces récits mais qui n'avaient pas d'expérience personnelle de l'au-delà. Ne vaudrait-il pas mieux dire alors conteurs de '*das log* que conteur '*das log* ?

Toutefois, le manque d'informations rend hasardeuse toute affirmation rétrospective quant au statut des '*das log* dans le Tibet traditionnel d'avant 1959. Dans les limites de cette enquête, on peut seulement dire qu'actuellement dans l'aire culturelle tibétaine du Sud de l'Himalaya, il n'y a ni conteurs spécialisés dans le genre '*das log*, ni conteurs professionnels qui ont une expérience de l'au-delà. Quant aux *mani pa* – le terme veut dire « celui qui chante la formule *mani* » – ils sont très actifs et on peut les rencontrer lors de tous les rassemblements importants. Ce sont des « conteurs ambulants qui racontent la vie des saints en montrant les différentes scènes sur des peintures »³³. Leur répertoire est très divers (Gro ba bzang mo, Dri med kun ldan, Guru chos dbang, Padma 'od 'bar...) et dépend des peintures qu'ils possèdent. Il s'agit généralement d'histoires très connues auxquelles le public qui assiste à la récitation participe pleinement. Tous les *mani pa* rencontrés s'aidaient d'un texte pour la plupart de leurs récitations.

Comme C. Jest le notait à Dolpo³⁴ et comme on a pu le constater, certains *mani pa* racontent des histoires de '*das log*. Les sources littéraires tibétaines corroborent ces observations : on trouve en effet dans la biographie du '*das log* Kun dga' rang gro l le passage suivant dans lequel le Juge des Morts donne son message au '*das log* et dit³⁵ : « Les *mani pa* qui récitent les biographies de Karma dbang 'dzin, de Padma, de Bstan 'dzin chos sgron et de Gling bza' chos skyid ainsi que leurs messages ne doivent pas exagérer ces récits ». Il est en outre bien clair d'après cet extrait que si les *mani pa* racontent des histoires de '*das log*, ils ne sont nullement '*das log* eux-mêmes.

Il semble que très souvent les *mani pa* racontent les histoires de '*das log* qui sont originaires de la même région qu'eux. Selon une information de Tashi Tshering³⁶, vivait au Mysore, au camp de Hunsur, un *mani pa* du Tsang, Bu chen Padma, qui possédait une peinture et récitait l'histoire d'une '*das log* du Gtsang appelée '*das log* Brag skya. Le *mani pa* de Dolpo rencontré par C. Jest racontait l'histoire d'une '*das log* appelée Bstan 'dzin chos sgron dont les

expériences avaient eu lieu dans la région du Mont Kailash. Or les Dolpo pa ont l'habitude d'aller en pèlerinage au Mont Kailash tous les douze ans, au 4^e mois de l'année du Cheval³⁷, et plusieurs fois par an se rendent dans une région au Nord-Est du Mont Kailash à Trabye Tsakha pour y chercher du sel³⁸. La région leur est donc familière et ils peuvent aisément suivre l'histoire de cette '*das log*.

De même au Bhoutan, certains *mani pa*³⁹ racontent les récits des deux '*das log* les plus populaires : Karma dbang 'dzin et Sangs rgyas chos 'dzom. Or Karma dbang 'dzin était du Lho brag, région tibétaine qui se trouve à la frontière Nord du Bhoutan et que bien des Bhoutanais ont traversée, et Sangs rgyas chos 'dzom était de la région de Tashigang au Bhoutan oriental et se trouvait être la réincarnation de Karma dbang 'dzin.

Cette affinité géographique expliquerait pourquoi certains récits de '*das log* sont très connus dans une aire déterminée et totalement ignorés dans d'autres. Ces récits ont pour but d'impressionner les gens et ceux-ci sont probablement davantage touchés si le '*das log* a un lien avec eux, et si le récit fourmille de détails familiaux.

En conclusion, d'après l'analyse de la documentation occidentale et les informations obtenues en Inde et au Bhoutan, on peut dire que les '*das log* sont des personnes qui sont revenues de l'au-delà et dont les expériences ont été consignées dans des textes. Leurs histoires sont racontées dans les villes et les villages par différentes catégories de personnes. Selon certains témoignages, des conteurs spécialisés dans le genre – mais dont je n'ai jamais entendu parler –, ainsi que des mendiants à vocation religieuse, venus du Tibet oriental et possédant un *mani jo khor* raconteraient ces histoires. Enfin, les conteurs *mani pa* ont aussi la plupart du temps un ou deux récits de '*das log* dans leur répertoire. Toutefois, ces personnes n'auraient pas d'expérience personnelle de l'au-delà et, soit lisent ces récits, soit les connaissent par coeur grâce à une transmission orale.

– '*Das log* et *ro langs*.

Une certaine confusion peut parfois exister entre '*das log* et *ro langs*, « les cadavres qui se lèvent ».

Alors que toute la documentation examinée fait du '*das log* un vivant voyageant dans l'au-delà, les *ro langs* sont des morts habités par un esprit mauvais. Selon l'analyse de T.V. Wylie⁴⁰ :

« Traditionnellement tous les *ro langs* sont animés par les esprits de la catégorie *gdon*. Ceux qui font agir spontanément le *ro langs* démoniaque sont soit des *gdon* qui ont brisé leurs vœux, soit des *bgegs*, esprits qui ne furent pas subjugués par Padmasambhava. Après la mort, le principe conscient (*rnam shes*) quitte le corps par l'ouverture brahmanique du sommet du crâne. Bien que cela puisse varier dans le temps, cela se produit généralement trois jours après la mort. Une fois que la conscience quitte le corps, la période critique commence car c'est alors que l'esprit *gdon* ou *bgegs* peut entrer dans le cadavre et le

réanimer. Puisque des funérailles durant une semaine sont courantes, le cadavre est continuellement gardé pour l'empêcher d'être activé par un esprit *gdon*. Si le cadavre présente des signes de réanimation, il est devenu un *ro langs*. Activé par un esprit démoniaque, il fait alors en sorte de transformer les autres en *ro langs* en plaçant la paume de sa main sur la tête de sa victime désignée qui développe alors le syndrome de la maladie du *ro langs* (c'est-à-dire pâleur mortelle, incohérence et mauvais contrôle de l'activité musculaire). On appelle alors la victime *gdon zhugs pa* ou « celui qui a été possédé par un *gdon* ». Bien qu'habituellement fatale, la maladie du *ro langs* peut être parfois guérie par un lama bien au fait des doctrines parapsychologiques du *Gcod*. Malgré son caractère démoniaque, un *ro langs* a une activité physique restreinte. Il ne peut pas parler si bien qu'il utilise ses mains et sa langue pour faire des signes. Un *ro langs* ne peut pas non plus se courber ni se pencher, si bien qu'il ne peut pas entrer dans une pièce qui a une porte basse. Dans bien des régions du Tibet, particulièrement au Lho ka, la porte basse est une forme commune de protection architecturale contre les *ro langs* ».

On trouve dans le récit de la *'das log* Snang sa 'od 'bum plusieurs passages dans lesquels ses proches se demandent si elle n'est pas un *ro langs*, soupçon contre lequel elle doit se défendre. Il existe deux versions différentes du récit de Snang sa⁴¹. On lit dans la première version⁴² :

« (Le dépeceur de cadavres) se demanda : « Serait-ce un *ro langs* ? » et terrifié, il recula précipitamment de sept pas. Il répéta : « Est-elle une *shi log* « revenante de la mort », ou un *ro langs* ? ». Il saisit alors une pierre et se prépara à la lancer. Snang sa se dit alors : « Si je ne dis pas un mot, j'ai bien peur qu'il ne me jette cette pierre ». Elle l'interpella : « Dépeceur ! Reviens, je ne suis pas un *ro langs* ». Comme le dépeceur s'avavançait avec crainte, Snang sa lui dit : « Je ne suis pas un *ro langs*. » ».

Dans la seconde version⁴³, Snang sa s'adresse ainsi à ses proches⁴⁴ :

« Cette femme que je suis est morte une fois et est revenue. Cet événement est-il un rêve ou la réalité ? Si c'est un rêve, moi qui suis une jeune femme, je me sens bien triste ; si c'est la réalité, je suis vraiment heureuse ! La femme que je suis est morte et est revenue, c'est un grand miracle ! Suis-je un *ro langs* ou une *'das log* ? Si je suis un *ro langs*, tuez-moi ! Si je suis une *'das log*, suivez-moi ! ».

Comme l'écrit T.V. Wylie, les *ro langs* ne peuvent pas parler, et c'est ainsi que Snang sa démontre au dépeceur de cadavres qu'elle n'est pas un *ro langs* : « Si je ne dis pas un mot, j'ai bien peur qu'il ne me jette une pierre ».

La seconde version dans laquelle Snang sa se demande si elle est un *ro langs* ou une *'das log* a moins de force. Il semble davantage s'agir de rhétorique que du désir de convaincre puisqu'à partir du moment où elle parle, elle sait déjà que ses proches ne la considèrent plus comme un *ro langs*.

Il est donc établi que les premiers signes extérieurs différenciant un *ro langs* d'un *'das log* étaient pour les Tibétains eux-mêmes difficilement discernables mais qu'il était impossible de les confondre une fois que le « cadavre » parlait.

II — LES SOURCES TIBÉTAINES ET BHOUTANAISES

Comme on vient de le constater, les informations concernant les *'das log* dans les ouvrages en langues occidentales sont non seulement succinctes, mais encore souvent contradictoires. Il faut donc se tourner vers les récits de *'das log* tibétains et bhoutanais afin de se faire une idée plus exacte de ce que sont « les revenants de l'au-delà ».

1 — Présentation des textes.

Les biographies (*rnam thar*) de *'das log* tibétains et bhoutanais sont écrites en *chos skad* c'est-à-dire en Tibétain classique, mais elles contiennent toujours un certain nombre d'idiotismes propres à la région d'origine de la biographie. Chaque récit alterne les passages en prose, qui sont généralement des descriptions, avec les passages en vers qui signalent les dialogues. Ces biographies ne possèdent que très rarement un colophon indiquant le nom de l'auteur, le nom du commanditaire, la date et le lieu de rédaction.

La plupart d'entre elles ont fait l'objet d'éditions récentes en Inde parmi les réfugiés tibétains et au Bhoutan, mais un certain nombre doit encore se trouver à l'état de xylographes ou de manuscrits inédits.

Il n'existe à ma connaissance qu'un seul recueil de récits de *'das log* qui, en fait, incorpore aussi un autre genre de récits de descente aux enfers qui sera étudié ultérieurement. Ce recueil est un xylographe dont il existe en France une copie complète qui fut rapportée par Jacques Bacot à la suite d'un de ses séjours au Tibet⁴⁵. Dorénavant, on se référera à cet ouvrage en l'appelant *Xylographe Ka shod* du nom du commanditaire tibétain⁴⁶. Cette collection n'a pas fait l'objet d'une édition moderne. Le xylographe porte le titre général « *Recueil de biographies des hommes et des femmes qui ont transmis le message de Chos kyi rgyal po (Dharmaraja), tels que le mendiant Byang chub seng ge et le renonçant Kun dga' rang grol, ainsi que des histoires du même type qui leur servent de précédents* »⁴⁷.

Chaque récit contenu dans ce recueil est numéroté par une lettre de l'alphabet tibétain. La table des matières contient des indications concernant le commanditaire du recueil⁴⁸ : « Pour le bien des êtres et de la doctrine, et pour exhorter aux actes vertueux les hommes aux capacités inférieures, moyennes et supérieures, j'ai obéi avec dévotion à l'injonction de mon *mūla-guru* U pa rin po che appelé le renonçant Kun dga' rten 'brel rab 'byor... moi l'officiel de Gser lcog, Ka shod pa. » On sait⁴⁹ que Ka shod était « une propriété à Mkhar ka près de Rgyal rtse sous la juridiction de Pa mam rdzong ».

Gene Smith⁵⁰ m'a aimablement communiqué ses propres informations concernant Ka shod qu'il tenait de l'ancien membre du cabinet tibétain, Zur khang. Celui-ci lui raconta que cinq familles de cette région furent élevées au rang de notables alors qu'ils n'étaient que de simples chefs de villages au temps du régent Bstan rgyas gling (mort en 1899). Parmi elles, la famille qui prendra le nom du domaine, Ka shod pa. Un membre de cette famille, Chos kyi nyi ma (né en 1903 ou 1904), deviendra même membre du cabinet tibétain, le *bka' shag*⁵¹. Toujours d'après ces informations, la famille Ka shod pa aurait été d'obédience *rnying ma pa*.

On sait d'autre part qu'un 'Ug pa rin po che vivait dans la vallée de Shangs⁵² qui se trouve juste au nord du fleuve Gtsang po et donc proche du domaine Ka shod qui était situé sur la rive sud du même fleuve. Cet 'Ug pa rinpoche est bien connu puisque sa lignée vient de « Zur po che Shākya 'byung gnas également appelé 'Ug pa lung pa qui était un grand maître tantrique et a vécu 61 ans au XI^e siècle »⁵³.

Bien que, le *Xylographe Ka shod* présente de nombreuses fautes d'orthographe dont l'une des plus étonnantes est *tsa* pour *rtsa* de *rtsa ba'i bla ma, mūla-guru*, il est difficile de dire si 'Ug pa est à assimiler à U pa à cause d'une erreur de scribe. En l'absence de tout autre renseignement sur U pa rin po che, on ne peut totalement rejeter cette hypothèse.

Le fait important pour cette étude est que la famille Ka shod pa ait été d'obédience *rnying ma pa*. En outre, il semble que les Ka shod pa aient commandité l'impression d'autres livres et on connaît l'existence d'un de ceux-ci⁵⁴. Ce patronage les a conduits à imprimer un recueil de récits de descente aux enfers et leur a permis, grâce à la reproduction xylographique, de les propager. La diffusion de ce recueil a peut-être été large puisqu'il en existe trois exemplaires dans les bibliothèques occidentales. Ce recueil a dû être compilé et xylographié dans les premières années du XX^e siècle car la famille portait déjà le nom de Ka shod pa et le recueil fut rapporté en France avant la Grande Guerre.

Quant aux textes récemment édités en Inde et au Bhoutan, une grande confusion règne parmi eux. La plupart d'entre eux sont édités avec un titre de couverture en anglais qui ne correspond pas au titre tibétain réel ; et lorsqu'il existe plusieurs éditions, il est impossible de savoir à l'avance s'il s'agit de la même version éditée plusieurs fois ou de versions différentes. Le récit de la *'das log Karma dbang 'dzin* fournit un bon exemple de cette anarchie⁵⁵. Rien ne permet de dire, à partir des seules références bibliographiques, si les cinq éditions disponibles actuellement sont une même version ou des versions différentes du même texte. Seule une consultation et un examen attentif des textes permettent de le déterminer. Dans ce cas précis, les quatre éditions récentes ne constituent en fait que deux versions du récit et l'édition xylographique de Ka shod en constitue une troisième !

D'un autre côté, il n'existe pas de catalogue répertoriant les textes de *'das log* publiés ou non. La première tâche a donc tout d'abord été de rassembler au cours de

recherches dans les bibliothèques publiques et privées, tous les textes publiés disponibles ainsi que les textes inédits. (Voir appendice).

2 – Les récits de descente aux enfers : contes « à sauveur » et biographies de *'das log*.

Lorsqu'au début de cette recherche, j'ai consulté le *Xylographe Ka shod*, je me suis aperçue qu'il contenait en fait deux sortes de récits de descente aux enfers : les contes « à sauveur » et les biographies de *'das log*.

R.A. Stein avait déjà signalé l'existence de deux types de récits de descente aux enfers⁵⁶ :

« De tels récits de descente aux enfers, par une personne apparemment morte, forment un genre littéraire bien connu aussi en Chine. Il en est de deux espèces, toutes deux répandues au Tibet. L'une est celle dont je viens de parler : un individu quelconque s'évanouit et revient à la vie. L'autre concerne des héros religieux comme Maudgalyāyana qui va volontairement en enfer grâce à sa puissance religieuse... ».

Toutefois l'expression « apparemment morte » appliquée indifféremment aux deux sortes de héros est impropre. En effet, si la première catégorie de personnes dont parle R.A. Stein est effectivement « apparemment morte », la seconde ne l'est jamais mais descend simplement aux enfers.

Il convient maintenant de préciser la différence exacte entre les contes « à sauveur » et les biographies de *'das log*.

Le conte « à sauveur » est un récit qui met en scène un saint, un héros ou un religieux célèbre. Parmi ceux-ci, on trouve dans le *Xylographe Ka shod* : Maudgalyāyana⁵⁷, Ye shes mtsho rgyal⁵⁸, Dre rgyal ba'i blo gros⁵⁹ et Guru chos dbang⁶⁰. Il en existe d'autres tels que Padmasambhava⁶¹, Gshen rab mi bo⁶² et Gesar⁶³. Ce personnage descend toujours aux enfers de son plein gré pour « sauver » un être qui lui est cher et le ramener sur terre, ou bien le faire renaître dans un meilleur domaine de réincarnation afin qu'il trouve pleinement le salut.

C'est le plus souvent pour délivrer leur mère que ces personnages descendent aux enfers : les exemples de Maudgalyāyana, 'Dre rgyal ba'i blo gros, Guru chos dbang et Gesar sont bien connus. Toutefois, tandis que Ye shes mtsho rgyal délivre le ministre félon Shan ti, Gshen rab mi bo délivre sa fille Gshen za ne'u chung ma, et Padmasambhava la princesse Kun sa zhi⁶⁴.

Le récit de *'das log* proprement dit met en scène un personnage qui n'est au départ ni un héros, ni un saint, mais qui a toujours une grande foi religieuse. Il « meurt » à la suite d'une maladie et se trouve propulsé dans un voyage à travers les enfers et quelquefois les paradis, c'est-à-dire dans les différents domaines de réincarnation. Il doit faire face aux acolytes du dieu des morts, Yama Dharmarāja, puis assister aux tortures des pécheurs dans les différents enfers, rencontrer des personnages qui lui expliquent la raison de leurs châtements, assister à

des jugements des morts et enfin, être lui-même confronté au dieu des morts qui le renvoie sur terre avec un message pour les vivants. Ce message leur enjoint d'accomplir de bonnes actions et d'éviter les péchés. Tout au long de son parcours dans l'au-delà, le *'das log* est souvent accompagné par une entité surnaturelle qui le protège et lui explique ce qu'il voit. Lorsqu'il revient sur terre, ce personnage passe le reste de sa vie à diffuser le message du dieu des morts et à raconter son expérience de l'au-delà.

Comme on peut le constater par cette simple description, les deux types de descente aux enfers sont nettement différents et il est difficile de les confondre. Les Tibétains font aussi, de manière implicite, la même distinction puisqu'ils n'associent jamais le terme *'das log* aux saints des contes « à sauveur », tels que Maudgalyāyana, Ye shes mtsho rgyal etc. Le titre du *Xylographe Ka shod* qui distingue entre les récits de *'das log* et les contes « à sauveur » l'atteste bien : *Recueil des biographies des hommes et des femmes qui ont transmis le message de Chos kyi rgyal po (Dharmarāja) tels que le renonçant Kun dga' rang grol et le mendiant Byang chub seng ge, ainsi que des histoires du même type qui leur servent de précédents*⁶⁵.

Les textes y sont arrangés selon l'ordre suivant : tout d'abord les récits de *'das log* :

Kun dga' rang grol, chap. *ka*
Byang chub seng ge, chap. *ga*
Karma dbang 'dzin, chap. *ca*
Chos dbang rgyal mo, chap. *cha*
Gling sa chos skyid, chap. *ja*
Snang sa 'od 'bum, chap. *nya*

puis viennent les quatre contes « à sauveur » :

Maudgalyāyana, chap. *ta*
Guru chos dbang, chap. *tha*
'Dre rgyal ba'i blo gros, chap. *da*
Ye shes mtsho rgyal, chap. *na*

C'est probablement dans un commentaire de Tashi Tshering⁶⁶ que le terme *'das log* se trouve accolé, pour la première fois par un auteur tibétain, aux noms de héros et saints comme Maudgalyāyana, Ye shes mtsho rgyal, 'Dre rgyal ba'i blo gros, Gesar et Guru chos dbang à propos des « *'das log* les plus anciens »⁶⁷. L'auteur continue en donnant « des exemples des temps anciens et modernes »⁶⁸. Ce sont les noms de nombreux *'das log* depuis Snang sa 'od 'bum que Tashi Tshering considère comme la plus ancienne jusqu'aux *'das log* du XX^e siècle⁶⁹. Cette analyse, unique en son genre, appelle deux questions : Tashi Tshering considère-t-il vraiment les héros et saints des contes à « sauveur » comme des *'das log* ou veut-il simplement suggérer que l'origine des récits de *'das log* est à chercher dans des récits bouddhiques antérieurs concernant des descentes aux enfers et qui leur auraient en quelque sorte servi de prototype ?

Tout en gardant à l'esprit la position ambiguë de Tashi Tshering concernant les « sauveurs » et les *'das log* proprement dits, il faut retenir que la distinction entre les deux types semble déjà avoir été faite par les Tibétains, bien que les « sauveurs » n'aient jamais, semble-t-il, bénéficié d'une appellation particulière.

La confusion entre les deux types de récits étant impossible, on se bornera à l'étude des récits de *'das log* proprement dit.

3 – Le récit d'une *'das log* bhoutanaise : traduction libre et résumée.

Sangs rgyas chos 'dzom est la seule *'das log* bhoutanaise dont la biographie soit connue. Comme le terrain d'enquête ethnographique se situait au Bhoutan, j'ai choisi de traduire cette biographie plutôt que celle d'une *'das log* tibétaine.

Les dates de la vie de Sangs rgyas chos 'dzom ne sont pas connues et le texte ne comporte pas de colophon. Quelques dates seront proposées dans le chapitre sur la datation des biographies et des *'das log* mais le seul fait certain est que cette biographie n'est pas antérieure à la seconde moitié du XVII^e siècle.

La biographie de Sangs rgyas chos 'dzom a été publiée en 1980 à Thimphu sous la forme d'un livre à l'occidentale de 193 pages. Le titre complet est « Excellente biographie de la révérende revenante de l'au-delà Sangs rgyas chos 'dzom, incarnation d'Avalokiteshvara. Y est racontée l'histoire de sa visite des enfers, en bas, et des paradis, en haut, pendant sept jours » (*Rje btsun spyan ras gzigs kyi sprul pa 'das log sangs rgyas chos 'dzom gyis shag bdun mar dmyal khams dang yar zhing khams bcas mjal ba'i lo rgyus nam thar khyad par can*). Le manuscrit original, indisponible, provenait de chez un particulier de la région de Tashigang (Bkra shis sgang) au Bhoutan de l'Est.

TRADUCTION

[p. 2] *Om maṇi padme hūṃ hrī.*

La nature absolue, pure depuis l'origine,
est totalement dénuée d'élaborations et de concepts.
Je rends hommage au Corps de la Loi, Amitābha⁷⁰
le cœur inaltérable, la nature toute égale des Victorieux.

De l'espace absolu, incréé et totalement pur,
s'exprime la créativité de la Gnose omniprésente.
Je rends hommage au Corps de Jouissance, Avalokiteshvara
la clarté spontanée et omniprésente des *mandala* des Victorieux.

Dans l'immensité de l'unité pure
brille la lumière du soleil de la grande compassion.
Je rends hommage au Corps de Transformation, le Seigneur des Morts,
Yama Dharmarāja (Gshin rje Chos kyi rgyal po),⁷¹
qui éclaire les ténèbres de l'ignorance des êtres.

Il regarde tous les êtres des six destinées de ses yeux compatissants
et détient en son cœur l'union du Vide et de la Compassion
qui dissipe les souffrances de tous les êtres.
Je rends hommage à Avalokiteshvara Mahākaraṇā.

Afin d'accomplir le bonheur temporaire et la félicité ultime des êtres [p. 3]
la *Dākinī* de la Gnose⁷² fut manifestée comme l'essence qui unit la
connaissance et la tendresse de tous les Bouddha.
Je lui rends hommage
à elle qui accomplit les Quatre Activités⁷³ sans que rien ne l'arrête.

Au sein de l'espace embrasé de feu de la fin des temps
sur l'ordre des Bouddha l'assemblée des protecteurs et des gardiens
du *Dharma* veillent sur les enseignements.
Je leur rends hommage à eux qui sont accompagnés de
leur terrible cortège et qui libèrent les dix objets à libérer.

*Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*⁷⁴.

Maintenant l'incarnation d'Avalokiteshvara, la revenante de l'au-delà Sangs
rgyas chos 'dzom, va raconter les mérites de la délivrance des six destinées dans
lesquelles les êtres errent suivant la loi de la rétribution des actes. Étant descendue
elle-même dans les dix-huit enfers, elle va raconter en particulier : la façon dont les
êtres des six destinées souffrent à cause de la rétribution de leurs actes et comment
parmi les êtres qui sont sur terre Yama Dharmarāja, le Seigneur des Morts, et les
morts eux-mêmes exhortent :

- les paresseux à pratiquer la religion, [p. 4]
- les avares à faire des dons,
- les coléreux, les orgueilleux et les envieux à acquérir un esprit compatissant,
- les pécheurs à confesser leurs fautes après que la terreur soit née en eux,
- les hommes à garder leurs engagements et à vénérer profondément leurs

parents qui sont leurs bienfaiteurs, leurs amis, les *rdo rje slob dpon*⁷⁵ et les *bla ma*, et
à se montrer compatissants sans avoir même un instant l'idée de faire du mal aux
êtres des six destinées.

La revenante de l'au-delà va aussi raconter plus particulièrement la façon dont
le Seigneur des Morts fait le compte des péchés et des bonnes actions, la façon dont on
souffre dans les dix-huit enfers et le message que le Seigneur des Morts lui a donné.
Tout cela va être expliqué pour le bien de tous.

Pour ceux qui écoutent cette biographie, [p. 5] il est important de respecter ces
trois promesses : ne pas raconter la biographie même si vous la connaissez déjà,
écouter sans être distrait et enfin ne pas bavarder inconsidérément. Il faut écouter en
observant ces trois engagements.

Voici donc l'histoire de cette vie.

Au Bhoutan dans la province de Bkra shis sgang, dans un endroit appelé Phags ri
gsang gdung vivaient un homme Bsod nams don grub et sa femme Tshe dbang rgyal
mo qui possédait tous les signes d'une *Dākinī* de la Gnose⁷⁶. Ils avaient une fille Sangs
rgyas chos 'dzom qui était une incarnation d'Avalokiteshvara. Lorsqu'elle eut douze
ans, le vingt-troisième jour du sixième mois de l'année du chien, un homme apparut
et dit : « Cette fille possède les signes d'une *Dākinī* de la Gnose ; dans une vie anté-
rieure, elle était la '*das log* Karma dbang 'dzin »⁷⁷.

Oṃ maṇi padme hūṃ hrī.

« Et voici maintenant le songe que moi la '*das log* j'ai fait : l'année du cochon⁷⁸,
[p. 6] le vingt-quatrième jour du sixième mois, un homme blanc m'est apparu et a
prononcé ces paroles : « O fille, si tu agis de manière pure, voici une prophétie qui te
concerne : tu iras visiter les dix-huit enfers. Si tu n'agis pas de manière pure, tu n'as
que sept jours à vivre. » J'étais heureuse car ce n'était pas un homme, mais c'était
Avalokiteshvara en personne que je venais de rencontrer.

Une autre nuit dans un rêve, je pensais être dans la maison de mon père et là
m'apparurent cinq visages effrayants blanc, jaune, rouge, vert, bleu (= les Cinq
Victorieux)⁷⁹. Je voyais ces personnes terrifiantes qui m'entouraient et à ce moment-
là j'ai ressenti une grande frayeur : « Si je suis morte, je le suis avec mon corps
charnel. Si je ne suis pas morte, aucun de mes parents, de mes frères et sœurs, de mes
proches ne sont là », et tout d'un coup j'ai réalisé que mon oncle maternel et les gens
que j'avais connus avant [p. 7] étaient tous morts et qu'il n'y en avait pas un qui
manquait ici. J'ai réalisé à ce moment-là que j'étais morte et des larmes abondantes
ont jailli de mes yeux. Un homme blanc avec un visage très blanc est alors apparu et
m'a dit : « Vous n'êtes pas morte, il ne faut pas pleurer. » Il m'a saisi par la main
droite et après m'avoir donné l'ordre de le suivre, nous sommes sortis par la porte. Il
m'a guidée sur une route indescriptible et nous sommes arrivés au pied d'une haute
montagne noire. Pendant que nous nous reposons, je lui ai dit : « Où dois-je aller
puisque je n'ai plus d'ami ? ».

Sur la montagne noire, il y avait un arbre noir auquel j'ai vu toutes sortes de
donateurs faire des offrandes. C'était une vision agréable et j'ai demandé à mon guide
ce qu'était cette montagne. L'homme blanc m'a répondu : « Si tu reconnais cette
montagne, c'est la montagne Potala⁸⁰. Si tu ne la reconnais pas, c'est une montagne
noire. » Alors, tout en me guidant, il s'est mis à grimper. Nous sommes arrivés à un
temple qui se trouvait dans la partie supérieure. Un homme rouge est apparu et m'a
dit : « Fille, où vas-tu ? » [p. 8] J'ai répondu : « Je suis venue pour faire une visite au
temple. » Il m'a répliqué : « Comme la durée de ta vie n'est pas épuisée, retourne. »

Je suis retournée chez moi en un jour et j'ai entendu mes parents qui disaient que j'étais morte et qu'ils étaient frappés d'une immense douleur. Je leur ai alors demandé : « Ce que les personnes réelles disent et ce que les personnes irréelles ont annoncé dans mon rêve s'accordent. Je dois donc mourir maintenant. Y a-t-il une prophétie de ma vie antérieure à ce propos, ou ma vie actuelle en est-elle la cause ? » Mes parents m'ont répondu : « Fille, ta vie actuelle n'en est pas la cause. Il existe une prophétie de ta vie antérieure. »

Le trentième jour du sixième mois de l'année du chien, tôt le matin les symptômes de ma mort sont apparus et j'ai eu l'impression que le soleil déclinait, que l'obscurité se faisait et que mon corps n'était plus le mien. Une immense douleur m'a étreinte et j'ai commencé à me lamenter. À ce moment-là ma mère s'est levée et m'a dit : « Ma fille, pourquoi pleures-tu ? » [p. 9] Je lui ai dit : « Aujourd'hui je n'ai pas envie de manger et je ne désire pas boire. Le temps est venu que je me sépare de vous mes parents et de ma famille et que je m'en aille seule. » Mes parents ont alors répliqué : « Il y a quelque temps, une personne a dit que tu étais la réincarnation de la revenante de l'au-delà Karma dbang 'dzin. Si tu souhaites encore revenir, nous allons garder ton corps. Sinon, nous ne le garderons pas. » Ainsi ont-ils parlé.

Mon corps a été enveloppé dans un linge blanc propre, et des fleurs, de l'encens et des lampes à beurre lui ont été offerts. Sept personnes ont veillé sur moi jour et nuit en récitant attentivement la formule *maṇi*. Mes parents leur ont donné l'ordre suivant : « Si elle n'est pas revenue dans sept jours après son départ dans l'au-delà, elle reviendra dans quinze jours. Si elle n'est pas revenue dans quinze jours, détruisez son corps. » [p. 10].

Om maṇi padme hūṃ hrī.

Quand mon corps et mon principe conscient se sont séparés, ce fut comme si dans le ciel le tonnerre grondait, comme si sur la terre les vieux rochers s'écroulaient, et comme si j'entrais dans les ténèbres. J'ai ressenti la douleur de penser que j'étais morte et celle de penser que je n'étais pas morte. Je ne suis pas entrée dans les ténèbres et le moment où mon corps et mon esprit se séparèrent arriva. En un instant mon principe conscient s'échappa par le sommet de mon crâne et comme je ne réalisais pas que c'était mon propre cadavre, j'ai vu le cadavre d'un cochon qui m'apparaissait à peu près de la taille d'une montagne. Des larmes abondantes ont alors jailli de mes yeux. Je suis arrivée devant mon *yi dam*⁸¹ et il m'a dit : « Ne sais-tu pas que tu es morte ? Ne fais pas preuve d'attachement envers ton corps d'illusion, élève ton esprit vers l'essence des choses. Viens où je te conduirai. » Il m'a prise par la main et m'a entraînée. Nous sommes allés partout dans le ciel, sur la terre, dans l'espace sans que je sache où nous allions. [p. 11] Comme je me demandais pourquoi je ne comprenais pas où nous allions, mon *yi dam* m'a dit : « Récite la formule *maṇi* sept fois. » J'ai récité la formule *maṇi* sept fois et le *yi dam* m'a guidée pour arriver à une très haute montagne noire que des nuages noirs obscurcissaient. D'innombrables cris des divinités terribles et paisibles retentissaient : « Tue, tue, exécute, exécute », ainsi que des sons comme « hum, hum,

phat, phat ». J'ai perdu conscience de peur et je me suis affaissée. Mon *yi dam* m'a alors prise par la main et m'a dit : « *Om maṇi padme hūṃ hrī*. Si tu ne la reconnais pas, tu vois une montagne noire ; si tu la reconnais, tu vois le paradis de Vairocana⁸². Ensuite, si l'on va plus loin, on atteint le pied d'une montagne blanche, puis d'une montagne jaune, d'une montagne rouge et d'une montagne verte. Si tu reconnais ces montagnes, ce sont les paradis des cinq *Jina* ; [p. 12] si tu ne les reconnais pas, elles sont le premier *bar do* »⁸³.

Sur ces montagnes j'ai vu les souffrances terribles qu'enduraient les morts qui étaient fouettés dans un nuage noir par une pluie torrentielle et une grêle terrible. Ce spectacle me rendit très malheureuse et j'ai demandé au *yi dam* pourquoi les morts devaient endurer ces souffrances. Mon *yi dam* m'a répondu : « Quand ils vivaient dans le monde, ils se sont lamentés et ont pleuré au moment d'être bénis par des méditants. C'est la rétribution de leur acte. Ils ne seront pas libérés de cette noire obscurité. »

Comme nous descendions, nous sommes arrivés sur un chemin noir et là, j'ai vu toutes sortes de morts de notre monde en nombre inimaginable. J'ai ensuite vu beaucoup de vermine qui était (en fait) constituée d'êtres vivants et de *bla ma*, pour la plupart conseillers spirituels. J'ai alors demandé à mon *yi dam* où nous étions et il m'a répondu que c'était le chemin où vont tous les êtres des six destinées lorsqu'ils meurent [p. 13].

Sur ce chemin, j'ai vu un vieil homme mort qui portait un vêtement blanc. Il portait sur son dos une charge de viande aussi grosse qu'une montagne et avançait en poussant des hurlements. J'ai alors questionné mon *yi dam* et il m'a répondu : « C'est la rétribution pour les actes violents et les vols qu'il a commis quand il vivait dans le monde des humains. Quand de ce monde, il est venu dans cette direction, il est arrivé en présence du Seigneur des Morts qui a fait la distinction entre ses bonnes actions et ses péchés. Il va s'en aller dans l'Enfer du Grand Chaudron. C'est aussi un homme de ton pays, ma fille. Il s'appelle Apha Dar rgyas. » Je lui ai alors demandé quelles sortes d'actes vertueux je pourrais faire pour le libérer. Mon *yi dam* m'a répliqué : « Fais les cérémonies de propitiation des divinités et de purification des péchés, récite un million de fois la formule *maṇi* et érige un drapeau à prières. Il sera alors libéré de ces souffrances. » Ensuite nous sommes descendus sur une terre verte et j'ai vu un grand drapeau à prières. Un *stūpa* de cinq couleurs se dressait au milieu de deux *stūpa* blancs et de deux *stūpa* noirs [p. 14]. À la base de ces *stūpa*, il y avait un arbre blanc et un arbre noir et un drapeau à prières était érigé. J'ai demandé ce qu'étaient ces *stūpa* et cette ville. Mon *yi dam* m'a répondu : « Le nom de cet endroit est la Grande Ville du Pays des Morts. Si tu reconnais ces cinq *stūpa*, ce sont les paradis des cinq *Jina*. » J'ai vu à la base de ces *stūpa* sur un sol noir en fer et dans un nuage noir en fer un homme qui pleurait. Comme je questionnais mon *yi dam* sur cet homme, il m'a répondu : « C'est la rétribution pour avoir tué des insectes et des oiseaux quand il vivait sur terre. Ensuite il sera envoyé dans une maison de fer. »

J'ai aussi vu un homme vêtu de rouge qui portait sur son dos un livre sacré. J'ai demandé où allait cet homme et mon *yi dam* m'a dit : « Cet homme a récité les paroles du Bouddha quand il était sur la terre. Grâce à ces vertus, [p. 15] il s'en ira

sur le chemin de la libération qui conduit au paradis après avoir rencontré le Seigneur des Morts. »

J'ai aussi vu quelques hommes qui pleuraient le visage tourné vers le sol ; j'en ai vu qui pleuraient debout ; d'autres qui pleuraient assis, d'autres au contraire qui se réjouissaient. Mon esprit était perturbé et j'ai demandé qui étaient ces hommes. Mon *yi dam* a répondu : « Ces hommes qui pleurent beaucoup, récoltent leur rétribution pour avoir tué de nombreux animaux et pour avoir éprouvé de l'orgueil, de l'envie, du désir et de l'avarice. Comme ils ont accumulé de mauvaises actions, ils vont en enfer. Quant à ceux qui sont heureux, ils ont pratiqué la méditation et lu les livres de la Religion. À cause de ces actes, ils atteindront la terre de Bouddha. »

Ensuite nous sommes descendus en suivant un chemin rouge. Nous sommes arrivés dans un endroit où toute la terre, toutes les montagnes et les collines, les vallées de haut en bas étaient blanches et pures. Mon *yi dam* divin était blanc aussi et moi aussi je suis devenue toute blanche. [p. 16] Tous les morts qui étaient là étaient eux aussi blancs. Ils possédaient leur corps du monde des hommes. Les rayons de lumière étaient également blancs et dans cette lumière éblouissante il y avait une divinité terrifiante au visage très blanc. Vêtue de vert, elle tenait à la main une corde noire. Comme il y avait des divinités terrifiantes sans nombre dont les cris retentissaient comme mille grondements de tonnerre, j'ai demandé à mon *yi dam* où, nous deux, nous étions arrivés. Mon *yi dam* a répondu : « L'être humain mort voyage un seul jour et il arrive dans cet endroit blanc. S'il le reconnaît, c'est le paradis de Vajrasattva⁸⁴. »

Quand nous avons continué plus loin, nous avons rencontré une divinité terrifiante jaune, puis une rouge, puis une verte ; nous avons rencontré diverses divinités terrifiantes ; j'ai alors perdu conscience et je suis tombée. Mon *yi dam* m'est alors apparu avec le visage et les vêtements blancs, un rosaire à la main et m'a dit : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. [p. 17] Eh, ma fille, debout. La nature même des frayeurs qui s'élèvent en toi maintenant représente en réalité l'assemblée des divinités paisibles et terrifiantes. N'aie donc pas peur de cela et lève-toi. Ce que tu vois est l'assemblée des divinités qui apparaissent à tous les morts durant les cinq jours (qui suivent le décès). »

J'ai alors continué à descendre et je suis arrivée devant un pont noir. Une grande montagne rocheuse surplombait ce pont. Au-dessous il y avait un océan de feu incommensurable. Le pont était si grand que sa longueur ne pouvait pas se mesurer même en dix-huit journées de cheval. De l'autre côté de ce pont que j'ai traversé, j'ai rencontré un acolyte⁸⁵ à tête de bœuf du Seigneur des Morts. Son visage était très rouge et il avait trois yeux. Ses cheveux étaient bleu-gris et il était vêtu d'une peau de tigre. Il tenait un lacet noir à la main et je l'ai vu battre les morts qui étaient ligotés. L'acolyte à tête de bœuf leur disait : « La viande de porc que vous avez mangée était délicieuse, n'est-ce-pas ? ». [p. 18] J'ai alors demandé pour quelles actions ils étaient punis et mon *yi dam* m'a dit : « C'est leur rétribution pour avoir supprimé des vies afin de manger de la viande quand ils vivaient au pays des hommes innombrables. » À cet endroit, j'ai rencontré toutes sortes d'animaux : tigres, léopards, ours, singes, oiseaux, sangliers etc. Ces bêtes m'ont demandé : « Fille, viens-tu de la terre ? Les

hommes qui ont supprimé nos vies, y a-t-il une chance pour qu'ils viennent ici maintenant ? Il faut qu'ils paient pour nos vies. » Alors moi la fille je leur ai dit : « Parmi ceux qui meurent lorsque le temps de leur vie sur terre est terminé, certains viendront probablement ici. Il faut qu'ils paient pour la vie des différents animaux qu'ils ont tués. » Les animaux m'ont accueillie et je suis restée un peu parmi eux.

Ensuite j'ai vu une femme habillée en bleu qui était écrasée sous une montagne noire et beaucoup d'êtres qui étaient recouverts par un nuage noir. [p. 19] Après avoir vu ces êtres endurer de telles souffrances, un grand sentiment de compassion naquit en moi et j'ai interrogé mon *yi dam*. Celui-ci a répondu : « Quand ils étaient sur terre, ils ont fait avec profit le commerce de la bière. Ces souffrances sont leur rétribution. Ils ne seront pas libérés de ces souffrances avant qu'un *kalpa*⁸⁶ ne se soit écoulé. »

Ensuite quand nous avons continué à descendre, j'ai vu un rocher blanc et un rocher jaune et j'ai vu que nous traversions deux rivières, une rouge et une verte. J'ai demandé à mon *yi dam* ce que c'était. Il a répondu : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Écoute ma fille. Ces deux rochers blanc et jaune que tu as vus, ce sont les palais des vertus et des péchés. Les deux rivières rouge et verte que tu as vues, ce sont les flots des enfers. »

Nous sommes alors tombés sur trois chemins qui n'avaient pas la même couleur. Sur le chemin du haut qui était blanc, j'ai vu qu'il y avait un acolyte à tête de lion. Sur le chemin du milieu qui était jaune, j'ai vu qu'il y avait un acolyte à tête de bœuf. [p. 20] Sur le chemin du bas qui était noir, j'ai vu qu'il y avait un acolyte à tête de singe. Comme je demandais à mon *yi dam* ce qu'étaient ces trois chemins et quel chemin nous devions prendre, il m'a répondu : « Le chemin blanc est le chemin qui mène au paradis. » De ce chemin blanc apparaissait un rayon de cinq couleurs dont l'éclat était insoutenable. Quand, depuis le chemin noir, j'ai regardé vers le bas, j'ai vu différentes villes. Du chemin jaune apparaissait un rayon de six couleurs différentes. Une profonde tristesse s'est alors élevée en moi et des larmes abondantes ont jailli de mes yeux. Mon *yi dam* a dit : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Hélas écoute ma fille, les grands pécheurs et les grands ignorants au lieu de considérer ces visions comme des ennemis doivent appréhender la vraie nature des choses (derrière ces visions). Ce rayon blanc qui apparaît, c'est le rayon de Vajrasattva ; ce rayon jaune, c'est le rayon de Ratnasambhava ; ce rayon rouge, c'est le rayon d'Amitābha ; ce rayon vert, c'est le rayon d'Amogāsiddhi ; [p. 21] ce rayon bleu-azur, c'est le rayon de Vairocana⁸⁷. Le rayon blanc sans brillance qui apparaît, c'est le rayon du bouddha de la destinée des dieux ; le rayon rouge sans brillance, c'est celui du bouddha de la destinée des demi-dieux ; le rayon bleu sans brillance, c'est celui du bouddha de la destinée des hommes ; le rayon vert sans brillance, c'est celui du bouddha de la destinée des animaux ; le rayon jaune sans brillance, celui du bouddha de la destinée des êtres affamés ; le rayon couleur de fumée, c'est celui du bouddha de la destinée des enfers. Ces six rayons sont aussi les chemins où tu vas aller ma fille. Les différentes villes que tu as vues sont aussi appelées Grandes Plaines du Pays des Morts, ou Dix-Huit Enfers ou Grandes Villes du Bar do. Ce sont les villes des acolytes du Seigneur des Morts. »

Nous sommes ensuite allés vers l'Ouest à partir du chemin jaune et nous sommes arrivés au palais du Seigneur des Morts. [p. 22] Le palais était érigé sur un sol noir et était entouré d'une enceinte noire. Au-dessus, il y avait une montagne de feu rouge flamboyant et il était recouvert d'une tente de fumée noire. Il semblait emplir le ciel de la même façon que le mont Sumeru⁸⁸ se dresse sur la terre. Aux quatre côtés du palais il y avait des gardiens de porte : à l'Est un gardien à tête de tigre, au Sud un gardien à tête de cochon, à l'Ouest un gardien à tête de lion, au Nord un gardien à tête de loup. À droite de chacune de ces portes effrayantes, j'ai vu un gardien à tête d'ours qui poussait des cris terribles, et à gauche j'ai vu un gardien à tête de chien qui poussait des cris terribles. Un immense sentiment de souffrance s'éleva en moi et je m'évanouis. Mon *yi dam* dit alors : « Les cris effrayants que poussent ces gardiens de porte sont des cris qui sont des illusions trompeuses. Il suffit d'avoir foi et vénération dans les gardiens de porte. Ce sont les gardiens de porte du Seigneur des Morts. » Puis, mon *yi dam* et moi, nous sommes entrés ensemble dans le palais. Au milieu d'un sol bleu-vert, sur des trônes superposés, [p. 23] le Seigneur des Morts, le corps de couleur rouge foncé et avec trois yeux, regardait le ciel. Deux défenses d'éléphant étaient plantées dans le sol. Ses longs cheveux se dressaient sur sa tête en cinq couleurs différentes et il portait une parure de crânes desséchés et un « chapeau de vie »⁸⁹. Un vêtement fait de brocards chamarrés revêtait la partie supérieure de son corps tandis que la partie inférieure était parée d'une peau de tigre. Dans sa main droite il tenait le miroir de l'existence. Dans la main gauche une épée, de l'eau et du feu. Il se tenait le corps dressé sur une montagne de feu rouge aussi haute que dix-huit montagnes empilées. Sa voix retentissait comme grondent mille tonnerres/dragons.

À sa droite, j'ai vu le petit démon noir au corps noir et aux longs cheveux rouges ; il était vêtu d'une peau de tigre ; il avait dans la main des petits cailloux noirs. Un entourage innombrable faisait cercle autour de lui. Son corps était presque semblable au mont Sumeru.

À sa gauche, j'ai vu le dieu blanc, au corps de couleur blanche ; il portait sur la tête le « chapeau de vie » et était vêtu d'une vêtement blanc et vert ; il tenait dans la main droite des cailloux blancs, dans la main gauche un rosaire blanc [p. 24] et il récitait la formule en six syllabes.

Devant le Seigneur des Morts j'ai vu un acolyte à tête de bœuf, au corps rouge vêtu d'une peau de tigre et tenant à la main un lacet noir. J'ai vu un acolyte à tête de lion, le corps blanc, les cheveux bleu turquoise, et vêtu d'une peau de tigre, lire une seule lettre rouge... (texte tronqué...) le corps bleu, tenant à la main une épée.

Il y avait un acolyte à tête de tigre, le corps noir, tenant à la main une hache.

Il y avait un acolyte à tête de chien, le corps rouge sombre, tenant à la main une clochette.

Il y avait un acolyte à tête d'oiseau, le corps bleu, tenant à la main une hache de guerre.

Il y avait un acolyte à tête de serpent, le corps vert, tenant à la main un vase d'eau lustrale.

Il y avait un acolyte à tête de rat, le corps rouge sombre, tenant à la main des chaînes de fer.

Il y avait un acolyte à tête de lièvre, le corps jaune, [p. 25] tenant à la main un croc.

Il y avait un acolyte à tête de singe, le corps rouge sombre presque noir, tenant à la main une petite balance.

Il y avait un acolyte à tête de mouton, le corps vert, tenant à la main une montagne de feu.

Il y avait un acolyte à tête de *garuḍa*⁹⁰, le corps rouge sombre, tenant à la main un lacet.

La dimension du corps de ces acolytes innombrables était presque équivalente à celle d'une montagne.

Parmi ceux qui poussaient des cris tels que « *hūm, hūm, phaṭ, phaṭ*, exécute, exécute, tue, tue », j'en ai vu qui s'occupaient des calculs pour les horoscopes ; certains regardaient la clepsydre, certains tenaient des registres, d'autres faisaient le tri entre les bonnes actions et les péchés. J'ai vu que, du fait de la rétribution de leurs actes, les morts avaient le corps coupé en morceaux : des instruments tranchants remplissaient le ciel et leur tombaient sur le corps.

Les acolytes ont dit au Seigneur des Morts : « Certains n'ont pas vu les apparitions effrayantes du *bar do* et ils ont commis le péché de tuer énormément lorsqu'ils étaient au pays des hommes nombreux. Ils ont tué beaucoup d'êtres vivants. [p. 26] Ceux dont l'esprit est souillé par l'ignorance, la colère, le désir, les paroles indécentes, la cupidité, l'orgueil, l'avarice, l'envie et la méchanceté, s'en repentent violemment quand ils arrivent ici ; ils s'évanouissent et tombent la face contre terre. Bien qu'ils s'écroulent, la bouche tordue en gémissant « hélas, hélas », cette peur ne suffit pas à certains et ils doivent aussi aller aux enfers. »

J'ai alors vu des larmes abondantes jaillir de leurs yeux. Les acolytes ont dit : « Certains ont pratiqué la sainte religion, lu les textes religieux, dégagé l'étroit chemin (de la sainteté), fait des offrandes aux Trois Joyaux⁹¹ et des dons aux mendiants. »

Alors le Seigneur des Morts a dit : « Vous, vertueux et pécheurs, regardez dans mon miroir des actes. » Il a appelé trois fois un acolyte à tête de bœuf et a dit : « Lorsque le temps de vie des pécheurs du monde a été épuisé, ils sont arrivés en ma présence. J'ai regardé dans mon miroir des actes et j'ai vu qu'ils n'avaient même pas fait une seule action vertueuse et morale. [p. 27] En revanche, ils avaient fait beaucoup de péchés. Vous, nouez un lacet à leur cou et conduisez-les maintenant aux enfers. »

Comme je voyais que les morts avaient très peur, je m'évanouis. Quand je repris à peu près mes esprits, comme j'avais vu subir de telles souffrances, telles des gouttes de pluie des larmes jaillirent de mes yeux. Alors mon *yi dam* m'a dit : « *Oṃ maṇi padme hūm hrī*. Hélas ma fille écoute-moi. Ce palais qui terrifie les morts, c'est le palais du Seigneur des Morts. Les différents acolytes que tu as vus, ce sont les serviteurs de son entourage. Tous ces nombreux hommes qui pleurent, reçoivent leur rétribution pour avoir tué des êtres vivants quand ils étaient sur terre. Quant aux hommes qui ont la foi, ils reçoivent le bénéfice d'avoir fait des bonnes actions. »

À ce moment là, le *yi dam* s'est transformé en une personne au visage blanc comme de la conque, portant une robe divine et un « chapeau de vie » blanc et vert. [p. 28] De même, mon corps n'était pas semblable à celui d'avant. J'ai compris que j'avais acquis un corps de *bar do* qui n'était pas un corps de chair et de sang. Je me suis rappelée distinctement mes passions antérieures. J'ai reconnu ce dieu comme mon propre *yi dam*. J'ai alors pensé que quand j'étais sur terre (dans cette vie), je n'avais fait ni de noirs péchés, ni de bonnes actions et que je ne savais pas comment étaient les bonnes actions et les péchés de mes vies antérieures. Et maintenant voilà que j'avais très peur des acolytes. Des larmes abondantes ont jailli de mes yeux. Le Seigneur des Morts m'a dit : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Toi, fille de la terre, pendant tes onze vies antérieures, tu t'es incarnée sans erreur pour ce qui est de ta lignée et de tes parents, et tu es arrivée ici aujourd'hui. Observe bien pendant sept jours les souffrances dans les dix-huit enfers en bas, [p. 29] les paradis de libération en haut, ainsi qu'entre les deux, la distinction des actions vertueuses et des péchés qu'opèrent les acolytes, et les souffrances que les morts endurent. Sois la messagère entre les vivants et les morts pour les hommes de la terre. »

J'ai alors été nommée Sangs rgyas chos 'dzom, la revenante de l'au-delà. Le Seigneur des Morts m'a donné de nombreux messages et m'a dit : « Ma fille, fais le tour des dix-huit enfers pendant sept jours et retourne au pays des hommes. »

J'ai alors vu là un homme vêtu de jaune. L'acolyte à tête de boeuf lui nouait un lacet noir autour du cou et après lui avoir attaché les mains derrière le dos, les acolytes s'écriaient : « hum, hum, phat, phat, exécute, exécute, tue, tue », et ils le frappaient avec un marteau de fer. J'ai demandé ce qu'il avait fait pour encourir une telle rétribution [p. 30] et mon *yi dam* a dit : « C'est un homme qui a commis des péchés » et il a ajouté « Hé, les acolytes, écoutez. Enlevez les liens de cet homme et libérez-le. Toi, l'homme, as-tu un message à envoyer au pays des hommes nombreux ? » Les acolytes ont alors un peu relâché ses chaînes et cet homme a dit : « Vous, ma fille au bon *karma*, si vous retournez au pays des hommes, donnez-leur mon message. Je suis de l'Ouest (du Bhoutan). Mon pays est *Spu na kha rdzong* ; mon nom est *Sde pa* (chef de district) *'Brug rgyal*. Quand je vivais sur la terre, j'ai accumulé beaucoup de péchés ; maintenant les souffrances que je subis aux enfers dépassent l'imagination. Mon frère cadet s'appelle *Rdo rje mnam rgyal*. Que pour mon salut, il élève cent statues du bouddha *Akṣobhya*⁹², supports du Corps du Bouddha ; qu'il fasse écrire un *Kanjur*⁹³, support de la Parole de Bouddha [p. 31] ; qu'il fasse construire cent *stūpa* de l'Éveil⁹⁴, supports de la Pensée de Bouddha, et qu'il érige cent drapeaux à prières marqués de la formule en six syllabes. Qu'il fasse beaucoup d'offrandes pour les cérémonies de transfert des vertus et de longue vie. Qu'il vénère les savants yogis, hommes et femmes, et qu'il leur fasse beaucoup d'aumône ; qu'il copie pour moi maintes fois le texte du *Vajracchedikā* et le texte de la *Contrition des Péchés*⁹⁵. Qu'il fasse d'un côté des offrandes diverses aux Trois Joyaux et de l'autre des dons sans nombre aux pauvres gens. S'il réalise ces bonnes actions, je serai délivré de ces souffrances. S'il ne les réalise pas, je devrai endurer davantage de souffrances que maintenant. Quel que soit maintenant le seigneur au pays des hommes, qu'il ne maltraite pas les autres, qu'il ne commette pas de péchés

comme j'en ai fait. Donnez ce message tel qu'il est aux hommes de la terre. » J'ai alors vu les acolytes renouer ses liens comme avant et le conduire aux enfers.

Le *yi dam* et moi, nous nous sommes alors dirigés vers le bas sur un chemin rouge. Comme nous arrivions à un chemin noir, j'ai vu un acolyte à tête de singe [p. 32] qui tenait à la main un lacet noir et qui liait les morts avant de les emmener. J'ai demandé au *yi dam* où allaient ces hommes. Il m'a répondu qu'ils allaient au *bar do*, le Pays des Morts.

Ensuite comme nous descendions, nous sommes arrivés à un endroit rouge. J'ai vu les acolytes saisir chaque homme par les pieds et les mains et les envoyer dans un grand nuage de fer noir. Les hommes pleuraient et se lamentaient mais cela ne servait à rien. J'en ai vu qui avaient les mains liées par un lien de fer. J'en ai vu qui étaient couchés les pieds liés par des chaînes de fer. J'en ai vu qui étaient assis en pleurant au pied des drapeaux à prières. J'en ai vu qui se réjouissaient. J'en ai vu qui portaient des mâts pour les drapeaux à prières. Comme j'avais vu les hommes endurer toutes ces souffrances, j'ai demandé à mon *yi dam* quels péchés ces hommes avaient commis pour endurer une telle rétribution. Il m'a répondu : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Hélas écoute bien ma fille. Le nom de cette ville, c'est le *Bar do*, le Pays des Morts. [p. 33] Les hommes du nuage de fer noir encourrent cette rétribution pour avoir songé à blesser par des mots durs quand ils étaient sur terre. Ceux qui sont liés par des chaînes de fer noires encourrent cette rétribution pour avoir tué des animaux après leur avoir ligoté les membres. Les hommes qui pleurent au pied des drapeaux à prières, pleurent parce que les vivants ne font pas d'actions vertueuses pour leur salut. Les hommes qui sont heureux et se réjouissent, retirent le bénéfice d'avoir érigé des drapeaux à prières. Les autres que tu as vus porter des étendards doivent les porter parce qu'ils n'ont pas fait de cérémonie de consécration. Les hommes qui endurent ici ces souffrances ne seront pas libérés avant qu'un *kalpa* ne soit écoulé. »

Là encore, j'ai vu une vieille femme vêtue de rouge qui était dans le nuage de fer noir et qui pleurait en criant : « ha, ha ». J'ai demandé quels péchés cette femme avait commis pour encourir cette rétribution. Mon *yi dam* m'a répondu : « C'est la rétribution pour avoir proféré des calomnies et médité quand elle était sur terre [p. 34] et c'est aussi la rétribution pour avoir gardé pour elle-même des affaires au lieu de les donner en aumônes. »

Quand nous sommes ensuite descendus, nous sommes arrivés sur un chemin noir. J'ai vu dans cet immense endroit noir des êtres à trois têtes qui allumaient un foyer et mettaient au-dessus un chaudron rouge presque aussi grand que le mont Sumeru. À la droite du chaudron, j'ai vu un être à tête de cochon et au corps bleu qui avait à la main un soufflet noir et qui attisait le feu. À la gauche du chaudron, j'ai vu un être à tête de *garuda* et au corps blanc qui tenait à la main un soufflet et qui attisait le feu. J'ai vu le grand brasier s'enflammer sous le chaudron. Par l'ouverture du chaudron j'ai vu du bronze liquéfié rougeoyant agité par des vagues. À la droite du chaudron, j'ai vu des êtres à tête d'éléphant et au corps rouge qui tenaient à la main un lien noir avec lequel ils étranglaient les morts puis les jetaient dans le grand chaudron. À la gauche de ceux-ci j'ai vu des êtres à tête de tigre et au corps noir saisir les morts par les mains et les pieds et les jeter dans le grand chaudron. Les acolytes

disaient aux morts : « C'était bon, n'est-ce pas de manger de la viande crue lorsque vous étiez au pays des hommes nombreux. [p. 35] C'était bon, n'est-ce pas, de boire du sang chaud. Maintenant n'est-elle pas agréable la rétribution que vous encourez pour avoir agi ainsi ? » J'ai vu leur chair et leurs os cuire jusqu'à ce qu'ils se séparent. Lorsqu'ils étaient cuits, j'ai vu qu'on les sortait du chaudron puis qu'on les y rejetait. J'ai vu qu'il y avait des acolytes sans nombre autour du chaudron et d'innombrables êtres dans le chaudron. J'ai aussi vu que les acolytes leur mettaient leur propre chair dans la bouche. J'en ai vu qui étaient frappés avec des marteaux noirs en fer ; j'en ai vu qui étaient placés dans une petite balance par un acolyte à tête de singe. J'en ai vu qui étaient piétinés par un grand cheval ; j'en ai vu qui étaient écrasés sous une grande dalle de pierre de la taille d'une montagne. J'ai vu que les souffrances de ces gens dépassaient l'imagination. J'étais très lasse, et de nombreuses larmes ont jailli de mes yeux sans que je les maîtrise.

J'ai interrogé mon *yi dam* et il m'a dit : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Hélas, écoute bien. Ce grand chaudron effrayant que tu as vu, [p. 36] c'est celui qui sert à cuire les pécheurs. Être mis dans le chaudron après avoir été attrapé par l'être à tête de boeuf est la rétribution pour avoir tué sur terre beaucoup de porcs et d'oiseaux. Être mis dans le chaudron après avoir été attrapé par l'être à tête de tigre, est la rétribution pour avoir tué beaucoup de chèvres et de moutons. Quant aux êtres humains qui ont élevé des animaux comme leurs propres enfants et qui ont commis le péché sans mesure de les tuer eux-mêmes, ils encourent pour cela une rétribution sans mesure. Ils ne seront pas délivrés de ce grand chaudron avant qu'un *kalpa* ne se soit écoulé. Beaucoup de ces hommes pleurent en pensant à la souffrance intense d'être jetés dans le grand chaudron. Ceux dont la propre chair est mise dans leur bouche encourent cette punition pour avoir mangé le cœur d'êtres vivants. Ceux qui sont battus par des marteaux noirs en fer encourent cette punition pour avoir maltraité des hommes. Ceux que l'être à tête de singe place dans sa balance encourent cette rétribution pour avoir utilisé des balances et des poids faussés. Ceux qui sont piétinés par un cheval encourent cette rétribution pour être autrefois montés à cheval. [p. 37] Ceux qui sont écrasés sous une grande dalle de pierre, encourent cette rétribution pour avoir chargé des fardeaux sur des animaux qui ne peuvent pas se plaindre. »

J'ai aussi vu un grand chaudron noir, un bleu, un rouge sombre et un vert, tous de la taille d'une montagne. À l'intérieur, du bronze liquéfié était agité par des vagues. Autour de chaque chaudron, il y avait des acolytes qui manoeuvraient leurs soufflets. Tout autour, il y avait des acolytes innombrables. Des acolytes saisissaient les morts et les mettaient dans les chaudrons. Tout autour de leurs bords, des hommes innombrables enduraient des souffrances. J'ai encore demandé à quelles fautes antérieures ces souffrances étaient dues. Le *yi dam* m'a répondu : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Hélas, hélas, écoute bien. Ceux qui sont dans le chaudron noir encourent cette rétribution pour avoir tué des êtres humains sur terre avec des armes telles que des flèches et des lances. [p. 38] Ils ne seront pas libérés avant trois cent mille ans. Quant à ceux qui sont dans le chaudron bleu, ils vivaient dans des châteaux au pays des hommes et étaient de la race des seigneurs tout-puissants. Voilà leur rétribution

pour avoir, en abusant de leur pouvoir, prononcé des paroles mauvaises et rudes, emporté des choses qui ne leur avaient pas été données, volé et battu à mort des gens. Ils ne seront pas délivrés avant mille ans. Les hommes qui sont dans le chaudron vert encourent cette rétribution pour avoir mangé la viande des divers animaux qu'ils ont tués après les avoir élevés eux-mêmes. Ils ne seront pas délivrés avant cent ans. »

J'ai vu à cet endroit une montagne d'armes, toutes pointes dirigées vers le ciel. Un acolyte à tête d'ours, le corps noir et un sabre de fer recourbé à la main saisissait une personne vêtue de rouge par le cou et la mettait sur la montagne ; quand cette personne montait vers le sommet de la montagne, les pointes des armes se dirigeaient vers le bas et transperçaient son corps. [p. 39] Les pointes se dirigeaient ensuite vers le haut et retransperçaient son corps. J'ai entendu à cet endroit les lamentations « han, han » d'êtres sans corps et j'ai alors demandé quelles actions ces êtres avaient fait pour encourir cette rétribution. Mon *yi dam* m'a répondu : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Hélas, ma fille, écoute. Cette grande montagne d'armes, c'est le tronc de Shalmali⁹⁶. Cet acolyte à tête d'ours, c'est le gardien de la porte de Shalmali. Cette nonne vêtue de rouge s'appelle Lha dbang 'dzom pa, elle est de l'Ouest (du Bhoutan). Quand elle était sur terre, elle a demandé beaucoup d'enseignements et de transmissions à un bienveillant *bla ma*. Mais elle a agi contre les instructions du *bla ma* et elle a violé ses vœux : elle a donné le jour à un fils. Elle ne l'a montré à personne et l'a tué elle-même. Elle subit cette rétribution pour avoir tué son propre enfant. Elle ne sera pas délivrée avant la fin du *kalpa*. Ces êtres sans corps qui poussent les lamentations que tu entends, étaient quand ils étaient sur terre, des parents qui ont favorisé certains (de leurs enfants) au détriment des autres. [p. 40] Ils ne seront pas délivrés de Shālmali. Quand la nonne arrive au pied de Shālmali, les cris et les pleurs de son enfant lui parviennent du sommet. Mais bien qu'elle entende ses cris, l'heure de la réunion avec son enfant n'a pas sonné. Chaque jour, son corps se reconstituant vingt-et-une fois, elle monte et elle descend. Et elle éprouve la souffrance de ne pas avoir de temps imparti pour sa délivrance. C'est la rétribution de cette mère pour avoir tué son fils. »

Là aussi j'ai vu que dans une montagne noire de feu qui brûlait au sommet d'un grand rocher rouge, un homme gisait sur le dos, écrasé sous une vache de la taille d'une montagne. Cette vache mangeait le cœur de cet homme et buvait son sang. J'ai interrogé le *yi dam* et il m'a répondu : « Ce grand rocher rouge que tu vois, est aussi appelé le pays des grands enfers obscurs et noirs. Cet homme qui est écrasé sous cette vache, encourt cette rétribution pour avoir trait la vache⁹⁷. Cet homme dont la vache boit le sang et mange le cœur encourt cette rétribution pour l'avoir maltraitée. » [p. 41].

J'ai aussi vu là un acolyte à tête de cerf et au corps vert lier un homme vêtu de noir par le cou avec une chaîne noire de fer et l'écraser sous un grand rocher. J'ai demandé pour quelle action cet homme encourait cette rétribution. Mon *yi dam* m'a répondu : « Cet homme qui est écrasé sous une grande dalle de fer encourt cette rétribution pour avoir vendu de la bière aux membres du clergé. Des hommes ont le cœur transpercé par le couperet de fer rouge que cet acolyte à tête de cochon et au

corps bleu tient à la main ; ils encourent cette rétribution pour avoir été envieux de tous les religieux et avoir voulu leur nuire quand ils étaient au pays des hommes. »

J'ai vu un acolyte à tête de dragon et au corps jaune qui tenait à la main un lien noir et qui ligotait, les mains dans le dos, un homme qui ressemblait à un moine ordonné. Il l'emmenait en disant qu'il allait le jeter dans le grand chaudron infernal. J'ai demandé pour quelle action cet homme encourait cette rétribution. Mon *yi dam* a parlé ainsi aux acolytes : [p. 42] « Vous autres les acolytes, écoutez. Cet homme est un religieux. Quel genre d'actions a-t-il commises lorsqu'il était au pays des hommes pour encourir cette rétribution ? A-t-il un message à envoyer dans son pays ? »

Les acolytes ont alors dit : « Cet homme, bien qu'il ait une apparence de religieux, a commis beaucoup de péchés. Il a mangé beaucoup de nourritures destinées aux morts ; il a aussi beaucoup profité des mets du seigneur. Quand il était petit, il a tué un oiseau. Sans faire d'exercices de pénitence, il a conféré des initiations (à autrui). La rétribution pour ses actes est de devoir aller dans le grand chaudron. » Et au lieu de l'attacher et de battre cet homme, ils relâchèrent un peu ses liens et il put donner son message : « Hélas, hélas, fille au bon *karma*, écoute-moi. Comme ils disent que tu retournes au pays des hommes (voici que dire). Je suis de la région de Bkra shis sgang (Bhoutan de l'Est). Je m'appelle Tshe ring dkar cung. [p. 43] Ma mère s'appelle Bkra shis chos 'dzom. Pour mon salut, qu'elle fasse (copier) mille fois les textes de *Vajracchedikā* et de la *Contrition des Péchés*. Qu'elle offre maintes fois cent lampes à beurre aux temples. Qu'elle élève un grand drapeau à prières inscrit avec l'excellente formule en six syllabes. Pour la purification de mes péchés, qu'elle fasse faire le rituel d'expiation des péchés, de transfert de vertus et une prière de bénédiction. Si toi, ma mère, tu aimes ton enfant, tu réaliseras ces bonnes actions pour mon bien et je renaîtrai au pays des hommes. Si tu ne réalises pas ces bonnes actions, je ne serai pas libéré de ce chaudron avant cent ans. Donne ainsi ce message sur la terre. » J'ai alors vu les acolytes le lier comme avant et l'emmener dans le chaudron.

J'ai vu là un acolyte à tête de loup et au corps noir qui avait à la main un croc de fer avec lequel il liait une vieille femme vêtue de rouge. Un acolyte à tête de boeuf l'emmenait en la frappant avec un marteau noir. Elle pleurait en se frappant la poitrine avec les poings et gémissait : « hélas, hélas ». J'ai demandé pour quelles actions cette femme encourait cette rétribution. Le dieu a répondu : « Cet être était la mère d'un seigneur. [p. 44] Écoutez, les acolytes ! Cet être attaché, déliez-le et libérez-le un peu. Quels péchés a-t-il commis ? Comme il y a quelqu'un pour réaliser les bonnes actions nécessaires à la purification de ses péchés, laissez-le envoyer son message sur terre. » Les acolytes ont répondu ainsi : « Quand cet être était au pays des hommes nombreux, il était dans un corps de femme, mais il a commis beaucoup de péchés tels que tuer. Elle a gaspillé beaucoup de richesses du seigneur ; elle a maltraité ses serviteurs et ses servantes. Son esprit était rempli d'orgueil, de colère et d'envie. Nous les acolytes, nous n'avons pas beaucoup de pouvoir. Généralement un être se dirige vers le bas chargé du poids de ses péchés, et nous le mettons alors dans le chaudron. Bien plus, comme cette souffrance n'est pas suffisante, nous le

conduisons dans l'Enfer du Cordon Noir et il n'en sera pas délivré avant trois cent mille ans. »

Cet être a alors prononcé ces paroles : « *Om maṇi padme hūm*. Hélas ! Toi, la fille de la terre, [p. 45] comme il dit que tu retournes sur la terre, porte le message de la vieille que je suis. Mon lieu de naissance est la capitale de l'État du Bhoutan. Mon nom est Chos kyi lha mo. J'ai un petit-neveu que j'ai élevé. Son nom, est Dpal idan seng ge. Que toute ma famille, pour la purification de mes péchés, élève une statue du bouddha Aksobhya, support du Corps du Bouddha ; qu'elle fasse lire le Kanjur, support de la Parole du Bouddha, qu'elle fasse blanchir des *stūpa* ; qu'elle fasse copier les textes de *Vajracchedikā* et de la *Contrition des Péchés*. Qu'elle offre aux *bla ma* des présents pour le rituel de transfert des vertus ; qu'elle rende des services au clergé. Qu'elle offre aux *bla ma maṇi pa* des présents pour le transfert des vertus et les choses nécessaires aux rituels. Qu'elle offre aux yogis qui vivent dans les retraites les objets nécessaires pour une bonne récitation de la formule en six syllabes ; qu'elle fasse des offrandes aux *bla ma, yi dam, et dakṇi* avec foi et respect. Qu'elle soit bonne et emplie de compassion envers les mendiants qui vagabondent dans le pays. Que mes beaux vêtements et mes beaux ornements soient donnés en vue d'accomplir des bonnes actions. [p. 46] Quel que soit celui qui est le seigneur tout-puissant de tous les hommes sur terre, dis-lui de ne pas battre injustement les hommes et que les seigneurs appliquent les ordres et les lois honnêtement. Moi la vieille, au mauvais *karma*, je n'ai pas accumulé les bonnes actions ; que les hommes ne fassent pas comme moi des péchés ! Que les hommes récitent la formule *maṇi* en pensant que c'est pour le bien de la vie future de tous. S'ils sont ainsi capables de réciter et de faire des bonnes actions, ils renaîtront comme êtres humains sur le continent de l'Ouest. Bien qu'ils aient eu un peu de bonheur et de plaisir sur terre, les hommes n'ont pas un instant de bonheur quand ils arrivent aux enfers. Délivre ce message qui vient de la vieille que je suis. »

Et aussitôt j'ai vu les acolytes à tête de boeuf et à tête de loup la ligoter comme avant et l'emmener dans le grand chaudron. *Om maṇi padme hūm hrī*.

Quand nous sommes encore descendus, j'ai vu sur un chemin rouge un acolyte à tête de hibou et au corps bleu qui tenait dans la main droite une guirlande de crânes et dans la main gauche une épée sur la pointe de laquelle était posé le cadavre d'un homme. [p. 47] J'ai vu devant cet acolyte un homme vêtu de blanc, une écharpe blanche couvrant sa tête et cet homme était coupé en petits morceaux depuis la tête jusqu'aux pieds avec une épée. Une grande tristesse et une peine immense m'envahirent et j'ai demandé quels étaient les péchés que cet homme avait commis. Mon *yi dam* m'a répondu : « Cet homme est un homme qui a commis des péchés. » Il a ajouté : « Vous les acolytes, écoutez ! Il existe un moyen pour que cet homme expie ses péchés. Cet homme qui a le corps coupé en petits morceaux, a-t-il maintenant un message à envoyer aux hommes sur terre ? » Les acolytes ont dit au dieu : « Cet homme qui est coupé en petits morceaux, encourt cette rétribution pour avoir tué beaucoup d'animaux de toutes sortes. Il a commis le péché de prendre ce qui ne lui avait pas été donné. il a commis le péché de prendre sans l'autorisation du seigneur. À cause de ces péchés, nous allons le conduire dans le Grand Chaudron des enfers et il

ne sera pas délivré avant mille ans. » [p. 48] Cet homme a alors parlé ainsi : « Hélas, fille de la terre, comme il dit que tu retournes sur terre, porte le message que voici : Mon pays est Rkang lung (Bhoutan oriental), mon nom est Ko che lung po. Ma femme s'appelle Nor la de ldan. Vous ma femme et mes enfants, pour la purification de tous mes péchés, faites lire mille fois le texte de l'*Expiation* et de la *Confession des Péchés*⁹⁸. Elevez un grand drapeau à prières inscrit de la formule en six syllabes et faites lire mille fois le texte du *Vajracchedikā*. Faites beaucoup d'offrandes aux Trois Joyaux. Si vous accomplissez ces bonnes actions, j'obtiendrai de renaître. Si vous ne les accomplissez pas, je devrai certainement aller dans les enfers, tout en bas, dans l'Enfer du Cordeau Noir. »

J'ai alors vu l'acolyte à tête de hibou le ligoter et l'emmenant dans le Grand Chaudron. *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*.

Les bords des grands chaudrons étaient entourés de tous côtés par les tempêtes des actes rouges. Partout à l'intérieur, des vagues agitaient le bronze liquide noir. (Le 10^e jour, le 15^e jour et le 30^e jour du mois sont des périodes fastes pour le pays des enfers. A ce moment-là les grandes tempêtes des actes rouges et le bronze liquide bouillant se calment. Même si les pécheurs au mauvais *karma* vont dans l'Enfer des Tortures Incessantes, ces jours-là, tous les êtres humains et autres êtres vivants peuvent être délivrés.) [p. 49] À ce moment-là, un homme vêtu de rouge et de blanc, tenant dans la main droite un moulin à prières et dans la gauche un rosaire, a fait trois fois le tour des grands chaudrons. Il a renversé sens dessus-dessous le grand chaudron vert puis il a monté trois marches d'un escalier d'or et de là il s'est adressé ainsi aux êtres : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Hé, je suis venu pour conduire aux paradis tous les morts qui sont venus du pays des hommes. Au cas où les morts ne me connaîtraient pas, je me présente : je suis le *maṇi pa*⁹⁹ Shes rab bstan 'dzin. Ceux qui ont des liens d'offrandes de nourritures et des liens religieux avec moi, [p. 50] ceux qui ont offert des présents pour le rituel de transfert des vertus et les objets nécessaires au rituel, ceux qui m'ont offert à manger et rendu service, je vais les conduire au paradis du Potala, le paradis d'Avalokiteshvara. Que tous ceux qui ont un lien karmique avec moi montent ! Les pécheurs au mauvais *karma* qui n'ont pas accumulé de vertus et qui sont dans le grand chaudron infernal en bas, qu'ils montent après avoir abandonné leurs attachements ; je les conduis à l'Ouest, au paradis du bouddha Amitābha. Ceux qui endurent les souffrances de l'Enfer du Cordeau Noir dans les montagnes de fer d'en bas, qu'ils montent après avoir abandonné leur esprit orgueilleux ; je les conduis au paradis de Kubera¹⁰⁰. Ceux qui ont désobéi à leurs parents et aux moines et qui sont dans les villes des enfers, en bas, ceux qui endurent les souffrances des enfers chauds et froids, qu'ils montent après avoir abandonné leur esprit envieux ; je les conduis au paradis du bouddha Akṣobhya. Les hommes qui ont été cupides et qui sont dans les ténèbres des enfers en bas, ceux qui endurent les souffrances de l'Enfer des Lamentations et des Pleurs, [p. 51] qu'ils montent après avoir abandonné leur esprit cupide ; je les conduis au paradis de Guru Rin po che (Padmasambhava). Ceux dont la peau du corps est écorchée dans les villes aux armes en bas, qu'ils montent après avoir abandonné désir et haine ; je les conduis au paradis Akaniṣṭhā¹⁰⁰. Les hommes qui n'ont pas distribué leurs richesses aux hommes

mais qui ont volé celles des autres, endurent les souffrances des « Trépassés » affamés et assoiffés dans les dix-huit enfers en bas ; qu'ils renaissent en présence d'Avalokiteshvara. »¹⁰¹

J'ai alors vu que ceux qui enduraient les souffrances dans le Grand Chaudron, les souffrances de l'Enfer du Cordeau Noir et de l'Enfer des Lamentations et des Pleurs, les souffrances des Trépassés et celles des armes, et tous les morts qui étaient dans les dix-huit enfers, étaient libérés des mauvaises renaissances. Les acolytes n'arrivaient pas à attraper ces hommes [p. 52] et j'ai vu que les morts qui suivaient le *maṇi pa* étaient libérés dans les paradis. J'ai alors vu sous le chaudron renversé des hommes nus pleurer et se lamenter. De la région de Lhasa au Tibet, il y avait un commerçant qui s'appelait Tshe ring rab brtan, une certaine Ama Dpal sgron, et le seigneur Bskal bzang chos rgyal. Certains venaient du Gtsang¹⁰² ; l'un était le chef de district Bkra shis lhun grub, l'autre était une femme nommée E cung bu ti. Venant de la capitale du Bhoutan, il y avait le chef de district Rdo rje, la femme appelée Bsod nams dpal skyid, et l'homme appelé Dkar cung. De Rta dbang¹⁰³, il y avait Padma tshe ring et Tshe dbang dpal sgron.

Je les ai vus pleurer et se lamenter en disant leur nom et leur pays d'origine. Les acolytes ont à ce moment-là refait souffler une grande tempête des actes rouges. [p. 53] Cette tempête faisait tourbillonner, emportait vers le haut, rapportait vers le bas tous les morts qui restaient là. Après avoir vu les souffrances impossibles à supporter qu'ils enduraient, j'ai alors demandé au *yi dam* : « cet homme qui a renversé sens dessus-dessous les chaudrons, cet homme qui a pu conduire des hommes en nombre inconcevable aux paradis, cet homme qui n'a pas eu peur des hommes morts qui étaient sous les chaudrons et des acolytes, qu'a-t-il fait comme bonnes actions quand il était sur terre ? »

Mon *yi dam* m'a répondu : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Hé, toi la fille au bon *karma*, écoute ! Quand cet homme était au pays des hommes nombreux, il a accompli beaucoup de bonnes actions. Il s'appelle Mani pa Shes rab bstan 'dzin. Il est arrivé au sommet de l'escalier d'or à trois marches et cela signifie que c'est un homme qui a atteint la troisième terre (de réalisation). Il est capable de conduire tous les morts aux paradis. Cet acte résulte de sa propagation de l'excellente formule en six syllabes à travers tout le pays. [p. 54] Les morts qui sont restés sous le grand chaudron n'ont pas de liens de nourriture ou religieux avec ce *maṇi pa*. C'est pour cela qu'ils sont restés sous le chaudron. Il a écrit l'excellente formule en six syllabes partout sur les arbres, les pierres, le sol et les rochers et il en a retiré des bienfaits. Il a construit beaucoup de *bkra shis sgo mang*¹⁰⁴ afin de guider tous les êtres vivants. Il a récité la formule *maṇi* trois cent mille milliards de fois. Les acolytes ne lui font pas peur. Il retire les bienfaits d'avoir abandonné les péchés. Celui qui exhorte en disant « Montez ! » avec une voix agréable montre ainsi qu'il est une réincarnation d'Avalokiteshvara Mahākaraṇā. Qu'ils renaissent tous dans le paradis du Potala ! ».

Fin du premier chapitre aux enfers. *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*.

Passage résumé :

Le *yi dam* et Sangs rgyas chos 'dzom arrivent ensuite sur les rives d'un océan de sang chaud. Les hommes qui ont commis différentes sortes de péchés y endurent les tourments appropriés. Le même système de questions-réponses que précédemment permet au lecteur de savoir ce qui se passe.

[p. 62] « De là nous nous sommes dirigés vers l'Ouest et nous sommes arrivés dans un endroit vert. Le *yi dam* a dit : « Regarde en bas d'ici » et comme je regardais vers le bas, j'ai vu que toute la terre était gelée et glacée ; il y avait là d'innombrables étendues neigeuses du *kalpa*. Elles étaient complètement entourées par une grande étendue d'eau. Là un acolyte à tête de sanglier et au corps bleu vêtu d'une peau de tigre, fouillait avec ses dents la terre ; il liait les morts par le cou avec un lacet noir qu'il tenait à la main et les plaçait sur les montagnes du *kalpa*. [p. 63] J'ai vu là d'innombrables acolytes qui attachaient les morts les mains derrière le dos et les faisaient avancer. Ils en faisaient avancer en les frappant sur la tête ; ils en faisaient avancer, les pieds liés ; ils en faisaient avancer en leur posant sur la gorge un sabre de fer ; ils en faisaient avancer en les tenant par le corps. J'ai vu que les hommes qui étaient là enduraient les tortures démesurées du froid intense. Certains étaient nus, sans vêtements et grelottaient de tous leurs membres en pleurant, la tête posée par terre. D'autres à cause du froid terrible, avaient le cœur qui craquait. D'autres encore, gelés par le froid, voyaient leurs membres se séparer de leur corps. Telles étaient ces tortures démesurées. Ces hommes m'ont dit : « Quand nous étions sur terre, nous n'avions pas vu toutes les choses terrifiantes du *bar do* et nous avons commis des péchés en grand nombre. Maintenant que nous sommes arrivés ici, la rétribution de nos actes nous échoit. Hélas, hélas ! » gémissaient-ils. [p. 64].

Certains, quand ils étaient au pays des hommes, n'avaient pas fait d'offrandes aux Trois Joyaux et n'avaient pas fait de dons aux pauvres ; ils avaient accumulé par cupidité des provisions et des vêtements. Mais à leur arrivée ici au pays du *bar do*, cela n'a servi à rien. Ils souffrent dans les tempêtes de neige et de glace. J'ai fait à ce moment là l'expérience de la souffrance du froid intense et je suis devenue très triste. J'ai demandé pourquoi il fallait que les hommes qui étaient ici endurent de telles souffrances.

Mon *yi dam* a répondu ainsi : « *Om mani padme hūm hrī*. Hélas, ma fille, écoute bien ! Les montagnes neigeuses du *kalpa* qui entourent cet endroit sont aussi appelées le Pays des Grands Enfers du Froid. Cette rivière qui est entourée d'un grand océan, est aussi appelée la Rivière des Grands Enfers du Froid. Cet acolyte à tête de sanglier est le gardien de la porte des enfers froids du Pays des Enfers. Les acolytes innombrables qui sont là forment la suite de l'acolyte à tête de sanglier. [p. 65] Ceux qui avancent attachés par le cou avec un lacet encourent cette rétribution pour avoir causé des souffrances et des larmes quand ils étaient au pays des hommes. Ceux qui avancent les mains liées derrière le dos, encourent cette rétribution pour avoir volé des vêtements aux autres hommes. Ceux qui avancent tandis que l'on

frappe sur leur tête encourent cette rétribution pour avoir maltraité des hommes ; ceux qui avancent les pieds et les mains liés par une chaîne de fer encourent cette rétribution pour avoir entravé des animaux. Ceux qui avancent, enchaînés à la taille encourent cette rétribution pour avoir fait preuve d'avarice en ne portant pas leurs propres vêtements même quand ils avaient froid. Ceux qui avancent tenus par le corps encourent cette rétribution pour avoir jeté à l'eau des animaux. Ceux qui endurent les tortures du froid intense encourent cette rétribution pour avoir volé les habits des statues. Ceux qui pleurent la tête placée sur le sol et qui sont nus encourent cette rétribution pour avoir volé les pauvres. Les hommes qui endurent la souffrance d'avoir leur cœur qui craque encourent cette rétribution pour avoir volé des religieux. [p. 66] Ceux qui ont leurs membres coupés en morceaux encourent cette rétribution pour avoir mis en prison des hommes. Ceux qui sont battus par des tempêtes de neige et de glace, encourent cette rétribution pour ne pas avoir donné de vêtements et de brocards, mais au moment de leur mort, leurs vêtements ont été jetés comme des haillons. Seuls à leur arrivée au pays du *bar do*, ils se rappellent tous leurs vêtements et leurs brocards. Ils s'en souviennent mais cela ne sert à rien. Il y a d'innombrables souffrances du froid. Toi ma fille, ces souffrances du froid, tu ne les ressens pas à cause de ton *karma* de cette vie. Mais ce sont les rétributions pour ceux qui ont fait souffrir leurs parents. Tous les morts qui sont ici ne seront pas délivrés avant un *kalpa*. »

Et il a encore ajouté ces paroles à l'intention des acolytes : « Vous, les acolytes écoutez-moi ! Dans cette enceinte de grandes montagnes neigeuses, en bas, ceux qui endurent les nombreuses tortures du froid, [p. 67] lorsqu'ils étaient au pays des hommes, ont commis quel genre de péchés pour endurer cette rétribution ? N'y a-t-il pas un moyen de les libérer de ces souffrances ? Il y a quelqu'un qui va au pays des hommes, si l'un d'eux veut lui donner un message, qu'il le lui donne. » Les acolytes ont répondu : « Généralement, les hommes de la terre qui arrivent ici sont ceux qui sont chargés des péchés sur leur dos et nous, les acolytes, nous n'avons pas de pouvoir. Ils encourent ces rétributions à cause de leurs propres péchés. »

Un être nu s'est alors dressé au milieu de la grande tempête de neige et de glace. En se battant la poitrine à deux mains, il a prononcé ces paroles : « Hélas ma fille au bon *karma*, comme il dit que tu vas au pays des hommes, porte mon message sur la terre. Je suis née du côté de Bum thang (Bhoutan central). Mon village natal s'appelle Spyan sde bi. Mon nom est Ama bzang mo. Quand j'étais au pays des hommes, [p. 68] j'ai vénéré les saints *bla ma* ; mais j'ai aussi dit des méchancetés au saint clergé ; j'ai vénéré les *mani pa* qui font le tour du pays, mais je me suis querellée avec les villageois ; je me suis efforcée de faire un petit peu de bonnes actions. J'ai élevé des drapeaux à prières et j'ai récité les textes du *Vajracchedikā* et de la *Contrition des Péchés*. Bien que je n'aie pas fait de dons généreux aux mendiants qui se sont présentés devant ma porte, j'ai offert à chacun une pleine mesure (de grain) afin qu'ils ne partent pas les mains vides. Bien que j'aie accompli de telles actions, le moment est arrivé pour moi d'expérimenter toute seule la mort. Le *kalpa* qui verra ma délivrance au paradis n'est pas arrivé. Les acolytes m'ont emmenée et je souffre

dans les montagnes neigeuses du *kalpa*. Dis à mes fils, à mes filles et à toute ma famille, et aussi à mon fils aîné qui s'appelle Sgom chen, de faire lire la *Prajñāpāramitā* en seize volumes et de faire lire les textes du *Vajracchedikā* et des *Cent Mille Noms du Bouddha*¹⁰⁵. Qu'ils élèvent un drapeau à prières avec la formule en six syllabes pour la purification de mes péchés. [p. 69] Qu'ils offrent cent lampes à beurre et cent sortes de nourritures aux temples où il y a des statues, supports du Corps, et des livres, supports de la Parole du Bouddha. S'ils accomplissent ces bonnes actions, j'obtiendrai de renaître dans le monde des hommes. J'ai maintenant déjà passé onze ans au pays des enfers mais ces souffrances ne sont pas suffisantes. S'ils n'accomplissent pas ces bonnes actions, je devrai aller dans l'Enfer des Tortures Incessantes et je ne serai pas délivrée de cet enfer avant quatre-vingt dix ans. Porte le message que voilà aux hommes qui sont sur la terre. Dis-leur de ne pas faire de péchés comme j'en ai fais. » Après avoir dit ces paroles, elle fut emmenée comme précédemment.

Du côté Nord de cette montagne neigeuse, j'ai vu un lac de cendres. Sur le pourtour, j'ai vu un acolyte à tête de rat et au corps noir qui tenait à la main un sabre rouge. Il le plongeait dans le coeur d'un homme qu'il jetait dans le lac de cendres et j'ai aussi vu l'innombrable suite de cet acolyte.

Dans ce lac, il y avait beaucoup d'hommes nus. Le lac était agité par des vagues [p. 70] et faisait des bruits effrayants. Les pêcheurs étaient cuits là-dedans jusqu'à ce que leur chair et leurs os se détachent. Certains saignaient du nez et le sang coulait dans leur bouche ; d'autres étaient frappés sur la tête avec un marteau noir ; un liquide fait de cendres était versé dans la bouche d'autres. J'ai vu d'innombrables tortures telles que celles-ci. J'ai interrogé le *yi dam* et il m'a répondu : « *Om mani padme hūm hrī*, hélas fille d'homme écoute ! Ce grand lac de cendres que tu as vu, est la rétribution pour ceux qui ont tué beaucoup de poissons quand ils étaient dans le monde. Ceux qui saignent du nez encourent cette rétribution pour avoir empoisonné les poissons dans les rivières. Ceux qui sont frappés sur la tête avec un marteau noir encourent cette rétribution pour avoir coupé les ailes des oiseaux aquatiques. Ceux dans la bouche desquels est versé un liquide de cendres encourent cette rétribution pour avoir fait le commerce des poissons qu'ils ont tués ; c'est la rétribution pour avoir tué beaucoup de poissons ; ils ne seront pas délivrés des tortures innombrables de ce grand lac de cendres avant un *kalpa*. » [p. 71].

Un être à la chair noire est sorti du lac et a prononcé ces paroles : « Hélas, hélas, fille au bon *karma*, comme il dit que tu vas au pays des hommes, porte le message que voici sur terre. Mon pays est U rdza rong gyng mkhar au Bhoutan de l'Est. Mon nom est Bsam grub phun tshogs. Quand j'étais sur la terre, j'ai tué beaucoup de poissons qui sont des animaux inoffensifs ; j'ai tué beaucoup d'oiseaux, de cerfs et de bêtes sauvages. J'ai montré envers les hommes de l'orgueil, de l'envie et de la colère. Bien que j'aie eu l'explication des péchés et des vertus, je n'ai pas écouté et j'ai commis beaucoup de péchés. La rétribution pour avoir ainsi accumulé les péchés est d'être mis dans le grand lac de cendres. Que les hommes qui sont sur la terre ne tuent pas les poissons dans les rivières. Qu'ils ne tuent pas les bêtes sauvages, les oiseaux et

les cerfs. Qu'ils ne fassent pas comme moi des péchés. » Après avoir parlé, il fut emmené dans le lac.

Les enfers froids sont finis. *Om mani padme hūm hrī*.

Passage résumé :

Le *yi dam* et Sangs rgyas chos 'dzom se dirigent ensuite vers un endroit où brûlent de grands feux dans lesquels sont jetés les pêcheurs qui ont allumé des incendies. Plus loin, sur une montagne noire sont placés ceux qui ont désobéi à leurs instructions religieuses et qui ont rompu leurs vœux. Ils arrivent enfin à un lac de poison noir où sont jetés tous ceux qui ont commis des péchés ayant trait au poison.

[p. 82] Le *yi dam* m'a alors dit : « Regarde vers le Sud. » Comme je regardais vers le bas, j'ai vu un lac rouge sombre aux vagues tourbillonnantes, et tout autour des montagnes de feu rouge brûlaient ; j'ai vu des nuages noirs de fer qui tournoyaient et devant tout cela, un acolyte à tête de monstre marin et au corps rouge vêtu d'une peau de tigre. Il liait les morts par les pieds avec une chaîne de fer rouge qu'il tenait à la main et il les jetait dans le lac. J'ai aussi vu la suite innombrable de cet acolyte. J'ai vu certains hommes mijoter dans leur chair et leurs os, et certains autres avoir la tête fendue par une hache noire [p. 83] ; d'autres devaient avaler leur propre sang ; d'autres encore étaient écrasés par une grande pierre. Après avoir vu des souffrances innombrables telles que celles-ci, j'ai interrogé mon *yi dam* et il m'a répondu : « Hélas ma fille, écoute-bien ! Ce grand lac qui est entouré de montagnes de feu est le lac où cuisent les pêcheurs. Cet acolyte à tête de monstre marin est le maître de ce grand lac rouge sombre. Ceux qui sont jetés dans le lac ligotés avec une chaîne de fer rouge ont tué beaucoup de larves qui produisent de la teinture rouge¹⁰⁶ lorsqu'ils étaient sur terre ; la rétribution de cet acte est d'être cuit dans une chaudière intense. Ceux qui sont frappés sur la tête avec une hache noire encourent cette rétribution pour avoir fait le commerce de teinture rouge. Ceux dans la bouche desquels le sang est versé en abondance encourent cette rétribution pour avoir teint les fils en les cuisant avec la couleur rouge. Ceux qui sont écrasés sous une grande pierre encourent cette rétribution pour avoir porté beaucoup de vêtements teints avec cette couleur rouge. Les hommes qui ont fait tous ces actes qui ont trait à la teinture rouge [p. 85] ne seront pas délivrés du lac avant trois *kalpa*. »

Alors parmi ceux-ci sont apparus trois hommes que je connaissais. L'homme qui est apparu le premier a dit : « Fillé des hommes, pourquoi es-tu venue ici ? Es-tu venue ici après ta mort lorsque ta durée de vie a été terminée ou bien as-tu une autre raison ? » J'ai répondu : « L'heure de ma mort, à moi aussi, a sonné et je suis arrivée ici. Comme il faut que je raconte ces histoires sur la terre, le Seigneur des Morts m'a prédit qu'il fallait que je retourne au pays des hommes. Si toi tu as un message, confie-le moi. » Cet homme a alors dit : « Hélas, hélas, fille au bon *karma*, écoute un instant. Quand j'étais au pays des hommes, j'ai tué beaucoup d'animaux tels que des oiseaux et des cochons. La rétribution de ces actes est d'être envoyé dans les Enfers

du Grand Chaudron. Il faut que j'y reste un an. La rétribution pour avoir travaillé avec la teinture rouge, est de souffrir dans ce lac. Porte ce message à mon fils et ma fille. Afin que je sois purifié de mes péchés, [p. 86] qu'ils fassent lire les textes du *Vajracchedikā* et de la *Contribution des Péchés*. Qu'ils élèvent un grand drapeau à prières avec la formule en six syllabes ; qu'ils offrent cent lampes à beurre et qu'ils fassent réciter mille fois le texte de la *Confession des Péchés*. S'ils réalisent ces bonnes actions, je serai délivré de ces souffrances et je renaîtrai au pays des hommes dans le corps d'une femme. »

L'homme qui le suivait a dit : « Mon nom est Yong bha. Porte ce message à ma femme et mes enfants. La rétribution pour avoir mangé le miel que j'avais pris aux abeilles quand j'étais au pays des hommes et la rétribution de beaucoup d'autres péchés, est de maintenant souffrir dans le lac. Qu'ils fassent lire la *Prajñāpāramitā* en seize volumes pour la purification de mes péchés. Qu'ils envoient le religieux *sgom chen* qui habite dans le fond de la vallée faire des offrandes d'eau aux êtres affamés et assoiffés des enfers¹⁰⁷. Si vous faites ces rituels d'expiation, je renaîtrai dans le corps d'une oie. »

Enfin le dernier homme qui était en bas a dit : « Mon nom est Sri thar 'brug rgyas. Porte ce message à mes parents et à mes frères et soeurs. La rétribution pour avoir traité des vaches quand j'étais petit, [p. 87] et la rétribution pour avoir tué beaucoup d'animaux, est de souffrir dans le lac. Le moyen de m'en délivrer est qu'ils fassent lire le Kanjur et qu'ils fassent copier les textes de la *Prajñāpāramitā* en vingt-cinq mille vers et de *Narak dong sprugs*¹⁰⁸. S'ils réalisent ces pratiques de purification des péchés, j'obtiendrai de renaître au continent de l'Est. Tout ce qu'ils ont, qu'ils en fassent don aux Trois Joyaux et aux *bla ma*. Qu'ils fassent des dons aux mendiants. Après avoir abandonné les péchés, qu'ils se consacrent à la récitation de la formule *maṇi*. Porte ce message que voilà au pays des hommes. »

Après avoir parlé, ces trois hommes furent emmenés à nouveau dans le lac. *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*.

Passage résumé :

Sangs rgyas chos 'dzom aperçoit ensuite un lac de fumée noire où sont jetées des personnes qui ont commis différentes sortes de péchés. Puis elle voit que ceux qui ont fait preuve de méchanceté et qui ont été coléreux sont jetés dans un lac de sang rouge. De dessous une montagne lui parviennent les gémissements de ceux qui sont écrasés parce qu'ils ont désobéi à leurs parents ou les ont maltraités.

[p. 94] Nous sommes ensuite allés au Nord-Ouest et nous avons atteint le sommet d'un escalier de fer à cinq marches. Mon *yi dam* m'a dit de regarder vers le bas et j'ai vu un endroit rouge. Tout autour, [p. 95] il y avait des montagnes de feu rouge qui flamboyaient. Devant il y avait un acolyte à tête de serpent et au corps jaune qui liait les morts par la taille avec un lien de serpent qu'il tenait à la main, et il les jetait sur les montagnes de feu flamboyant. Autour de lui, il y avait une suite d'acolytes

innombrables. Il y avait aussi d'innombrables hommes nus, jeunes et vieux. Certains avaient la tête plus grosse que le corps, une tête qui était grande comme le mont Sumeru. Leur ventre était énorme comme une montagne, leurs membres étaient minces comme des pelles, leur cou n'était pas plus épais qu'un brin d'herbe. Un feu brûlant sortait de leur bouche et de tous leurs membres. Comme je voyais les souffrances innombrables des assoiffés et des affamés, j'ai demandé au dieu pour quelles raisons ils devaient endurer de telles souffrances. Le *yi dam* a répondu : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Hélas, fille des hommes, écoute bien ! Cette ville entourée de montagnes de feu rouge est aussi appelée le Pays des Grandes Lamentations des Êtres Affamés et Assoiffés. Cet acolyte à tête de serpent [p. 96] est le gardien de l'entrée du pays des *preta*. Les *preta* sont ceux qui endurent les souffrances de la faim et de la soif. Ils avaient quand ils étaient sur terre une grande quantité de biens dont ils jouissaient, mais ils ne les ont pas utilisés pour faire des offrandes aux Trois Joyaux et des aumônes aux pauvres. Les hommes qui ont envié les richesses des autres sont aussi ceux qui maintenant endurent les souffrances de la faim et de la soif. Ceux qui souffrent nus sont ceux qui n'ont pas porté leurs propres vêtements mais qui ont envié ceux des autres. Bien qu'ils aient possédé beaucoup de vêtements, de nourritures et de richesses, ils ne peuvent pas manger et ils ne peuvent pas porter de vêtements. Bien qu'ils aient disposé d'une quantité d'eau semblable à un océan, ils ne peuvent pas boire. Les souffrances de la faim et de la soif sont inconcevables. »

Ces êtres m'ont dit : « Dites aux hommes qui sont sur la terre de ne pas faire preuve de haine, d'envie ou de cupidité ou ils s'en repentiront. Que les hommes qui vivent sur la terre après nous s'efforcent de faire des bonnes actions. Pour l'expiation de nos péchés, qu'ils élèvent un *stūpa*. S'ils font faire par les yogis le rituel d'offrandes d'eau pour nous, [p. 97] nous serons libérés de ces souffrances. S'ils ne le font pas, nous ne serons pas délivrés avant cent *kalpa*. *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. »

Passage résumé :

Après sa visite aux enfers des *preta*, Sangs rgyas chos 'dzom assiste aux tortures qu'endurent ceux qui ont commis des péchés ayant trait au sexe, ceux qui ont fait le commerce des armes ou les ont utilisées pour tuer, et enfin aux tourments de ceux qui fument ou qui chiquent.

[p. 103] *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*.

J'ai vu un acolyte à tête de hibou et au corps bleu vêtu d'une peau de tigre et d'une écharpe verte, lier les morts par la taille avec une corde noire qu'il tenait à la main ; puis il écrasait toutes sortes de gens sous une grande montagne de *vajra*¹⁰⁹ qui était aussi haute que dix-huit montagnes empilées. Un grand feu brûlait dans la tête de certains. Un grand *vajra* était planté dans le cœur d'autres. [p. 104] Certains étaient liés par les pieds avec un lien. D'autres encore étaient écrasés par un grand *vajra* et avaient le visage contre terre. Après avoir vu de telles souffrances inconcevables, j'ai

demandé ce qui se passait et le dieu m'a répondu ainsi : « *Om maṇi padme hūṃ hrī*. Hélas ma fille écoute bien ! Cet endroit où les hommes sont écrasés sous une grande montagne est aussi appelé le Pays des Enfers de Vajra. Cet acolyte à tête de hibou est le gardien de l'entrée de ces enfers. Ceux qui sont écrasés sous cet amoncellement de montagnes étaient, lorsqu'ils étaient sur terre, des *bla ma* et des moines ordonnés qui observaient les règles monastiques. Mais ils ont rompu leurs vœux et ils sont partis vagabonder à travers le monde. C'est pourquoi ils encourent cette rétribution et ils sont tombés dans l'Enfer de Vajra. Ceux qui sont écrasés sous cet amoncellement de montagnes souffrent dans un endroit inférieur à celui des dieux et des demi-dieux. Les hommes de la tête desquels sort un grand feu brûlant encourent cette rétribution pour avoir désobéi lorsqu'ils étaient des disciples. Ceux dans la bouche desquels est versé du cuivre rouge fondu encourent cette rétribution [p. 105] pour avoir bu de la bière alors qu'ils étaient des religieux. Ceux qui ont un *vajra* planté dans le cœur encourent cette rétribution pour avoir rompu leurs engagements secrets. Ceux qui ont les pieds liés avec un lacet encourent cette rétribution pour avoir fait du commerce alors qu'ils étaient des religieux. Ceux qui sont écrasés à plat ventre encourent cette rétribution pour avoir dilapidé les biens du clergé. Ceux qui sont dans l'Enfer de Vajra encourent cette rétribution pour avoir rompu beaucoup de leurs vœux et ils ne seront pas délivrés de ces souffrances. »

J'ai vu à cet endroit des livres religieux amoncelés en une pile haute comme une montagne, et dessous d'innombrables morts. J'ai vu qu'il y avait aussi d'innombrables hommes écrasés sous un *stūpa*, sous une maison haute comme une montagne et sous un gros rocher. D'innombrables hommes étaient réduits en bouillie entre deux énormes pierres et un grand arbre poussait de là. D'innombrables hommes portaient un rocher grand comme une montagne sur leur dos. Beaucoup avaient un poignard rituel (*phur pa*) planté dans le corps. [p. 106] J'ai vu aussi des animaux piétiner le corps de certains hommes. J'ai vu un acolyte à tête de cerf saisir les pêcheurs par la taille avec un lacet et les entraîner. J'ai vu un acolyte à tête d'éléphant prendre dans sa main une grosse pierre et la presser sur le cœur des hommes. J'ai vu un acolyte à tête d'ours prendre une scie et couper les corps des morts en morceaux.

Comme je voyais de telles souffrances inconcevables, j'ai questionné le dieu et il m'a répondu ainsi : « *Om maṇi padme hūṃ hrī*. Hélas ma fille, écoute bien ! Ceux qui sont écrasés sous des livres religieux encourent cette rétribution pour avoir récité sur la terre les textes religieux en sautant des passages pour aller plus vite ; maintenant ils souffrent sous les livres religieux. Ceux qui sont écrasés sous un *stūpa* encourent cette rétribution pour avoir retiré les formules sacrées des *stūpa*. Les hommes qui sont écrasés par le poids d'une maison [p. 107] encourent cette rétribution pour avoir dit des méchancetés, et ne pas avoir donné un abri aux voyageurs quand ils vivaient au pays des hommes. Ceux qui sont écrasés sous un gros rocher sont tous ceux qui ont travaillé la pierre ; ils encourent la rétribution pour avoir tué les petites bêtes qui vivent sous les pierres. Ceux qui sont réduits en bouillie entre deux énormes pierres encourent cette rétribution pour avoir tué leurs puces. Ceux qui portent des rochers sur leur dos encourent cette rétribution pour avoir fait porter des fardeaux aux

chevaux et aux ânes. Ceux qui ont un poignard rituel planté dans leur corps encourent cette rétribution pour avoir fait de la magie noire. Ceux qui sont piétinés par toutes sortes d'animaux sont les devins qui encourent cette rétribution pour avoir tué toutes sortes d'animaux et ils doivent payer ces meurtres. Les différents hommes qui sont liés avec une corde par un acolyte à tête de cerf encourent cette rétribution pour avoir tué beaucoup d'animaux sauvages ; ils vont être conduits dans la maison de fer des enfers. Les êtres sur le cœur desquels l'acolyte à tête d'éléphant appuie avec un rocher encourent cette rétribution pour avoir fait des rituels de destruction afin de nuire aux autres. [p. 108] Les hommes dont le corps est coupé en morceaux par l'acolyte à tête d'ours encourent cette rétribution pour avoir tué les petites bêtes en travaillant le bois. Ceux qui ont un grand arbre qui pousse de leur tête encourent cette rétribution pour avoir mis fin à leurs jours par l'eau, le feu, la pierre ou le bois bien qu'ils aient obtenu un corps très précieux d'être humain ; ils endurent la souffrance d'avoir un grand arbre qui pousse de leur corps. Ceux qui endurent les souffrances causées par leurs actes sont en nombre inconcevable. Ils souffrent dans le *bar do* en fonction de ce qu'ils ont fait au pays des hommes. »

Om maṇi padme hūṃ hrī.

Nous sommes alors arrivés dans une grande plaine. Il y avait là des acolytes à tête de tigre, de boeuf, de *garuḍa*, de singe, et de cochon et toute la cohorte des acolytes s'évaluait à environ trente mille personnes. Ils étaient vêtus de peaux de tigre et de peaux humaines entières, portaient des ornements en os et diverses écharpes. Leurs corps étaient de couleurs différentes ; ils avaient trois yeux et regardaient de façon terrifiante. [p. 109] Ils avaient des armes de toutes sortes à la main et ils se tenaient comme s'ils dansaient. À peu près la moitié d'entre eux se tenait dans la partie haute de cette grande plaine ; l'autre moitié se tenait dans la partie basse de cette grande plaine. En son milieu les morts étaient plus nombreux que les grains de sable de la terre et que les étoiles du ciel. Leur nombre dépassait l'imagination. Certains pleuraient, nus, le visage tourné vers le ciel ; d'autres pleuraient face contre terre ; d'autres encore pleuraient le visage tourné en direction de leur pays ; certains pleuraient en regardant dans la direction des paradis ; d'autres pleuraient en regardant les acolytes. J'ai vu d'innombrables hommes : certains étaient heureux en regardant vers le pays des hommes ; d'autres se prosternaient en regardant dans la direction des paradis ; d'autres encore étaient heureux et profitaient de richesses et de nourritures. Il y en avait qui portaient sur leur dos des livres religieux. [p. 110] Certains agrippaient à deux mains une bannière de prières avec la formule en six syllabes. Il y avait aussi d'innombrables hommes que les acolytes avaient ligotés et qui étaient libérés ; ils n'avaient alors plus peur des acolytes.

J'ai demandé à mon *yi dam* : « Je vois toutes sortes d'innombrables hommes. Certains sont heureux, certains pleurent et se lamentent, certains sont assoiffés et affamés. Comment cela se fait-il ? »

Le *yi dam* a répondu : « *Om maṇi padme hūṃ hrī*. Hélas ma fille, écoute bien ! Cette grande plaine d'un *kalpa* est aussi appelée le Pays du Grand Bar do de

l'Existence. Elle est aussi appelée la Grande Ville des Enfers de la Renaissance. Des acolytes innombrables y sont rassemblés. Le 10^e, le 15^e et le 30^e jour du mois sont des moments fastes pour les dix-huit enfers. À ce moment-là les acolytes des dix-huit enfers se rassemblent ici. Les acolytes qui sont dans la partie haute de la plaine sont les maîtres des enfers chauds où se trouve le grand chaudron [p. 111]. Ceux qui sont dans la partie basse de la plaine sont les gardiens de l'entrée des enfers froids où se trouve le grand lac. Pendant ces trois jours auspicioseux, ils libèrent les morts qu'ils avaient ligotés, ils ne leur font plus peur et les morts sont délivrés des enfers. Ils arrivent alors dans la Grande Plaine de la Renaissance. Ceux qui subissent les mauvaises renaissances des dix-huit enfers arrivent dans la Plaine de la Renaissance pendant ces trois jours auspicioseux. Ceux qui pleurent nus, la face tournée vers le ciel, encourent cette rétribution pour avoir commis le péché de tuer lorsqu'ils étaient sur terre au pays des hommes. Les hommes qui sont libérés du château de fer pleurent après s'être terriblement repentis. Ceux qui pleurent, à plat ventre sur la terre, encourent cette rétribution pour avoir rompu les règles monastiques. Quand ils viennent dans la Plaine de la Renaissance depuis l'Enfer de Vajra, ils se repentent et des larmes jaillissent de leurs yeux. Ceux qui pleurent en regardant dans la direction du pays des hommes sont les êtres qui sont délivrés du Grand Chaudron ; ils espèrent que des bonnes actions sont faites sur la terre à leur intention et ils souffrent de nostalgie en regardant du côté de leur pays. [p. 112] Ceux qui pleurent en regardant du côté des paradis se repentent et pleurent car le *kalpa* qui permettra leur délivrance au paradis n'arrive pas. Ceux qui pleurent en regardant le chemin du pays des hommes, espèrent que les excellents *bla ma* viendront chercher les pécheurs qu'ils sont. Ceux qui pleurent en regardant les acolytes, encourent cette rétribution pour avoir maltraité des hommes lorsqu'ils vivaient sur terre ; ils se repentent et pleurent. Les hommes des huit enfers froids et des huit enfers chauds viennent dans la Plaine de la Renaissance pendant ces trois jours auspicioseux. Chaque jour ils meurent cent fois et renaissent cent fois.

Ceux qui se réjouissent en regardant le pays des hommes, ils disent qu'ils y partent après avoir été libérés d'ici. Ceux qui se prosternent avec foi dans la direction des paradis, vont aller vers les champs purs après avoir été délivrés de la roue impure des réincarnations. [p. 113] Ceux qui profitent de différentes richesses et nourritures ont acquis des mérites en faisant autrefois des offrandes et des dons ; ils récoltent dans le *bar do* le fruit de leurs mérites et ils sont heureux. Ceux qui portent des livres saints sur leur dos sont tous les morts à l'intention desquels les hommes de la terre ont fait lire des livres religieux ; ils en obtiennent le bénéfice ici dans la Plaine de la Renaissance. Ceux qui agrippent un drapeau à prières avec la formule en six syllabes, retirent le bénéfice d'avoir érigé beaucoup de drapeaux à prières ; lorsqu'ils arrivent dans le *bar do* de l'existence, ils sont heureux. Les acolytes qui viennent ici ont un aspect paisible. Parmi les innombrables morts qui sont ici, certains vont retourner aux enfers comme avant, et certains vont aller dans les six destinées. Il y a ceux qui vont retourner au pays des hommes ; il y a aussi ceux qui vont aller aux paradis ; les autres hommes qui sont heureux retournent dans leurs pays respectifs. [p. 114] La

frontière entre ceux qui montent et ceux qui descendent est ici dans la Grande Plaine de la Renaissance des Enfers.

Om mani padme hūṃ hrī.

Passage résumé :

Sangs rgyas chos 'dzom et son *yi dam* visitent ensuite l'Enfer du Cordeau Noir où souffrent ceux qui ont commis des crimes ou fait la guerre, commis des atrocités contre le genre humain ou les animaux, et profané les lieux saints. Puis ils arrivent devant quatre maisons entourées de fumée noire. À l'extérieur sont torturés les bouchers, les incendiaires, les voleurs, les escrocs et enfin ceux qui ont rompu leurs engagements. À l'intérieur sont torturés les chasseurs, les impies, les fumeurs de tabac, les gaspilleurs, les fraudeurs en matières précieuses. Sangs rgyas chos 'dzom reçoit les messages de deux d'entre eux.

[p. 131] Ensuite, venant de la Plaine de la Renaissance, un homme vêtu de blanc est apparu et m'a dit : « Toi ma fille, [p. 132] comment es-tu venue du pays des hommes au *bar do* ? Comme tu ne me reconnais pas, je me présente : je suis ton oncle maternel Tshe ring dpaḥ 'byor. Quand j'étais au pays des hommes, j'ai vagabondé à travers le monde et j'ai commis beaucoup de mauvaises actions. Ma rétribution pour avoir fait du commerce en faisant porter des fardeaux est d'avoir passé trois ans dans le Grand Chaudron. Comme le jour d'aujourd'hui est un moment auspicioseux, je suis venu dans la Plaine de la Renaissance. J'endure les nombreuses souffrances de la faim et de la soif. Ma fille, donne-moi un peu à manger. »

« Hélas, écoutez mon oncle ! Les hommes qui doivent endurer dans le *bar do* les souffrances des enfers froids et des enfers chauds et qui souffrent de la faim et de la soif, encourent cette rétribution pour avoir commis quelles actions ? Lorsque j'ai disparu du monde, le Seigneur des Morts m'a ordonné d'aller faire le tour des villes des dix-huit enfers et de faire le messenger entre les vivants et les morts car il y a une prédiction qui dit que je dois retourner au pays des hommes. [p. 133] Que faut-il faire pour purifier vos péchés, mon oncle ? », et je lui ai offert un morceau de nourriture du pays des hommes. Mon oncle a saisi la nourriture et m'a dit : « Comme tu dis que tu retournes au pays des hommes, que toi ma nièce, et mes neveux aussi, mes frères, mes enfants et toute ma famille, afin d'obtenir ma délivrance du *bar do*, fassiez lire le texte de *Narak dong sprugs* qui est le texte de purification des péchés. Faites copier mille fois le texte du *Vajracchedikā*, élevez un drapeau à prières inscrit de la formule en six syllabes et faites faire le rituel du don de l'eau par des yogis. Si vous réalisez ces bonnes actions, j'obtiendrai de renaître au pays des hommes. »

Mais il n'eut pas la possibilité de manger la nourriture que je lui avais offerte car un grand vent rouge l'emporta. Une tempête des actes venant de la Plaine de la Renaissance s'était en effet levée et mon oncle était emporté sous mes yeux par le tourbillon rouge. Des larmes abondantes se sont mises à couler de mes yeux et je

m'affaissai, évanouie. Le *yi dam* me saisit par l'épaule droite et me dit : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Hé, ma fille, lève-toi ! [p. 134] Fille de bonne famille, écoute bien ! Comme il endure ces souffrances à cause du poids de ses propres actes, tu ne peux rien pour le destin de ton oncle pécheur. Il est maintenant arrivé dans la Plaine de la Renaissance et les acolytes ne lui font plus peur. En te regardant, ma fille, il a été délivré. Ne souffre plus et lève-toi. »

Oṃ maṇi padme hūṃ hrī.

Est alors apparu un homme qui portait un vêtement jaune comme celui des *bla ma* et qui faisait tourner un moulin à prières. Il récitait la formule *maṇi* et je l'ai vu se diriger vers le grand chaudron des enfers. Il a fait trois fois le tour de l'extérieur du grand chaudron rouge foncé. Il a attrapé le bord de l'ouverture du grand chaudron avec la main droite et il l'a renversé. Il est monté au sommet du chaudron par un escalier à cinq marches d'un blanc de conque et il a prononcé ces paroles :

« *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Si les morts des dix-huit enfers, en bas, ne me reconnaissent pas, je me présente. Je viens de la région de Khams gling dpal ri au Tibet de l'Est. Mon nom est *bla ma* Padma rnam rgyal et je suis venu de la terre [p. 135] jusqu'ici en bas, pour emmener aux paradis tous les morts. Les pécheurs qui n'ont pas accumulé de bonnes actions mais des mauvaises, ceux qui endurent les innombrables souffrances des enfers chauds et froids, je les conduis au merveilleux paradis du mont Potala. Ceux qui ont des liens d'offrandes de nourriture avec moi, qu'ils montent ! Ceux qui sont ici dans le grand chaudron, ceux qui ont commis le péché de beaucoup tuer, je les conduis au merveilleux paradis de Guru Rin po che. Ceux qui ont des liens religieux avec moi, qu'ils montent ! Ceux dont on écorche la peau du corps dans les villes des enfers, je les conduis au paradis de Kubera. Ceux qui ont des liens physiques avec moi, qu'ils montent ! Je les conduis au paradis de l'Ouest. Les hommes qui ont désobéi à leurs parents et à leurs *bla ma*, ceux qui souffrent dans l'Enfer du Cordeau Noir, qu'ils suppriment la colère de leur esprit et qu'ils montent ! Je les conduis à l'endroit merveilleux Akanīṣṭha. Ceux qui ont commis des péchés par avarice et par jalousie et qui souffrent dans l'Enfer des Êtres Affamés et Assoiffés, qu'ils abandonnent leur esprit avare et qu'ils montent ! Je les conduis au paradis Tuṣita. Ceux qui endurent les souffrances de l'Enfer des Pleurs et des Lamentations, qu'ils abandonnent leur esprit orgueilleux et qu'ils montent ! Je les conduis au paradis excellent du bouddha Akṣobhya. Ceux qui portent sur leur dos la rétribution de leurs actes dans l'enceinte de la montagne de fer, que leur esprit abandonne l'attachement aux biens matériels et qu'ils montent !

Je suis le *bla ma* Padma rnam rgyal. En laissant derrière moi les obligations du monde, je pratique la sainte religion pour le bien de ma vie future. Je récite la formule *maṇi* pour le bien des êtres des six destinées. Je suis un homme qui a abandonné l'esprit d'attachement. Que tous ceux qui ont eu des liens avec moi montent ! »

J'ai alors vu que presque trois cent mille hommes qui suivaient ce *bla ma*, ont été délivrés de leurs souffrances et qu'ils sont allés sur la blanche route des paradis. J'ai

aussi vu là cent personnes environ qui n'avaient pas de liens avec ce *bla ma* et qui retournaient en bas. En un instant j'ai vu les acolytes [p. 137] ligoter ces êtres avec des cordes et les entraîner. Il y avait aussi beaucoup d'êtres qui n'avaient pas de liens d'offrande de nourritures avec ce *bla ma* et qui allaient rester dans le Grand Chaudron. Ce *bla ma* m'a alors adressé ces paroles : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Hélas fille des hommes, écoute bien. Comme on dit que tu retournes sur la terre, délivre ce message sur les bonnes et les mauvaises actions à tous les hommes vivant au pays des hommes. Je suis de la région de Khams yul dpal ri ; mon nom est *Bla ma Padma rnam rgyal*. Quand j'étais sur terre, j'ai abandonné derrière moi les obligations du monde et j'ai pratiqué la sainte religion afin de guider les êtres. En pensant aux frayeurs du *bar do*, j'ai récité la formule *maṇi*. Le bénéfice de réciter *maṇi* atteint le *bar do*. Ceux qui endurent les souffrances des dix-huit enfers, ceux qui ont commis des péchés en accumulant non pas les bonnes actions mais les mauvaises, je les conduis et je les délivre dans les paradis. Quant à moi, je vais aller au paradis des *Vidyādhāra*¹¹⁰. [p. 138] Porte le message suivant aux hommes qui vivent sur terre : qu'ils ne commettent pas de mauvaises actions noires mais qu'ils s'efforcent de faire de bonnes actions blanches. Après avoir abandonné l'esprit de colère et d'attachement, qu'ils récitent l'excellente formule en six syllabes. Il n'y a pas de plus grand bénéfice pour le *bar do*. Délivre ce message sur terre. »

Après avoir dit ces paroles, il est parti pour le paradis des *Vidyādhāra*.

Oṃ maṇi padme hūṃ hrī.

Une voix qui ne sortait d'aucun corps et qui venait de l'espace a retenti : « Vous deux, avez-vous vu toutes les souffrances des dix-huit enfers ? Maintenant venez voir le Seigneur des Morts. » Nous avons distinctement entendu ces paroles. Alors que le *yi dam* et moi, nous nous préparions à monter de là, nous sommes arrivés dans le palais du Seigneur des Morts. J'ai vu qu'il se tenait de la même façon que la première fois. J'ai vu le dieu et le démon départager les actes blancs des actes noirs. [p. 139] J'ai vu les acolytes se tenir de la même façon terrifiante que la première fois. D'innombrables morts chargés de péchés arrivaient à cet endroit. L'acolyte à tête de boeuf a alors saisi un mort avec une corde et l'a conduit devant le Seigneur des Morts qui lui a dit : « Hé toi le mort, écoute ! Après ta mort, tu es arrivé ici dans le *bar do*. De quelle région de la terre es-tu ? Dis-moi ton nom et le statut de ta famille ? Quels péchés noirs as-tu commis ? Quelles bonnes actions blanches as-tu faites ? Avoue franchement toutes tes bonnes et mauvaises actions ; si tu ne les avoues pas franchement maintenant, je te coupe sur-le-champ avec mon épée. »

J'ai vu que le Seigneur des Morts après avoir parlé ainsi le regardait de ses trois yeux effrayants. [p. 140] D'abondantes larmes se sont mises à couler des yeux de l'homme et il a dit : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Hélas, Seigneur des Morts, écoutez ce mort qui sollicite votre attention ! Je suis de la terre, le continent du Sud. Le nom de mon pays est Skur stod et je m'appelle Rta mgrin Phun tshogs. Lorsque j'étais au pays des hommes, il m'a fallu commettre des péchés pour obtenir de la nourriture et des vêtements. J'ai tué vingt cochons pour me nourrir. J'ai aussi tué beaucoup

d'oiseaux, de sangliers, de chèvres et de moutons. J'ai dit des blasphèmes aux *bla ma* qui habitent la haute vallée. J'ai abusé de mon pouvoir sur les villageois. Lorsque sept commerçants étrangers au pays sont arrivés, je les ai volés pour nourrir mes enfants. J'ai commis d'innombrables autres péchés. Je ne me souviens pas des péchés que j'ai faits dans la seconde partie de ma vie. Lorsqu'un *maṇi pa* d'à côté est arrivé dans mon pays, les gens de mon pays ont récité la formule *maṇi* et moi aussi je suis allé réciter *maṇi*. [p. 141] Ce *maṇi pa* a longuement décrit l'existence des frayeurs du *bar do*, les péchés et les bonnes actions à partir de la biographie de la revenante de l'au-delà *Gling bza' chos skyid*¹¹¹. Est alors né dans mon esprit un extrême repentir pour mes péchés. Je me suis demandé ce que je devais faire pour les expier. J'ai offert des dons et rendu service à ce *maṇi pa* juste pour créer des liens entre nous. J'ai rendu quelques services aux membres du clergé. J'ai offert un peu de nourriture aux yogis qui sont venus mendier. C'est tout ce que j'ai fait comme bonnes actions. Je suis arrivé ici après avoir accumulé un grand nombre de mauvaises actions noires. Je ne suis pas protégé par les Trois Joyaux. Je n'ai pas de support de la part des *dākiṇī* et des protecteurs. Je n'ai pas les mérites d'avoir récité la formule *maṇi*. Ne m'envoyez pas en bas dans les dix-huit enfers, grand Seigneur des Morts, mais soyez compatissant envers moi », et il répétait « hélas », et je l'ai vu se prosterner trois fois.

Le démon noir qui était à sa droite s'est levé et a dit [p. 142] : « Ha, ha ! J'ai quelque chose à vous dire, Seigneur des Morts. Ce pécheur dont le nom est *Rta mgrin Phun tshogs*, quand il était sur terre, il a dit des blasphèmes aux *bla ma* et aux membres du clergé ; il s'est montré ingrat envers ses bienveillants parents. Il a volé des marchands qui n'étaient pas de son pays, il a maltraité ses enfants. Il a abusé de son pouvoir en prenant ce qui ne lui avait pas été donné. Il s'est montré extrêmement cupide envers les richesses des autres. Il a tué beaucoup de moutons, de chèvres, de sangliers et d'oiseaux. Tu dis que tu as fait des bonnes actions, c'est un mensonge ! Il n'y a pas d'autre endroit où tu puisses aller sinon aux enfers ! Voici à peu près le compte en cailloux des mauvaises actions qu'il a commises. » Et il remplit trois mesures de cailloux noirs.

Le dieu blanc qui était à sa gauche s'est alors levé : « Grand Seigneur des Morts, écoutez-moi ! Il a rendu service aux *bla ma* et aux membres du clergé. Il a donné à manger aux *maṇi pa* pour se créer des liens avec eux. Il a été l'ami des villageois. Voici les cailloux qu'ont accumulés ses vertus. » Et il remplit trois mesures de cailloux blancs.

Alors l'acolyte à tête de singe a dit [p. 143] : « Comme le dieu et le démon ne sont pas d'accord, je vais peser les cailloux blancs et noirs sur ma balance. » Les cailloux blancs posés sur la balance étaient plus légers que les cailloux noirs. Alors l'acolyte à tête de serpent qui se trouvait devant a regardé dans le miroir de l'existence. Les bonnes actions étaient en plus petit nombre que les mauvaises actions noires.

Le Seigneur des Morts a alors dit : « Vos deux discours, dieu et démon, sont à moitié vrais et à moitié faux », et il a adressé ces paroles à l'homme : « Lorsque tu es allé sur la terre, tu as obtenu un corps d'homme très précieux mais tu n'as pas

accompli un seul acte religieux qui te soit utile. Tu as accumulé d'innombrables mauvaises actions. Tu as beaucoup plus de mauvaises actions que de bonnes. Il n'y a pas d'endroit où tu puisses aller sinon aux enfers. La rétribution pour avoir tué vingt animaux est de devoir rester dans le grand chaudron pendant cinquante ans. La rétribution pour avoir blasphémé contre les *bla ma* est de rester dans l'Enfer de *Vajra* pendant quatre-vingts ans [p. 144]. La rétribution pour avoir pris ce qui ne t'avait pas été donné est de ne pas être libéré pendant mille ans de dessous un grand rocher. La rétribution pour avoir été cupide et coléreux est de devoir aller dans l'Enfer des Pleurs et des Lamentations et dans l'Enfer des Êtres Assoiffés et Affamés. La rétribution pour avoir abusé de ton pouvoir sur les hommes est de ne pas être délivré avant cent ans de l'Enfer du Cordeau Noir. La rétribution pour avoir maltraité tes enfants est de ne pas être délivré avant quatre-vingt dix ans de *Shālmali*. La rétribution pour avoir désobéi à tes parents est de ne pas être délivré de dessous un gros rocher avant mille ans. La rétribution pour avoir été cupide et coléreux est de devoir rester cent mille ans sous une montagne.

Ceux qui ont volé les autres hommes ont intérêt à rendre service aux *bla ma* et au clergé, ainsi se purifient-ils du péché d'avoir volé. Ceux qui ont commis la mauvaise action de tuer des animaux tels que cochons et oiseaux ont intérêt à rendre service aux *maṇi pa* et à faire réciter *maṇi* afin de se purifier de leurs péchés. [p. 145] La rétribution de la méchanceté et de la convoitise est de renaître dans l'Enfer des Tortures Incessantes et de ne pas en être délivré avant un *kalpa*. À cause de la rétribution à encourir pour avoir commis d'innombrables péchés arrive le moment d'aller au pays des enfers. C'est le résultat de l'acte d'emporter les péchés commis au pays des hommes. Les hommes pleurent en se lamentant mais cela ne sert à rien à ce moment-là. »

Après que le Seigneur des Morts ait parlé, il a appelé trois fois l'acolyte à tête de boeuf et lui a ordonné de lier ce pécheur avec sa corde et de le conduire aux enfers. L'acolyte à tête de boeuf s'est levé et a ricané trois fois : « ha, ha, ha », et je l'ai vu lier cet homme à la taille et le conduire aux enfers. J'ai vu certains acolytes de sa suite frapper cet homme avec des haches noires ; d'autres lui lacérer le dos avec des épées, d'autres encore l'emmenèrent après l'avoir attrapé par les pieds. Ces acolytes poussaient des cris effrayants : « *hūṃ, hūṃ, phaṭ, phaṭ !* ». [p. 146].

Le *yi dam* a dit : « Vous les acolytes, écoutez-moi ! C'est à cause de quels péchés commis par cet homme que vous devez pousser ces cris qui l'effraient ? Il y a quelqu'un qui va au pays des hommes. Bien que cet homme ait fait des péchés, il existe des moyens de les expier. Libérez-le un peu de ses liens maintenant et laissez-le donner un message pour le monde des hommes. Vous, les acolytes, arrêtez un instant ! ».

Les acolytes ont alors répondu : « Vous fils divin, écoutez-nous ! Nous les acolytes, nous n'abusons pas de notre pouvoir. Le temps est venu pour ce mort d'aller aux enfers à cause des actes qu'il a lui-même accumulés. » Ils l'ont un peu délié de ses liens et cet homme m'a donné le message suivant : « Hélas, hélas, comme il dit que tu vas sur terre, fille au bon *karma*, porte le message du pécheur que je suis. Je suis né à *Skur stod*. [p. 147] Ma femme s'appelle *Pad bstan sgrol ma*. Que, par compassion pour moi, mon fils, ma fille et toute ma famille m'envoient des mérites. Qu'ils fassent

lire mille fois les textes du *Vajracchedikā* et de la *Contrition des Péchés* pour me purifier d'avoir tué vingt animaux. Qu'ils fassent copier le texte des *Cent Mille Noms du Bouddha*¹¹² et des *Cent Noms des Divinités du Bar do* pour purifier le péché d'avoir dit des blasphèmes aux *bla ma*. Qu'ils élèvent un étendard de prières de la formule en six syllabes et qu'ils fassent le rituel du don de l'eau aux Êtres Assoiffés et Affamés pour purifier le péché d'avoir été cupide et d'avoir abusé de mon pouvoir. Qu'ils fassent faire une statue du bouddha Akṣobhya afin que je sois délivré de l'Enfer des Tortures Incessantes. Qu'ils rendent des services et fassent des offrandes aux *maṇi pa* afin que je sois délivré des souffrances des dix-huit enfers. Qu'ils récitent pendant trois semaines la formule *maṇi* en donnant à manger et à boire aux villageois. Lorsqu'ils réaliseront ces bonnes actions, je serai délivré des enfers et j'obtiendrai de renaître sur le continent de l'Ouest. Dis à tous les hommes de la terre que même s'ils sont très habiles dans les affaires du monde, [p. 148] cela ne sert à rien lorsqu'on atteint le *bar do*. Donne ce message au monde entier. » Les acolytes l'ont alors attaché et emmené comme auparavant.

Oṃ maṇi padme hūṃ hrī.

Un homme est alors arrivé ici, en bas, venant du pays des hommes. Il portait une robe rouge et jaune ; ses cheveux étaient noués en queue de cheval et il tenait un rosaire à la main ; il portait sur son dos une statue et marmonnait une prière. Cet homme a tourné trois fois autour du Seigneur des Morts puis, après s'être prosterné trois fois, il s'est tenu debout devant lui. Le Seigneur des Morts a posé les mêmes questions que précédemment à cet homme, et cet homme a répondu : « Hélas, écoutez-moi, Seigneur des Morts ! Je suis un mendiant qui a abandonné les mauvaises actions. Je suis de Spa gro au Bhoutan de l'Ouest. Je suis de la lignée de Padma. Mon nom est Nga dbang dpal 'byor. J'ai quitté toutes les obligations du monde et j'ai abandonné les mauvaises actions. Je m'en suis abstenu. Comme je pensais aux frayeurs qui m'attendaient au pays du *bar do*, j'ai demandé beaucoup d'enseignements aux *bla ma*. [p. 149] Sans garder d'attachements pour les richesses, la nourriture et les vêtements, je me suis retiré seul dans la montagne et j'ai pratiqué la religion. J'ai fait des circumambulations et des prosternations pour purifier mes péchés charnels. Pour purifier les souillures de ma parole, j'ai récité la formule en six syllabes. Pour purifier les souillures de mon esprit, j'ai médité sur le Cycle de la Lumière Eclatante. J'ai récité un million de fois *Badza guru*, la formule de Padmasambhava. J'ai aussi fait des pèlerinages dans les grandes et petites montagnes. Je suis resté en retraite pendant onze ans à Spa gro Stag tshang, lieu saint béni par Guru Rinpoche. Des bienfaiteurs m'ont donné de la nourriture et des vêtements. Bien que je n'ai pas pu pratiquer intensément la religion, je me suis engagé quelque peu dans la voie religieuse. Je n'ai personne comme protecteur et comme espoir, excepté vous. Ne m'envoyez pas aux enfers mais je vous supplie de m'envoyer dans les champs de délivrance, aux paradis. »

Le démon noir qui était à sa droite s'est levé et a dit : « Ce mauvais homme qui s'appelle Ngag dbang dpal 'byor, quand il était petit, il a tué trois êtres. Il a mangé énormément de nourritures d'offrandes pour les vivants et les morts. Tu dis

que tu as pratiqué la religion, ce sont des mensonges. Voici à peu près le compte en cailloux des péchés qu'il a accumulés », [p. 150] et il remplit une demi-mesure de cailloux noirs.

Le dieu blanc qui était à la gauche de l'homme s'est levé et a fait son rapport au Seigneur des Morts : « Ce yogi appelé Ngag dbang dpal 'byor a accumulé beaucoup de bonnes actions blanches. Il a laissé derrière lui toutes les mauvaises actions. Seul, après avoir abandonné le monde, il a pratiqué la religion. Il a reçu des donateurs de la nourriture et des vêtements et il a récité la formule *maṇi*. Pour purifier ses péchés du corps, de la parole et de l'esprit, il a fait beaucoup de circumambulations et de prosternations. Il a toujours prié Guru Rinpoche lui-même en récitant un million de fois la formule *Badza guru*. Il n'est pas quelqu'un à envoyer aux enfers. C'est un homme qui doit être envoyé sur la terre des *Vidyādhāra*. Voici le compte en cailloux des bonnes actions qu'il a accumulées », et il a fait un tas presque aussi gros qu'une montagne avec les cailloux blancs.

Le Seigneur des Morts a dit : « Regardons dans le miroir de l'existence. » Il a alors regardé dans le miroir de l'existence et a souri : « Bien que ceux qui font de bonnes actions blanches sur terre au pays des hommes soient peu nombreux, le dieu blanc dit que tu as pratiqué la religion [p. 151] et c'est la vérité. Toi le dieu blanc, emmène cet homme sur la terre des *Vidyādhāra*. »

Cet homme m'a alors donné son message : « Écoute ma fille au bon *karma* ! Donne ce message à Spa gro qui est dans la région de l'Ouest. Mon nom est Ngag dbang dpal 'byor. Donne ce message à ma soeur Chos sgron. Quand j'étais au pays des hommes, j'ai laissé derrière moi toutes les obligations du monde. Une fois que j'ai atteint le *bar do*, j'ai retiré le bénéfice d'avoir pratiqué exclusivement la religion. Je n'ai pas eu peur et j'ai obtenu d'aller sur la terre des *Vidyādhāra*. Toi ma soeur, pour le bien de ta vie future, offre tout ce que tu as aux *bla ma*. Quant aux nourritures et richesses accumulées par cupidité, fais-en des offrandes aux mendiants. Après avoir abandonné les péchés provoqués par la convoitise et la méchanceté, récite tout le temps la formule en six syllabes. En gardant la mort présente à l'esprit, pratique la religion. Donne ce message à tous les pécheurs : cet homme a été emmené sur la terre des *Vidyādhāra*. »

Après ces paroles il est parti pour la terre des *Vidyādhāra*.

Oṃ maṇi padme hūṃ hrī.

Passage résumé :

Sangs rgyas chos 'dzom visite deux paradis et en donne une description détaillée. Dans l'un, elle voit les palais de Vajrasattva, Ratnasambhava, Sngang ba mtha' yas, Amogasiddhi, Mahākaruṇā, Karsapana, Ārya Mahākaruṇā. Dans l'autre, elle visite les palais d'Akṣobhya, de Guru Rin po che, d'Amitābha et de Mañjusrī. Dans chaque paradis, elle voit les hommes qui se réjouissent et sont engagés dans des activités religieuses. Le *yi dam* lui explique leur signification ainsi que les actions qui ont entraîné la renaissance de ces hommes dans les paradis.

Oṃ maṇi padme hūṃ hrī.

[p. 177] Du côté du pont qui était là-bas, un yogi me dit : « Ma fille, depuis que tu es morte, sept jours sont passés au pays des hommes. Tes parents et ta famille ont commencé les préparatifs pour brûler ton cadavre. Retourne vite là-bas. »

Alors, comme je pensais qu'il fallait que je retourne moi-même là-haut, je suis arrivée en présence du Seigneur des Morts. Une fille des hommes vêtue de rouge est aussi arrivée devant le Seigneur des Morts et il lui a parlé ainsi : « Hé ma fille, écoute bien ! Tu as passé à peu près sept vies humaines. Dans cette naissance tu dois faire le messenger entre les vivants et les morts. » Elle lui a alors répondu : « Seigneur des Morts, je vous prie de m'écouter. Selon vos ordres, j'ai visité complètement les trois états du *bar do*. Quand je suis retournée en haut au pays des hommes, mon cadavre était déjà brûlé. Je n'ai donc pas pu délivrer les messages et j'ai été obligée de revenir en votre présence. [p. 178] Seigneur des Morts, je vous demande la permission d'aller dans une autre naissance. » Le Seigneur des Morts a alors dit : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Hé, ma fille, écoute mes paroles avec attention ! Comme pour cette naissance, il n'y avait que cette prophétie, tu vas obtenir de renaître du côté de la Chine. Tu renaîtras comme le fils de gens riches, mais quand tu atteindras dix-huit ans, un dieu t'enverra une prophétie. Quand tu auras épuisé ton temps de vie, tu devras revenir ici et tu devras faire le messenger entre les vivants et les morts comme auparavant. L'endroit de tes activités pour le bien des êtres est du côté de la Chine. *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. »

Cette fille m'a dit : « Comme on dit que tu vas au pays des hommes, fille de bonne famille, porte mon message. Je suis née du côté de Rta dbang au sud de l'Himalaya. Le nom de mon village est Gtsang po grong. Je m'appelle Rdo rje lha mo. Lorsque je suis arrivée dans le pays du *bar do*, j'ai rencontré le Seigneur des Morts et j'ai dû faire le tour du *bar do* pendant sept jours. Quand je suis retournée au pays des hommes, mon cadavre était déjà brûlé à cause du poids de mes actes passés et il avait disparu. Comme je n'avais pas reçu de prophétie auparavant, je n'ai pas pu être réunie à ma famille, à mes frères et mes soeurs et mes parents. Je n'ai pas à subir les tortures dans les enfers mais j'obtiens de renaître au pays des hommes, du côté de la Chine. » Après ces paroles, elle est partie vers le haut en prenant une route jaune.

Oṃ maṇi padme hūṃ hrī.

Depuis l'autre côté du pont, un religieux *sgom chen* vêtu de rouge nous a interpellé : « Vous deux, si vous ne retournez pas au pays des hommes en haut, le cadavre de cette fille sera brûlé sous peu », et cet homme s'est envolé vers l'Ouest. Mon *yi dam* divin a fait de nombreuses circumambulations autour du Seigneur des Morts et s'est prosterné à ses pieds. Puis il lui a dit : « Seigneur des Morts, je vous prie de m'écouter. Depuis que nous sommes arrivés ici, sept jours en temps d'homme se sont écoulés. Ses parents s'appêtent à brûler son cadavre, le corps matériel de cette fille. D'après une prophétie antérieure, elle doit emporter des messages au pays des hommes, n'est-ce pas ? [p. 180] Allez-vous l'envoyer dans les paradis d'en haut, ou allez-vous l'envoyer dans les six destinées ? Je vous prie de décider maintenant où envoyer cette fille. »

Le Seigneur des Morts a alors regardé Sangs rgyas chos 'dzom avec un regard terrifiant, puis il est entré en méditation. Quelques instants après, les yeux grand ouverts, il a regardé dans le miroir des actes de l'existence. Il a alors prononcé ces paroles : « Toi, tu es née onze fois sur terre sans te tromper de nom ni de lignée. Sans te tromper d'année, tu es arrivée en ma présence au moment auspiceux du 30^e jour du 6^e mois de l'année Feu-Chien. As-tu vu l'endroit où est fait le compte des péchés et des bonnes actions ? As-tu vu aussi les frayeurs causées par les acolytes ? As-tu visité en haut les paradis des bouddha ? As-tu compris que je suis le Seigneur des Morts ? Lorsque dans le passé, tu as obtenu de renaître en tant qu'être humain, tu as vénéré Ārya Avalokiteshvara et tu as pratiqué parfaitement la religion. [p. 181] C'est pourquoi tu en retires le bénéfice maintenant et tu dois faire le messenger entre les vivants et les morts. Les seigneurs de ton pays disent à ton cadavre de chair et de sang qu'il est l'incarnation d'un démon et ils lient tes pieds et tes mains. Tes parents en souffrent. Lorsque tu arriveras là-bas sur terre, tu entendras différentes personnes proférer de mauvaises paroles. Certains diront que tu es l'incarnation d'un démon ; d'autres diront que tu racontes des mensonges ; d'autres encore diront que tu es l'incarnation de Bouddha. Beaucoup diront aussi qu'ils ne savent pas exactement ce que tu es ou ce que tu n'es pas. À ce moment-là un être qui a obtenu la réalisation¹¹³, une incarnation de Bouddha arrivera du Sud et te dira : « Ma fille, tu es l'incarnation d'Avalokiteshvara Mahākaraṇā ; tu es celle qui fait le messenger entre les vivants et les morts. Ma fille, il faut que tu expliques les histoires du *bar do* aux hommes en détail et sans rien leur cacher. [p. 182] Tu accompliras ainsi un bienfait moyen pour les êtres. » Ensuite, deux moines apparaîtront du côté du Nord et te diront : « Ma fille, va en présence de ton *bla ma* ; son nom est Ngag dbang bsam gtan. » Après ta venue, il te posera des questions concernant les frayeurs du *bar do*. Il faut que tu lui expliques les histoires des dix-huit enfers. Telle est la prophétie de ta vie antérieure, et c'est ton *karma*. De cet acte résultera un grand bienfait pour les êtres. »

Ainsi a parlé le Seigneur des Morts, puis il a ajouté : « Ma fille, écoute-moi bien. Donne le message que voici sur terre. Dis à tous les hommes de la terre que ce sont les paroles du Seigneur des Morts : *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Ceux qui sont nés sur la terre, le continent du sud, quand ils obtiennent ce précieux corps d'homme, qu'ils n'accumulent pas les semences des péchés infernaux ! Au contraire, qu'ils abandonnent le péché de tuer [p. 183] et qu'ils s'efforcent de faire de bonnes actions ! Qu'ils méditent sur la doctrine de la *Mahāmudrā*¹¹⁴ ! Qu'ils ne commettent pas des péchés consciemment et qu'ils ne tuent pas d'animaux sauvages ni d'oiseaux ! Dis-leur qu'ils tomberaient dans l'Enfer du Grand Chaudron. Qu'ils ne soient pas orgueilleux, coléreux ou jaloux ! Dis-leur qu'ils seraient envoyés dans les enfers chauds ! Qu'ils ne volent pas les vêtements des autres, ou ils seraient envoyés dans les enfers froids ! Qu'ils ne commettent aucun acte qui nécessite des préparations empoisonnées, ou ils seraient cuits dans le Lac Noir de Poison ! Qu'ils ne racontent ni mensonges ni calomnies, ou ils auraient la langue arrachée par des pinces de fer ! Qu'ils ne désobéissent pas à leurs bienveillants parents ou ils seraient écrasés sous les trois mondes ! Qu'ils ne fassent pas preuve d'avarice envers les richesses qu'ils ont accumulées, ou ils endureraient les souffrances des êtres affamés et assoiffés ! Qu'ils

ne récitent pas les livres saints en sautant des passages ou ils seraient écrasés sous une grande montagne ! Qu'ils ne soient pas brutaux envers les petites gens ou ils tomberaient dans l'Enfer des Pleurs et des Lamentations ! [p. 184] Même s'ils ne respectent pas leurs vœux de discipline religieuse, qu'ils ne conçoivent pas d'attachement pour les femmes, ou ils seraient mis dans l'Enfer Shālmali de Fer ! Qu'ils cessent d'être avides et méchants, ou mille clous de fer seront plantés dans leur corps ! Qu'ils ne tuent pas les enfants qui leur naissent, ou ils seront envoyés dans l'enfer sans pouvoir être libérés !

Que les femmes n'essaient pas de séduire les maris des autres ou du bronze liquide bouillant sera versé dans leur vagin ! Que les moines observent la discipline monastique ou ils seront placés dans l'Enfer de Vajra ! Qu'ils ne prétendent pas sauver les morts tant qu'ils ne sont pas eux-mêmes parfaitement accomplis, ou ils seront précipités dans le Lac de Sang !

Que les hommes ne truquent pas leurs mesures et leur balance, ou, le corps et le principe vital coupés en petits morceaux, ils seront utilisés comme poids dans une balance ! Qu'ils ne s'approprient pas de richesses qui ne leur ont pas été données par leurs parents, ou ils tomberont dans l'endroit des lamentations chez les êtres affamés et assoiffés ! [p. 185] Qu'ils ne blasphèment pas et ne fassent pas preuve d'impiété envers les méditants des deux sexes qui sont retirés dans les montagnes, ni envers les *maṇi pa* qui parcourent le pays, ou ils seront placés dans la Maison de Fer sans Porte ! Qu'ils ne tuent pas d'innocentes personnes, ou ils seront placés dans la Montagne de Fer et ils seront écrasés sous des livres religieux ! Qu'ils ne trahissent pas la confiance des hommes, ou leur corps sera arraché et placé dans leur bouche ! Qu'ils ne fassent pas de magie noire et des incantations néfastes ! Qu'ils ne tuent pas les animaux qu'ils ont eux-mêmes élevés, ou ils seront eux-mêmes dépecés de leur peau ! Qu'ils ne tondent, ni ne traient les animaux, ou ils seront mis dans l'Enfer du Cordeau Noir ! Qu'ils ne trichent pas en vendant de la viande, qu'ils soient honnêtes, ou ils seront écrasés sous un gros rocher ! Qu'ils ne cambriolent pas les maisons et qu'ils ne commettent pas de vols, ou ils seront soumis à la torture d'avoir leur corps coupé en petits morceaux ! Qu'ils ne maltraitent pas les hommes et qu'ils n'abusent pas de leur pouvoir, ou ils subiront la torture d'être frappés sur la tête avec un marteau noir ! [p. 186] Qu'ils ne mettent pas le feu aux forêts des montagnes, ou ils subiront la torture d'être brûlés sur un grand bûcher de fer ! Qu'ils ne retirent pas les formules sacrées de l'intérieur des statues et des *stūpa*, supports du Corps et de la Pensée du Bouddha, ou ils seront écrasés sous un grand *stūpa*. Qu'ils ne se suicident pas, ou ils mourront chaque jour cent fois dans la Plaine de la Renaissance ! Qu'ils ne vendent pas de la bière aux *bla ma*, membres du clergé, ou ils seront écrasés sous une grande montagne ! Qu'ils ne fassent pas la guerre et qu'ils ne commettent pas de crimes, ou ils seront envoyés dans l'Enfer des Tortures Incessantes !

Le Seigneur des Morts est en bas et il sépare distinctement leurs bonnes actions blanches de leurs mauvaises actions noires. Les pécheurs qui ont commis des actes en relation avec le tabac ne seront jamais délivrés de l'Enfer du Cordeau Noir. Qu'ils ne commettent absolument pas d'actes en relation avec le tabac ! Que tous les hommes qui ont fait ces noirs péchés soient envoyés dans les dix-huit enfers ! Quant aux

hommes qui ont fait des bonnes actions blanches, qu'ils soient envoyés dans les champs de délivrance, aux paradis ! [p. 187] Si tous les hommes de la terre peuvent agir en suivant mes ordres, je serai pour eux en apparence le Seigneur des Morts, mais en fait Avalokiteshvara, le Grand Compatissant ! Qu'ils récitent la formule *maṇi* en six syllabes, c'est la formule d'essence ! Je serai en apparence le Seigneur des Morts, mais en fait je serai Guru Rin po che ! Qu'ils récitent la formule d'essence *Badza guru siddhi* ! Que tous les hommes de la terre se repentent de leurs mauvaises actions passées ! Qu'ils évitent de commettre des péchés dans le futur, ou les frayeurs causées par les acolytes seront plus brûlantes que le feu et ils subiront les innombrables tortures des enfers chauds et froids ! La route du pays du *bar do* est longue, que les pécheurs se repentent de leurs fautes ! Sans refuge et sans protection, ils pleureront et se lamenteront ! Qu'ils méditent en pensant que leur *bla ma* est toujours avec eux au sommet de leur tête ! Sans se séparer de leur divinité protectrice, qu'ils la méditent dans leur cœur ! Après avoir offert des lampes à beurre et de l'encens dans les temples où il y a des statues et des livres, supports du Corps et de la Parole du Bouddha, qu'ils fassent de nombreuses circumambulations et prosternations ! [p. 188] Pendant qu'ils le peuvent, qu'ils pratiquent la religion ! Qu'ils donnent les richesses qu'ils ont accumulées par avarice ! Voici le message du Seigneur des Morts. Donne-le à tous les hommes qui sont sur terre. *Om maṇi padme hūṃ hrī. »*

Et le Seigneur des Morts a encore ajouté : « Toi ma fille, quand tu iras en pèlerinage dans toutes les montagnes, grandes et petites, et quand tu visiteras l'endroit où habitait dans le passé la revenante de l'au-delà Karma dbang 'dzin, tous les hommes viendront t'interroger longuement sur les événements du *bar do*. Parmi ceux-ci, à ceux qui sont prédestinés, il faudra que tu expliques ce qui se passe dans le *bar do* sans rien leur cacher. Il faudra que tu incites tous les hommes à pratiquer la religion. Ton *bla ma* te parlera de la même façon que moi. Il faudra que tu ailles à la forteresse de Punakha où siège le gouvernement du Bhoutan. Parmi tous les seigneurs, et le peuple, jeunes et vieux, certains te vénéreront et auront foi en toi ; [p. 189] d'autres t'injurieront et te jetteront des regards impies. Il y aura à ce moment-là des gens qui diront des choses bien différentes. Il faudra que tu leur donnes des explications sans hésiter. De cet acte résultera un grand bienfait pour les êtres. Quant à la durée de ta vie et aux difficultés que tu rencontreras, les voici : tu auras un problème quand tu auras trente ans ; mais à ce moment-là, l'échéance de ta mort sera repoussée, et tu devras venir ici quand tu auras cinquante ans. Sans que tu aies peur des acolytes, nous nous rencontrerons à nouveau comme un père et son enfant. Ensuite, il faudra que tu renaisses sur la terre dans un « pays caché et béni » ; tu t'appelleras alors Bde chen dbang mo. Lorsque tu auras fini de convertir les gens de ce pays, tu renaîtras au pays d'Uddiyāna, le pays des *dākinī*. Ne mange plus de poisson, de porc et d'oeuf ! Que ton esprit saisisse parfaitement mes paroles ! Comme ils se préparent à mettre le feu à ton cadavre, tu dois maintenant retourner sur terre. »

Les morts se sont alors écriés : « Hélas, comme il dit que tu vas au pays des hommes, fille de bonne famille, [p. 190] dis ceci à toutes les personnes qui habitent le

pays des hommes : Qu'ils cessent de commettre le péché de tuer, qu'ils s'efforcent de faire des bonnes actions blanches ! Qu'ils récitent tout le temps la formule en six syllabes ! Lorsqu'ils atteindront le *bar do*, rien ne leur apportera autant de bienfaits », et les morts innombrables me regardaient partir.

Oṃ maṇi padme hūṃ hrī.

Comme je pensais alors qu'il fallait que je remonte, un vent vert a soufflé depuis l'espace et m'a emportée vers le haut. En un instant, je suis arrivée à Za chu sgang, mon village. Une femme qui venait chercher de l'eau est arrivée et nous avons cheminé ensemble. Je n'ai pas reconnu mon cadavre et j'ai vu qu'il était comme un cadavre de cochon. Comme je me disais que je ne savais pas ce que c'était, j'ai perdu conscience et j'ai eu l'impression que l'obscurité se faisait. Mon corps a alors bougé un petit peu et un homme qui était là a regardé s'il y avait ou non de la chaleur dans mon cœur. Il y avait un peu de chaleur dans mon cœur. [p. 191] Les sept femmes qui veillaient mon cadavre se sont écriées : « La fille est revenue ! » et elles se sont mises à pleurer et à gémir. Ma mère est alors arrivée, elle a enlevé les tissus un par un et elle s'est écriée : « Ma fille, es-tu revenue ? » Elle m'a saisi la main et s'est mise à pleurer et à gémir. À l'aube du septième jour du septième mois, tous les gens de mon village se sont exclamés : « La fille est revenue du pays des morts. » Ils sont venus me voir et tout le monde a beaucoup parlé. Mes parents et ma famille m'ont offert des mets et des boissons variés. Mais comme mon corps et mon esprit avaient été séparés pendant sept jours, mon cou s'était desséché, et je ne pouvais même pas boire de l'eau. Les hommes pieux qui étaient là m'ont demandé où j'étais allée pendant sept jours. Il y avait aussi beaucoup de femmes, remplies de foi ; elles me regardaient et pleuraient. Quant aux autres gens ordinaires, ils étaient si jaloux qu'ils se mettaient en colère. [p. 192] Les êtres munis de bon *karma* faisaient des prosternations et des circumambulations. Quant aux pécheurs, ils étaient incroyables et ces démons me disaient que je ne disais pas la vérité. Tous les gens qui s'étaient rassemblés autour de moi m'ont priée de leur raconter ce qui se passe dans le *bar do*.

Oṃ maṇi padme hūṃ hrī.

Je leur ai alors tenu le discours suivant : « J'ai abandonné pendant sept jours le pays des hommes. Je suis partie en compagnie de mon *yi dam* divin et je suis arrivée en présence du Seigneur des Morts qui m'a dit précisément ceci : « Tu dois faire le tour des dix-huit enfers ; tu dois visiter tous les paradis. Il faut que tu fasses le messenger entre les vivants et les morts. » Ce message du Seigneur des Morts est plus précieux que l'or, ce joyau très précieux. Que tous les hommes de la terre s'abstiennent de faire des péchés noirs ! [p. 193] Quant à toutes les richesses et victuailles accumulées par cupidité, qu'ils les offrent aux Trois Joyaux et qu'ils en fassent aumône aux pauvres ! Que tous les hommes soient incités à pratiquer la religion ! Aujourd'hui, je suis revenue de chez le Seigneur des Morts après sept jours. *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī.* »

Ma biographie qui couvre (vingt-et-) une semaine(s) est ici une biographie moyenne. Je n'ai pas pu faire de grand bienfait aux êtres parce que j'étais attachée à ma mère.

Oṃ maṇi padme hūṃ hrī.

Voici l'histoire résumée de la visite aux dix-huit enfers par la revenante de l'au-delà Sangs rgyas chos 'dzom avec le message du Seigneur des Morts ainsi que les messages des morts de l'au-delà.

Oṃ maṇi padme hūṃ hrī. Sarvamaṅgalam.

Fin

4 – Typologie d'un récit de '*das log*.

Le récit de '*das log*, un genre littéraire.

La lecture de nombreux récits de '*das log* permet de dégager un schéma-type et de constater qu'ils possèdent un style particulier avec ses tournures et ses stéréotypes qui en font un genre spécifique de la littérature populaire.

Les différentes séquences¹¹⁵ qui constituent un récit de '*das log* seront illustrées ici par des extraits de différentes biographies¹¹⁶.

Le récit commence toujours par une courte prière qui sert de préambule.

Le '*das log* est présenté dans la première séquence : le narrateur indique son nom, le nom de ses parents et son lieu de naissance.

« Au Bhoutan dans la province orientale de Bkra shis sgang, dans un endroit appelé 'Phags ri gsang gdun, vivaient un homme Bsod nams don grub et une femme Tshe dbang rgyal mo qui possédait tous les signes de la *dākiṇī* Ye shes mtsho rgyal. Ils avaient une fille Sangs rgyas chos 'dzom qui était une incarnation du *bodhisattva* Avalokiteshvara. » (*Sangs rgyas chos 'dzom rnam thar*, Thimphu, p. 5).

« Au monastère de Kun dga' gling situé à Dge bcu dans la province du Lho brag, un *bla ma* Mtsho skyes rdo rje et une femme de noble naissance Tshe ring chos 'dzom avaient une fille appelée Lha dbang bu khrid.¹¹⁷ » (*Karma dbang 'dzin rnam thar*, Thimphu, p. 5).

« À un endroit appelé Ljang phad khur nan pa près de la ville de Rgyal rtse dans la province du Gtsang vivaient un homme appelé Kun bzang bde chen et une femme Myang tsha gsal sgron.¹¹⁸ » (*Snang sa 'od 'bum rnam thar*, Thimphu, p. 4).

La deuxième séquence qui forme un préambule au voyage dans l'au-delà, est en général consacrée à un rêve prémonitoire du '*das log* puis à sa maladie qui conduit à sa mort apparente soudaine. Il y est aussi fait allusion à l'intense désir que la personne a de pratiquer la religion ou à ses liens religieux antérieurs.

La biographie de Sangs rgyas chos 'dzom comporte une très longue séquence de rêve prémonitoire¹¹⁹. La plupart des autres récits présentent des séquences plus courtes. Ainsi lit-on dans la biographie de Karma dbang 'dzin : « Le quatrième jour du mois du singe,... au milieu d'un arc-en-ciel Guru Rinpoche apparut tenant dans sa main un vase de longue vie et un crâne rempli d'ambrosie... À son côté se tenait la déesse Tara sous la forme d'une fillette de huit ans. » (*Karma dbang 'dzin rnam thar*, Thimphu, p. 7-8).

Il est intéressant de noter qu'on ne trouve aucune mention de l'apparition de Guru Rinpoche dans la version du *Xylographe Ka shod*. Ce fait doit servir d'exemple et inciter à une grande prudence dans cette typologie puisqu'un même récit peut, selon les versions, omettre un épisode jugé pertinent.

Byang chub seng ge reçut différents rêves prémonitoires : « Une nuit dans un rêve, une femme au corps rouge m'apparut et me dit : « Fils ! (Dpal gyi snying po) n'est pas ta divinité tutélaire. C'est moi qui le suis. » Une autre nuit, j'eus encore une vision : j'étais au monastère de Tshogs gsum et une nuit, juste avant l'aube, une femme au corps rouge avec une tête de cochon me dit : « Debout, je vais te donner du nectar. » Je regardai et elle me donna du sang et de la cervelle dans une coupe crânienne. Elle me dit qu'elle était une vision pure et disparut comme un arc-en-ciel. Je me demandai quelle sorte de vision c'était, et la vision disparut. Quand j'étais en retraite au monastère de Ra lang mkhar sgong, j'ai rêvé une nuit que les gens mangeaient des nourritures sales. Alors que je pensais que je ne voulais pas manger ce genre de choses, j'ai rêvé qu'un garçon blanc me disait de ne pas les manger. Puis j'ai suivi le garçon blanc et il s'est assis au centre d'un lotus à mille pétales. Il était entouré de milliers d'autres semblables à lui-même. Tous récitaient la formule en six syllabes, et ils me dirent de la réciter aussi. Le garçon blanc avait un vase en conque à la main. À l'intérieur, il y avait un liquide comme du lait qu'il me donna en disant que c'était du nectar. En me donnant un rosaire de cristal, il me dit : « Fils, égrène-le en récitant la formule en six syllabes, je suis Avalokiteshvara », et il disparut comme un arc-en-ciel. » (*The visions of Hell of Byang chub seng ge*, Thimphu, folio 5-7).

Certains '*das log* n'ont pas de rêve prémonitoire. Ils tombent malades et meurent. Ainsi Gling bza' chos skyid : « Après avoir été malade pendant seize jours, avoir fait mon horoscope, pris des médicaments et fait toutes sortes de rituels de guérison, je n'allais pas mieux, et mon état empira. Je pensais que j'allais mourir dans l'instant. Quand j'étais petite, je pensais devenir une nonne mais mes parents et mes frères ne me l'ont pas permis... ma tête et mon corps furent pris de tournis... » (« Gling bza' chos skyid rnam thar » in *Two visionary accounts from death*, 1b-3a).

De même on lit en ce qui concerne *Bla ma Byams pa bde legs* : « L'année Feu-Singe, le premier mois, tandis que j'étais en retraite, je fus frappé par une terrible maladie. Mon corps perdit sa chaleur et je crachai du sang. Des docteurs vinrent pour me soigner et des rites de guérison furent exécutés sans succès. Mon état empira... Je ne pouvais plus contrôler mon corps et les étapes de la dissolution apparurent

successivement. » (« Bla ma Byams pa bde legs rnam thar » in *Three 'das log stories*, folio 4b-5a).

La mort de Snang sa est extrêmement rapide. Le narrateur écrit : « Le temps de sa vie étant épuisé, elle trépassa. » (*Xylographe Ka shod*, chap. nya, folio 2a).

Après son rêve prémonitoire, Karma dbang 'dzin meurt ainsi : « Un an après, le onzième jour du troisième mois de l'année du Dragon, je fus frappée d'une terrible maladie. Je ne reconnaissais personne et je perdis le goût de boire et de manger. Si j'étais debout, je voulais dormir ; si j'étais couchée, je voulais me lever. Je ne me rappelais plus mes parents et mes amis. Le douzième jour, ma petite servante Bsod nams tshe ring me regarda et se mit à pleurer : « Maîtresse, vous avez des ombres autour des yeux et votre nez est enfoncé dans votre visage. N'est-il pas préférable que j'aille au village chercher votre mari ? « Je pensai que si je ne pouvais pas supporter cette maladie bénigne, je ne pourrais jamais supporter les rigueurs de la religion et je dis à la servante d'attendre jusqu'au matin. Dans l'après-midi, je commençai à grelotter et à avoir très soif. J'essayais d'étancher ma soif mais l'eau sortait de mes narines... Je perdis conscience et à ce moment-là je ressentis une souffrance à la pensée que j'étais morte. Si je pensais que je n'étais pas morte, j'étais contente mais je ne savais plus si je devais souffrir ou me réjouir. » (*Karma dbang 'dzin rnam thar*, Thimphu, p. 9-11).

Et voici comment Byang chub seng ge mourut : « À cause de la rétribution de mes actes, une terrible maladie me frappa. Je ne voulais plus rien manger, ni les trois sortes de nourritures blanches, ni les trois sortes de nourritures sucrées¹²⁰. Je pensai que je devais me lever mais je ne le pouvais pas. Comme j'avais soif, je pensai qu'il fallait que j'aille boire de l'eau et je me levai. J'eus l'impression d'être jeté dans l'espace. » (*The visions of Hell of Byang chub seng ge*, Thimphu, folio 7a-b).

Toutefois, les '*das log* ne réalisent généralement pas immédiatement qu'ils sont morts. Il leur faut une intervention extérieure pour en prendre conscience et celle-ci constitue la *troisième séquence* du récit. Elle peut se décomposer en un ou deux événements à l'issue desquels le '*das log* réalise qu'il est mort : il voit d'abord le cadavre d'un animal ; puis il s'aperçoit que sa famille ne fait aucun cas de lui, ne lui offre rien à manger mais fait des offrandes de nourritures au cadavre de l'animal. Le '*das log* est alors bouleversé et réalise soudain qu'il est mort. Il se trouve alors projeté hors du monde des vivants, dans le *bar do*. Certains récits ne suivent pas ce schéma, en particulier les biographies de Snang sa et de Chos dbang rgyal mo dans lesquelles les deux premiers épisodes n'existent pas. D'autre part, tandis que la biographie de Sangs rgyas chos 'dzom ne mentionne pas l'épisode du cadavre de cochon, celle de Karma dbang 'dzin ne rend compte que du second événement. Elle se sent d'abord rejetée par son mari et ses serviteurs qui ne lui offrent pas de thé et ne lui répondent pas, puis par sa mère qui poursuit ses circumambulations autour d'un *stūpa* sans s'occuper d'elle. Finalement, elle

s'aperçoit qu'elle est morte car son corps n'a pas d'odeur et elle ne fait pas de bruit en marchant.

Les biographies de Khams pa A drung, Byang chub seng ge et Gling bza' chos skyid rendent compte des deux événements.

« Comme précédemment (les gens) ont apporté auprès du cadavre du chien de la nourriture pour chien et ils ont dit : « A drung, voici ta nourriture. » J'ai pensé : « Ils ne m'apportent pas de la nourriture alors que je suis un homme, mais ils apportent de la nourriture pour chien à ce cadavre de chien. » J'étais bouleversé et je ne supportais plus ma famille. » (« A drung » in *Two obscure texts of the Avalokiteshvara cult*, folio 7b-8).

« Je pensai que je devais rentrer à la maison et j'arrivai chez moi. Les légumes cuisaient sur le fourneau. J'en ai demandé mais l'on ne m'en a pas donné. Je pensai qu'ils étaient fâchés contre moi et que je ferais mieux d'aller ailleurs. Il y avait des gens qui priaient sur le toit de la maison et je suis allé près d'eux, mais ils ne m'adressèrent pas la parole. Je pensai que toute ma famille et les gens que je connaissais étaient fâchés contre moi. Je suis allé derrière la porte et quelqu'un fabriquait une roue pour le moulin à eau. Je lui ai demandé ce qu'il faisait mais il ne me répondit pas. Je pensai qu'il était sourd. »

Byang chub seng ge rencontre ainsi plusieurs personnes qui ne lui répondent pas. Finalement, « Je pensai que je devais aller au monastère et j'y arrivai. Dans ma chambre il y avait un cadavre. J'en fus très effrayé. Ses quatre membres étaient étirés et il était à plat ventre face contre terre. Près de lui, il y avait aussi deux effrayants chiens de chasse. Je fus pris de peur et je récitai « *Om maṇi padme hūṃ hrī* ». Puis je m'approchai et je regardai à nouveau : les pieds du cadavre étaient maintenant liés derrière sa tête¹²¹. J'en fus très effrayé. Et aussitôt que j'eus pensé « il semble que je suis mort », j'arrivai auprès d'une grande montagne. » (*The visions of Hell of Byang chub seng ge*, Thimphu, folio 21b-22a).

L'expérience de Gling bza' chos skyid est très similaire : « Quand je regardai ensuite ma propre couche, il y avait là le cadavre d'un gros cochon couvert de mes habits. Mon mari et mes enfants et tous les voisins du village arrivèrent et se mirent à pleurer... Mon neveu Khro bo skyabs et mon mari emportèrent six sacs d'orge et les donnèrent à ceux qui étaient là pour faire de la farine grillée. Je pensai « Que font-ils ? Ils ne vont pas faire une cérémonie religieuse ? Je vais mieux. Vous n'avez pas besoin de tous vous rassembler ici ! » Mais ils ne me jetèrent pas un coup d'oeil et je me sentis délaissée. Je ne pensais pas que j'étais morte... Le religieux Thugs rje rin chen arriva et je me prosternai devant lui en lui demandant de me bénir mais il n'en fit rien et je me demandai pourquoi. Comme je me tenais là, toute triste, il mit sa main sur la tête du cochon et récita la formule de la prise de refuge, et des prières : « Maintenant Chos skyid l'heure de ta mort est venue. Ne sois pas attachée à ton fils, à tes richesses ou à la nourriture mais médite sur les particularités de ton esprit. Dis : « Que la lettre A blanche et la goutte *Wam* entrent dans mon coeur. Puissé-je être réunie au Bouddha Amitābha au paradis de Sukhāvātī. Puissions-

nous y aller tous deux. » Aussitôt qu'il eut prononcé ces paroles, je pensai « mais je ne suis pas morte ! mon corps est exactement comme avant. Quand le *bla ma* aura fini, je m'en irai. » Mais comme j'avais peur du cochon, je ne pouvais pas m'en aller. Le *bla ma* a dit « *phaṭ* » et j'eus une impression de bonheur et de félicité. Le *bla ma* a dit : « Le transfert du principe conscient est terminé. Corps et esprit sont séparés ». Puis ils préparèrent du thé et de la nourriture et invitèrent des gens. Ils ne me donnèrent rien. Le religieux dit : « Fille, apporte un peu de nourriture à ta mère ! », et ma fille placa de la farine d'orge grillée et des petits morceaux de viande sur une assiette ; elle posa aussi une tasse de thé devant le cadavre du cochon en disant : « Maman, mange s'il te plaît. » Je pensai qu'elle ne me donnait pas à manger mais à la place, mettait de la nourriture près du cadavre du cochon. Je me sentis dégoûtée et désespérée à l'idée de ce que ma fille avait fait... »

Gling bza' chos skyid se sent apaisée par les rituels accomplis pour elle et a une vision d'Avalokiteshvara. Puis : « Au bout d'un moment, je revins à moi. Les autres mangeaient. Comme précédemment, ils ne me donnèrent aucune nourriture mais la placèrent devant le cochon. Comme précédemment le religieux brûla ma part et j'eus l'impression que je mangeais et je buvais. Après quelque temps, je me préparai à partir mais un homme dit : « Chos skyid, viens ici ! » J'y suis allée et j'ai eu l'impression que c'était mon père qui me disait : « Suis-moi, j'ai quelque chose à te montrer. » Puis il a ajouté : « Je te renverrai vite ». Je pensai « là, à la maison, il y a beaucoup de *bla ma* et de maîtres. Ils sont tous fâchés contre moi, et mon mari et mes enfants ne me donnent pas à manger. » Je me sentis sans pouvoir. Je pensai que je devais partir et j'arrivai immédiatement sur un plateau désolé. » (« Gling bza' chos skyid nram thar » in *Two visionary accounts of return from death*, folio 4a-7a). La version du *Xylographe Ka shod* présente une variante : Gling bza' chos skyid voit son cadavre comme celui d'un serpent et non pas comme celui d'un cochon.

La quatrième séquence décrit le premier contact du *'das log* avec l'au-delà. Elle commence avec l'entrée de son principe conscient dans le *bar do* qui est conçu comme un pays. Il y est confronté aux acolytes du dieu des morts qui l'effraient et parfois apparaît sa divinité protectrice, le *yi dam*, qui va être son mentor tout au long de son voyage dans l'au-delà. Dans la plupart des récits, le *'das log* doit franchir un pont jeté sur une énorme rivière, qui marque l'entrée aux enfers. Cette séquence sert de transition entre le moment où le *'das log* quitte définitivement le monde des hommes et celui où il entre aux enfers. L'ordre des événements énumérés ci-dessus varie selon les biographies qui peuvent aussi en omettre certains.

Karma dbang 'dzin, Chos dbang rgyal mo, Kun dga' rang grol, Byang chub seng ge et Sangs rgyas chos 'dzom voyagent avec le même personnage qui leur donne des instructions et des explications. Karma dbang 'dzin a pour compagnon Vajrayogini qui se présente à elle comme une femme habillée de blanc et tenant à la main un tambour à boules fouettantes. Chos dbang rgyal mo est guidée avant d'arriver chez le dieu des morts par une *dākinī* de couleur rouge foncé, peut-être Vajravārāhī. Kun

dga' rang grol a pour mentor une forme d'Avalokiteshvara, Padmanarteshvara¹²². Byang chub seng ge est guidé par une autre forme d'Avalokiteshvara, Lokeshvara¹²³. Quant à Sangs rgyas chos 'dzom, elle suit simplement sa divinité protectrice, son *yi dam*, qui n'est pas identifié.

En revanche, Khams pa A drung, Bla ma Byams pa bde legs et Gling bza' chos skyid n'ont pas de mentor et reçoivent des explications des gens qu'ils rencontrent au hasard de leurs pérégrinations. L'épisode du pont n'existe ni dans la biographie de Karma dbang 'dzin, ni dans celles de Snang sa et de Byang chub seng ge. Toutefois, on le trouve dans les biographies de Chos dbang rgyal mo¹²⁴, de Gling bza' chos skyid¹²⁵, de Khampa A drung¹²⁶ et de Sangs rgyas chos 'dzom¹²⁷. Dans la biographie de Byams pa bde legs, le pont est mentionné incidemment dans un autre passage : un homme explique à Byams pa bde legs que « de l'autre côté de ce grand pont, celui qu'on appelle le Seigneur des Morts fait le compte des bonnes et des mauvaises actions. »¹²⁸.

À partir de cette séquence, les séquences suivantes ne se succèdent plus dans le même ordre et sont plus ou moins développées selon les récits ou les versions d'un même récit.

La cinquième séquence est consacrée au voyage dans les enfers et chez les *preta* qui sont souvent associés à une catégorie d'enfers. Les tortures que subissent les damnés sont décrites en détail et ceux-ci expliquent les raisons de leur châtement. Parmi eux, se trouvent des gens connus du '*das log* ainsi qu'un de ses parents. Les passages illustrant cette séquence sont tous tirés de la biographie de Karma dbang 'dzin imprimée à Thimphu.

« Certains n'avaient pas de maison pour les abriter et n'avaient même pas de vêtement pour recouvrir leur corps. Ils n'avaient rien à manger et à boire. Ils étaient assoiffés et affamés, et ils souffraient. Certains regardaient en se couvrant le front avec leur main tant ils avaient honte. » (p. 52).

« À une portée de flèche de là, il y avait la région des *preta*. Ils étaient nus ; devant eux des victuailles formaient un tas gros comme une montagne mais leur cou était aussi fin que le crin de la queue d'un cheval, et leurs membres étaient comme des brindilles. Du feu brûlait dans leur bouche, ils connaissaient les souffrances de la soif et ne pouvaient endurer celles de la faim. À ce moment là, mon amie a dit à une femme : « Pourquoi te faut-il supporter de telles souffrances et un corps aussi difforme ? » Elle répondit : « Hélas, à chaque fois que j'obtiens un corps d'être humain, je ne passe même pas cinq minutes par jour à faire des offrandes aux Trois Joyaux et à faire des aumônes aux pauvres. Je subis aussi la rétribution d'avoir volé les vivants et les morts. J'endure de telles souffrances à cause du poids de mon avarice. » (p. 55-56).

« Cette vieille femme se frappa la poitrine avec les poings et les yeux pleins de larmes, dit : « Hélas, ma vie en tant qu'être humain est terminée. Quand j'ai regardé ton visage, j'ai vu que tu ressemblais au *chos rje*¹²⁹ de Kun dga' gling. Quand je vivais au pays des hommes, toi, tu n'étais même pas entrée dans le sein de ta mère. Il m'a fallu vivre jusqu'à maintenant dans la Maison de Fer sans porte. Aujourd'hui comme

c'est le 15^e jour du mois, je suis sortie de cette maison, et je suis arrivée dans la Plaine de la Renaissance des Enfers. Je retire le bénéfice d'avoir été avec ma mère un donateur pour la cérémonie du *rgyal ba ko dbon* (?) quand j'étais au pays des hommes. Mon village s'appelait Srog chas 'og ma. Le nom de mon mari était Gnas po bde ba, il était le ministre de la région de Dge bcu. Je m'appelle Dgos skyid 'dzom pa. Les moines de la région de Dge bcu qui venaient de partout me confiaient leurs affaires. Ceux qui faisaient le commerce avec le pays des Mon me donnaient beaucoup de choses telles que du papier, du riz, du coton, du poivre et du gingembre. En échange, je leur offrais de la bière et de la viande, mais je ne leur payais pas le prix des marchandises qu'ils avaient portées à travers les cols et de nombreuses régions. Maintenant, j'en récolte la rétribution. Quand les moines partaient ailleurs, ils me confiaient leurs effets. Ils ne revenaient jamais et je gardais pour moi les quelques objets qui leur appartenaient. Je récolte la rétribution pour ne pas avoir tenu mes engagements. Quant aux autres péchés, j'ai commis celui de tuer à peu près deux yaks par an. Ainsi dois-je souffrir ». (p. 62-64).

Lorsque Karma dbang 'dzin rencontre son frère, ce dernier lui explique les raisons de son séjour aux enfers : « Ma soeur, je n'ai pas commis le péché de convoiter des richesses, mais comme mes parents et mes frères aînés avaient peu d'estime pour moi, je n'ai pas cherché la voie religieuse comme il le fallait. Bien que je sois le fils d'un *bla ma*, je ne comprenais pas la religion. Malgré moi, on m'a forcé à devenir vacher. J'ai dû affronter la méchanceté et la mesquinerie des autres vachers. Je ne savais pas la différence entre une bonne action et une mauvaise. J'attrapais des petits oiseaux et des marmottes et je les faisais rôtir vivants. » Son frère lui décrit ensuite les tortures des acolytes du Seigneur des Morts et comment il a été averti de l'arrivée de sa soeur. Il poursuit : « Pour mon salut offre les objets nécessaires au rituel du transfert de l'âme, et du thé à tous les moines du monastère. Fais copier le texte du *Vajracchedikā* et fais-le lire. Offre cent mille sortes de gâteaux sacrificiels aux sages méditants, hommes et femmes. » (p. 73-78).

Trois épisodes peuvent être ajoutés à la cinquième séquence selon les récits, ou même selon les versions d'un même récit. Ce sont :

1- Un premier passage devant le Seigneur des Morts qui envoie le '*das log* faire le tour des enfers et des paradis et lui demande de revenir le voir. Cette séquence se trouve par exemple dans les biographies de Sangs rgyas chos 'dzom et de Chos dbang rgyal mo¹³⁰.

2- Une séquence où le '*das log* assiste à la délivrance des êtres par un *mani pa*. Elle est particulièrement développée dans les biographies de Gling bza' chos skyid, Karma dbang 'dzin et Sangs rgyas chos 'dzom¹³¹. Les êtres peuvent aussi être délivrés par un *bla ma*. Cet épisode se trouve dans les biographies de Karma dbang 'dzin, Byang chub seng ge et Sangs rgyas chos 'dzom¹³².

3- La visite des autres domaines de réincarnation, outre ceux des enfers et des *preta*.

Bien que la plupart des *'das log* ne visitent que les enfers et le domaine des *preta*, certains traversent aussi les autres domaines de réincarnation. Ainsi Byang chub seng ge visite-t-il les domaines des animaux, des demi-dieux et des dieux, et Sangs rgyas chos 'dzom le domaine des animaux qui est d'ailleurs assimilé à un enfer, et les paradis¹³³. Ces derniers ne peuvent être assimilés au domaine des dieux car ce sont en fait les paradis des bouddhas et des *bodhisattva*.

La *sixième séquence* est consacrée au passage du *'das log* devant le Seigneur des Morts et se décompose en plusieurs épisodes : arrivée du *'das log* devant le Seigneur des Morts, observation de plusieurs jugements, jugement du *'das log* lui-même, et enfin message que le Seigneur des Morts confie au *'das log* pour les vivants. Il peut se résumer en une exhortation à faire le bien et à ne pas commettre de péchés sous peine des pires châtements, dont le *'das log* a été témoin.

Tandis que les récits de Gling bza' chos skyid, Khams pa A drung et Sngang sa ne font que peu de place aux descriptions des enfers, ils accordent une grande importance aux différents jugements et au message du Seigneur des Morts. Par exemple la biographie de Sngang sa résume en quelques lignes sa mort, sa traversée des enfers et son arrivée devant le Seigneur des Morts : « À ce moment-là, le principe conscient d'A Ice¹³⁴ Sngang sa sortit d'elle comme un poil qu'on arrache du beurre. Après qu'elle ait erré dans le *bar do* de l'existence, les acolytes et plus particulièrement celui à tête de boeuf, la conduisirent devant le Seigneur des Morts. Les hommes qui avaient fait de bonnes actions allaient sur la route blanche de la délivrance qui était comme un tissu blanc étalé, et dans les paradis. Les hommes qui avaient commis des péchés étaient conduits sur la route noire qui allait vers le bas dans les dix-huit enfers et les trois mauvais domaines de réincarnation. Dans les enfers chauds, A Ice Sngang sa vit que, sur un sol de fer brûlant, les êtres étaient bouillis dans une coulée de plomb brûlant, et qu'ils enduraient les innombrables souffrances de la chaleur. Dans les enfers froids, elle vit que les êtres étaient mis sous d'énormes glaciers et supportaient bien d'autres tortures qui engendraient des souffrances inouïes. A Ice Sngang sa en fut très effrayée et arrivée devant le Seigneur des Morts, elle joignit les mains et dit... » (Thimphu, p. 62-63).

Toutefois, la plupart des récits de *'das log* ne font pas de compte-rendu aussi succinct et la biographie de Byang chub seng ge décrit par exemple avec force détails la personne du Seigneur des Morts.

Dans cette sixième séquence, une place très importante est occupée par les jugements auxquels le *'das log* assiste. Gling bza' chos skyid est, entre autres, témoin du jugement d'une jeune femme noble : « Une jolie femme bien habillée dit : « Je suis une princesse de Dmar gung. Aujourd'hui j'allais de chez moi à chez mes parents quand, en traversant une rivière, je suis tombée et je suis arrivée ici... Quand beaucoup de *bla ma* et de maîtres venaient, je leur demandais des enseignements et des bénédictions. Je voulais aller leur donner des offrandes de nourritures, mais j'avais peur que les gens disent que je ne me comportais pas en fille d'un noble et que j'étais inéduquée et souillon, si bien que je n'y suis pas allée. J'ai entendu un prêche du *bla ma* Gzhon nu rgyal mtshan et il m'a demandé d'être sa partenaire tantrique. Il

comptait sur moi, mais moi j'ai pensé : « Comment cette espèce de *bla ma* mendiant ose-t-il me demander une chose pareille ! », et je ne suis pas restée jusqu'à la fin des enseignements. Je n'avais pas la foi. À cause de mon jeune âge, je ne savais pas comment atteindre un esprit vertueux. Maintenant, Seigneur des Morts, je vais vous offrir mes turquoises et mes coraux et vous demander de me renvoyer. J'ai l'intention de pratiquer la religion. Si vous ne me renvoyez pas, cela signifie que j'ai péché. S'il vous plaît, ne m'envoyez pas dans le tourbillon d'en bas. » Le Seigneur des Morts a alors regardé dans le miroir et le registre et a dit : « Tu soutiens que tu n'as pas péché, ce n'est pas vrai. Tu as un quart du péché d'avoir fait tuer des animaux pour ton mariage. Le *bla ma* Gzhon nu rgyal mtshan est l'un de ceux qui ont médité sur le but de la doctrine du *Rdzogs chen*¹³⁵ et ont compris l'essence de l'esprit. Il s'emploie à sauver les êtres et est venu aux enfers le mois dernier pour sauver plus d'un millier d'êtres. Ce genre de *bla ma* est honorable. Tu es allée lui demander des enseignements et il t'a proposé d'être sa partenaire tantrique. Mais tu as pensé que tu étais une fille de bonne famille et tu as été outragée qu'un simple mendiant ose te demander une chose pareille. Tu avais donc une foi impure. Tu as cessé de demander des enseignements et tu l'as répété à tes confidentes et l'une d'elles, Chos sgron, t'a dit : « Parce qu'il comprend que ce qui est apparent est faux, vous ne devriez pas parler ainsi. Quand ce *bla ma* mourra, des présages et des reliques apparaîtront, un arc-en-ciel emplira le ciel et il y aura de nombreux bons présages. Je pensais qu'il vous avait libérée, mais il ne l'a pas fait et vous aurez la rétribution de votre foi impure. » Tu as dit à ta confidente qu'elle avait tort. Aux autres, tu as dit des mots durs. Comme tu avais une foi impure, tu l'as répété à beaucoup de gens qui ont cessé de lui faire confiance. Ces gens ont accompli une action qui mérite une mauvaise renaissance. Sur terre, tu as nui aux conversions du *bla ma*. C'est un plus grand péché de blasphémer contre les *bla ma* et les maîtres religieux que de tuer un millier d'êtres, humains, chiens et chevaux. » (« Gling bza' chos skyid rnam thar » in *Two visionary accounts of return from death*, folio 36a-37b).

Après avoir assisté à plusieurs jugements, le *'das log* comparait devant le Seigneur des Morts pour être jugé à son tour. Voici un court extrait du jugement de Karma dbang 'dzin : « Le Seigneur des Morts lui dit : « Quand tu es arrivée ici tout à l'heure, est-ce que tu as regardé attentivement le calcul des bonnes et des mauvaises actions ? As-tu aussi vu la terreur qu'inspirent mes acolytes ? As-tu compris la signification et les conséquences des bonnes et des mauvaises actions ? Sais-tu pourquoi je suis le Seigneur des Morts ? Il y a longtemps Gling bza' chos skyid est retournée sur terre parce qu'il y avait eu une erreur concernant son nom et sa famille. Mais une femme de Dar rtse mdo nommée Bsam gtan, une femme d'une lignée *bon po* du Khams appelée G.yung drung dbang mo, et toi aussi, vous retournez sur terre bien qu'il n'y ait pas eu de telles erreurs... En voici la raison : dans une vie précédente, tu as rencontré Vajravārāhī. Parce que tu as obtenu d'elle tous les enseignements et initiations, le souffle de la *ḍākiṇī* n'a pas disparu pendant sept générations humaines. Puisque tu avais le pouvoir de faire le bien des êtres, tu as été mise au monde pour les mener sur le chemin de la libération. En ce qui concerne la

façon dont tu es arrivée à ta naissance actuelle, voici l'explication : dans une vie précédente, tu es née en tant qu'éléphant clairvoyant en Inde. Après cette naissance, tu es née en tant que femme à Kho thing au Lho brag. Dès ton jeune âge, tes parents t'emmenèrent avec eux et tu fis des prosternations devant l'assemblée des dieux et des circumambulations autour des temples. Tu as offert des lampes à beurre, de la nourriture, et tu as dit de nombreuses prières. Puis le découvreur de trésors religieux Snang rtse ba¹³⁶ qui était de la lignée d'U rgyan Rin po che est arrivé et après lui avoir fait des offrandes, tu lui as demandé d'être compatissant. Maintenant, à cause de la force d'un voeu antérieur, et supportée par les bienfaits retirés de tes actions, tu vas retourner dans ton cadavre au pays des hommes et tu vas grandement réaliser le bien des êtres. » (Thimphu, p. 211-215).

Après avoir jugé le '*das log*, le Seigneur des Morts lui donne un message pour les vivants. Ce message peut se réduire à deux phrases que le Seigneur des Morts prononce dans la biographie de Karma dbang 'dzin : « Les hommes qui s'appliquent à pratiquer les vertus, qu'ils soient envoyés aux paradis. Les hommes qui ont accumulé les péchés, qu'ils soient envoyés dans les enfers.¹³⁷ » Néanmoins ce message constitue généralement une part relativement importante du récit bien que sa longueur varie selon les textes. L'un des plus longs messages est sans nul doute celui que le Seigneur des Morts délivre dans la biographie de Kun dga' rang grol et dont est tiré cet extrait :

« Transmets aussi ce message aux *bla ma* réputés : un saint *bla ma* est celui qui protège les êtres. Il fait tourner la roue de la religion sans erreur dans les six destinées. Qu'ils essaient d'être des guides parfaits pour les êtres. Qu'ils ne soient pas des *bla ma* seulement pour la forme. Qu'ils soient parfaitement purs et pleins de raison. Qu'ils fassent prospérer sans prétention la doctrine du Bouddha. Ceux qui veulent rassembler beaucoup d'êtres pour en faire leurs disciples (afin d'atteindre la célébrité), sèment pour eux et pour les autres les graines de la souffrance aux enfers. Que ce genre de *bla ma* agisse de façon à ne pas avoir honte une fois arrivé en ma présence.

Transmets ce message aux fonctionnaires du gouvernement : Par la puissance de vos mérites et par charité, exécutez les ordres officiels au prix de votre tête. Exécutez les ordres impartialement. Faites respecter la loi avec honnêteté sans rechercher la possession d'or et d'argent. Protégez vos sujets avec amour et compassion sans faire de différence entre les sages et les stupides. Ne donnez pas sans raison des punitions illégales, c'est une raison pour tomber en enfer.

Donnez ce message aux nonnes : Ne vous languissez pas des six destinées et abandonnez les actions mondaines. Gardez vos voeux et renoncez à la bière qui vous fait perdre votre bon sens. Renoncez aux tâches domestiques et efforcez-vous de pratiquer la religion. Faites confiance aux *bla ma* réputés que vous rencontrez. Efforcez-vous de faire de bonnes et vertueuses actions. Ne faites pas constamment la navette entre les montagnes et les vallées¹³⁸. N'incitez pas les autres à commettre les péchés de la chair, à parler de façon inconsidérée, ou à avoir de mauvaises idées. Si vous regardez leur apparence, ce sont des nonnes ; si vous voyez à l'intérieur d'elles-mêmes, ce sont des putains. Que ce genre de nonnes agisse de façon à ne pas avoir honte en ma présence.

Transmets ce message aux *mani pa* du monde : Tout d'abord, demandez pour vos études des instructions aux *bla ma*, puis convertissez le royaume à la religion du Bouddha. Vous qui racontez les biographies de Sbyin la dga', Gzugs kyi nyi ma, Snang sa, les généalogies royales et les hauts faits du Bouddha, vous qui récitez les biographies des '*das log* Karma dbang 'dzin, Padma, Bstan 'dzin chos sgron et Gling bza' chos skyid ainsi que leurs messages, n'exagérez pas vos récits. Dites les formules *mani* avec votre corps, votre parole et votre pensée. Bien que vous expliquiez la notion du poids des actes aux autres, si vous ne calculez pas le poids des vôtres alors que vous savez son importance, vous faites un péché. Si vous regardez leur apparence, ce sont des *mani pa* ; si vous voyez à l'intérieur d'eux-mêmes, ce sont des perroquets. Que ce genre de *mani pa* agisse de façon à ne pas avoir honte en ma présence.

Transmets ce message aux laïcs : Respectez vos parents, offrez de la nourriture et de la boisson aux gens âgés et aux serviteurs. Même si vous ne pratiquez pas la religion divine, faites en sorte que vos intentions soient parfaitement pures. Ne battez pas vos animaux mais protégez-les comme s'ils étaient vos enfants. Appliquez-vous à pratiquer la vertu et abandonnez les actions telles que voler et chasser. Si vous regardez leur apparence, ce sont des laïcs ; si vous voyez à l'intérieur d'eux-mêmes, ce sont des démons affamés de chair. Que ce genre de laïcs agisse de façon à ne pas avoir honte en ma présence.

Transmets ce message aux femmes : Femmes, vous qui accroissez la vie et les êtres, faites des offrandes aux Trois Joyaux et des aumônes aux pauvres. Offrez une généreuse hospitalité à vos invités. Vénérez votre mari de bon coeur. Puisqu'un mauvais mari obtiendra sa rétribution, soyez gentilles. Ne laissez pas votre bétail mourir de faim mais prenez soin de lui. Si vous regardez leur apparence, ce sont des femmes ; si vous voyez à l'intérieur d'elles-mêmes, ce sont des sorcières. Que ce genre de femmes agisse de façon à ne pas avoir honte en ma présence. » (*Xylographe Ka shod*, chap. *kha*, folio 35b-38a).

Après avoir reçu le message du Seigneur des Morts, le '*das log* retourne sur terre pour raconter son expérience, délivrer les différents messages et exhorter les gens à pratiquer la religion. Cette séquence est la *septième et dernière séquence* du récit. Elle est toujours brève par rapport à l'ensemble de la biographie.

Le retour du principe conscient dans le cadavre se fait très rapidement. Le '*das log* reprend conscience, fait tomber le linge qui le recouvrait et, en règle générale, terrifie la personne chargée de veiller le cadavre. Puis la famille et les villageois se rassemblent. Certains croient le '*das log* lorsqu'il relate ses aventures, d'autres voient en lui un charlatan ou un démon. Finalement le '*das log* est reconnu comme une personne sainte et il propage le récit de ses expériences dans toute la région. Voici l'extrait de la biographie de Karma dbang 'dzin correspondant à cette séquence finale :

« Ensuite je me suis dit que je devais rentrer maintenant au pays. J'ai eu cette pensée en un éclair et, aussitôt, je me suis retrouvée à Khra phug. Il y avait là le

cadavre d'un chien au museau tacheté de blanc avec de l'écume dans la bouche. Je me sentis prise de peur et de nausée et je reculai de quelques pas. À nouveau, après y avoir réfléchi, je pensai que je pouvais approcher. Aussitôt mon esprit entra dans mon corps. À nouveau ma conscience chancela comme si elle s'obscurcissait un peu. Puis je retrouvai quelque peu mes esprits mais, comme ma conscience ne tenait pas à mon corps, celui-ci ne bougea pas. Progressivement ma conscience s'éclaira et je bougeais un peu. Le religieux qui était assis tout le temps près de ma couche prononça trois fois le mot « *phat* ». À ce moment-là, comme je ne pouvais pas oublier les frayeurs et les souffrances des enfers, les paumes de mes mains se retournèrent et le tissu de coton qui couvrait mon visage tomba d'un seul coup. Le religieux qui me veillait pensa : « Ne serait-ce pas un « cadavre qui se lève » possédé par la divinité *rgyal po*¹³⁹ de la région de 'Og 'gro ? » Il me débarrassa du tissu et avec la main appuya maintes fois sur ma tête. Puis il mit sa main sur ma poitrine. Je n'arrivais pas à lui attraper la main et je voulais lui dire « mais je ne suis pas morte » mais ma langue ne pouvait articuler aucun son. Celui qui me veillait voulait voir s'il y avait de la chaleur dans mon cœur. Il y en avait un peu et il appela par leur nom les gens qui étaient à l'intérieur de la maison : « Venez ici, la belle-fille est revenue ! » Ma belle-mère arriva et dit : « La fille est revenue ? », et elle se mit à pleurer. Elle déchira les coutures du linceul qui m'enveloppait. Le vieux Sde pa¹⁴⁰ qui était à la retraite arriva et me porta dans une chambre. Il me dit de prendre une préparation de miel et de bière mais je ne pouvais pas boire parce que je n'avais rien pris pendant sept jours. Le lendemain, mon corps reprit petit à petit ses forces. Comme ils avaient dit à tous les voisins « notre belle-fille est revenue », tout le monde se réjouissait. Ils appelèrent alors deux scribes afin qu'ils écrivent les histoires des défunts que j'avais rencontrés. L'un écrivait les histoires des défunts du Dbus, du Gtsang et du Lho brag ; l'autre écrivait celles des défunts de Mongolie et du pays Mon. Je comptais, quant à moi, aller dans le pays propager le message du Seigneur des Morts mais la femme du *chos rje* a dit : « Elle est de mauvaise lignée. Elle a abandonné son corps pour aller récupérer le souffle des gens du Dbus et du Gtsang, et maintenant elle est revenue ». D'autres gens se repaissaient de ce genre de bavardage et disaient : « Si c'est ça, elle est vraiment une démonsse ». Ils n'avaient aucune foi et propageaient ces calomnies. Le vieux Sde pa a alors dit que c'était comme le dicton : « Au lieu d'être célèbre pour avoir fait le pèlerinage au mont Tsa ri, on récolte le racontar disant qu'on a volé le yak du dénommé Mgon po », et que je devrais rester cachée quelque temps. Un jour Rje drung Rin po che arriva à Khra khar avec ses disciples... (Thimphu, p. 230-234).

Ce dernier *bla ma* et Karma dbang 'dzin se trouvent avoir eu la même expérience, et il lui recommande d'aller propager son expérience et le message du Seigneur des Morts dans tout le pays.

Enfin, un récit de *'das log* peut se terminer par un colophon. Mais la plupart des biographies n'en comporte pas ce qui rend le travail de recherche historique très difficile.

Tableau récapitulatif de l'ordre des séquences dans une biographie-type

Prière

1. Présentation du '*das log* : nom, lieu de naissance...

2. Préambule au voyage dans l'*au-delà*

- rêve prémonitoire (facultatif)¹⁴¹
- maladie qui conduit à une mort soudaine

3. Prise de conscience de la mort

- visualisation d'un cadavre d'animal (facultatif)
- indifférence des membres de l'entourage (facultatif)
- départ du principe conscient hors du corps

4. Premier contact avec l'*au-delà*

- entrée du principe conscient dans le *bar do*
- première confrontation avec les acolytes du Seigneur des Morts
- apparition d'un mentor (facultatif)
- passage d'un grand pont (facultatif)

5. Description de l'*au-delà*

- première rencontre avec le Seigneur des Morts (facultatif)
- passage dans les enfers et chez les *preta* ; rencontre avec les damnés qui expliquent les raisons de leur châtements et donnent un message pour les vivants.
- rencontre avec un parent (facultatif)
- scènes de délivrance des damnés par un *mani pa* ou un *bla ma* (facultatif)
- passage dans d'autres domaines de réincarnation (facultatif)

6. Rencontre avec le Seigneur des Morts

- arrivée devant le Seigneur des Morts
- observation de plusieurs jugements
- jugement du '*das log* et message du Seigneur des Morts pour les vivants

7. Retour sur terre

- retour du principe conscient dans le corps
- délivrance des différents messages des morts, du message du Seigneur des Morts et exhortation à pratiquer la religion.

Colophon

Ce tableau n'est qu'indicatif car la multiplicité des versions de certaines biographies, et le fait que leur *corpus* n'est pas clos, empêchent de le considérer comme définitif.

La lecture et la collation d'extraits de diverses biographies permettent de se rendre compte que, non seulement elles suivent le même schéma et qu'il est par conséquent possible de reconstituer un récit-type, mais qu'il existe aussi une unité de style et des stéréotypes. Faire une recension exhaustive de tous les stéréotypes littéraires demanderait une étude séparée ; on examinera seulement ici quelques exemples qui illustrent cette unité de style.

Comme le tableau ci-dessus le montre, le récit est découpé en séquences. Elles sont souvent séparées les unes des autres par la formule *Om mani padme hūm hrī*, et le commencement d'une nouvelle séquence est marqué par le terme *de nas*, « ensuite, puis ».

Les parties narratives sont en prose alors que la plupart des dialogues ou des monologues concernant des conseils religieux ou des professions de foi sont en vers à neuf pieds. La plupart des phrases sont courtes et les passages narratifs eux-mêmes sont brefs, servant essentiellement à situer les dialogues.

Le même effet stylistique – situation, question, réponse – se retrouve dans presque tous les textes à deux occasions : La première se situe lorsque le *'das log* visite les domaines de réincarnation. Le récit se déroule alors selon le schéma suivant : description d'une scène, demande d'explication du *'das log*, réponse et/ou instructions du mentor. Parfois s'insère aussi une explication des acolytes du Seigneur des Morts. La seconde concerne les scènes de jugement qui sont composées ainsi : arrivée et description du mort, question du dieu des morts, réponse du mort, accusation du démon noir, plaidoirie du dieu blanc, jugement définitif et discours du Seigneur des Morts au défunt, départ de ce dernier vers le lieu de rétribution de ses actes.

Quant au vocabulaire employé, il est très simple, utilisant des mots de la vie courante, et par conséquent compréhensible par tous. De plus, un certain nombre de clichés se trouvent dans tous les récits : « Quand j'étais au pays des hommes », tel est le début du discours des personnages rencontrés par le *'das log*. D'autre part, les descriptions des tortures des enfers, celle du Seigneur des Morts et de ses acolytes sont les mêmes dans tous les récits, à quelques variations près. Or ces stéréotypes n'appartiennent pas uniquement aux récits de *'das log*. Ils trouvent leur origine dans d'autres textes et certains existent aussi dans d'autres genres de la littérature populaire. Seule la façon dont ils sont agencés en fait un ensemble unique et très particulier.

Les effets stylistiques répétitifs et le vocabulaire simple où les clichés abondent n'incitent pas à penser qu'il s'agit d'un genre « noble » mais plutôt d'un genre mineur de la littérature écrite. En outre, ces différents critères stylistiques suggèrent que les récits de *'das log* étaient en fait destinés à être

racontés en public et qu'ils appartiennent davantage à la littérature orale comme les contes, l'épopée et les pièces de théâtre, qui présentent les mêmes caractéristiques.

À deux reprises¹⁴² il m'a été donné d'écouter la récitation d'une biographie de *'das log* par un conteur *mani pa*. Ces récits, dont les effets répétitifs sont parfois fastidieux à la lecture, prenaient une toute autre dimension lorsqu'ils étaient racontés. Les effets répétitifs prenaient alors tout leur sens devant ce public peu éduqué auquel ils servaient de points de repère dans le texte. Ils permettaient aussi aux idées contenues dans le texte de s'ancrer plus facilement dans la mémoire de chacun. Le public participait pleinement parce que le vocabulaire employé était celui de la vie quotidienne, et il ponctuait, selon le passage, la récitation du conteur d'exclamations de frayeur, de tristesse ou de soulagement. Le découpage en séquences permettait au conteur de s'arrêter pour boire ou se reposer sans vraiment troubler le fil du récit et le public attendait la suite de cette sorte de feuilleton. Bien plus, l'alternance narration-prose/dialogue-vers permettait aux conteurs de se livrer à des effets vocaux qui rendaient le récit intéressant : ton un peu monocorde pour les passages narratifs, récitation animée ou solennelle, triste ou joyeuse selon les dialogues que la versification impaire rendait très vivants. Enfin, la versification étant ainsi assimilée à un moyen mnémotechnique, les auditeurs renaient facilement les phrases cruciales du récit et leur contenu religieux.

Ces observations amènent à se poser la question de l'appartenance des récits de *'das log* à la littérature orale ou à la littérature écrite. Il s'agit là d'un problème éternel et insoluble qui est inhérent à toute littérature populaire. La littérature populaire tibétaine connaît d'autres genres qui présentent entre eux une incontestable unité stylistique. Comme les biographies de *'das log*, ils constituent un genre littéraire écrit, mais ne prennent tout leur sens que dans une perspective de littérature orale.

Il est malheureusement impossible dans l'état actuel des connaissances de traiter de l'évolution du style dans les différents récits de *'das log*, si toutefois cette évolution existe réellement. La recherche dans ce domaine se heurte à deux problèmes majeurs : un manque de repères historiques précis permettant la datation des biographies, et l'inclusion de termes appartenant à des dialectes encore peu connus.

5 – Les *'das log* et leurs biographies : problèmes de datation.

Avant d'aborder les problèmes de datation proprement dits, il faut poser la question de l'historicité des *'das log* dont la tradition a perpétué le souvenir : seraient-ils simplement des créations littéraires ou sont-ils des personnages historiques ?

Dans la littérature, on ne trouve que peu de mentions des *'das log* mais ils y apparaissent comme des personnages ayant réellement existé. Dans les *Annales bleues* composées entre 1476 et 1478, l'auteur 'Gos lo tsa ba signale en relatant la vie de Stag lung thang pa (1142-1210) : « again at Thang skya, an old woman who had returned to life said to him.¹⁴³ » La date ancienne de Stag lung thang pa rendait intéressant de vérifier si sa biographie corroborait les *Annales bleues*¹⁴⁴. Cette biographie mentionne en effet la rencontre de Stag lung thang pa avec « une femme qui est l'incarnation de Rdo rje mal 'byor ma (Vajrayoginī) et qui explique les apparences du monde intermédiaire afin de prédire quelles seront les conséquences des actes de chacun aux innombrables êtres humains.¹⁴⁵ ».

Bien que le mot *'das log* ne soit pas mentionné, il est évident que cette femme est une revenante de l'au-delà. Or, il faut noter que cette biographie fut écrite par Stag lung thang pa Ngag dbang nam rgyal (1571-1626) en 1597, c'est-à-dire un siècle après les *Annales bleues* et quatre siècles après la mort de Stag lung thang pa lui-même. L'auteur des *Annales bleues* possédait donc probablement une source disparue aujourd'hui qui décrivait avec plus de précisions que ne le fait la biographie tardive, la rencontre de Stag lung thang pa avec une femme *'das log*.

R. A. Stein a relevé également plusieurs mentions de *'das log* dans la littérature¹⁴⁶ : Mi 'gyur rdo rje (1645-1667 ou 1703) cite la prophétie du *Rig 'dzin Bdud 'dul rdo rje* : « Dans le Khams apparaîtra une foule de *'das log* ». Dans sa *Chronique*, Dpa'o gtsug lag phreng ba signale que le septième Kar ma pa (1454-1506) reçut en 1471 dans cette même région du Khams des offrandes de donateurs *'das log pa*¹⁴⁷.

D'autre part, on sait que Byams pa bde legs, Byang chub seng ge et Dkon mchog rgyal mtshan sont des personnages historiques parfaitement attestés¹⁴⁸. Il faut aussi remarquer que le souvenir de certains *'das log* est encore conservé de nos jours comme le note L. Epstein à propos de Gling bza' chos skyid¹⁴⁹, et comme je l'ai constaté à propos de Sangs rgyas chos 'dzom lors d'un voyage au Bhoutan de l'Est.

Enfin le contenu même des récits qui donnent des détails précis sur des lieux et des personnes ainsi que le fait que des *'das log* existent aujourd'hui prouvent définitivement qu'à la base des biographies, il y a non pas des fictions littéraires mais des personnes réelles.

Quant aux problèmes de datation, ils sont de trois sortes : la date d'apparition du phénomène, l'époque où ont vécu les *'das log* dont on connaît la biographie, et la date de rédaction de ces biographies.

Ce chapitre ne pourra apporter que des éléments de réponse à ces trois questions qui seront réexaminées ultérieurement. En effet, on l'a vu, très peu de récits de *'das log* sont munis de colophon ce qui rend la datation des vies de *'das log* et de leurs biographies extrêmement difficile. Il faut chercher dans le texte même des indices qui permettraient d'établir ces datations¹⁵⁰. Malheureusement la plupart

des indices historiques, quand ils existent, sont trop vagues pour autoriser des hypothèses sérieuses. Enfin, les personnages contemporains des *'das log* souvent cités dans leurs biographies restent pour l'instant parfaitement inconnus et donc indatables.

Tashi Tshering¹⁵¹ fournit une longue liste de *'das log* et de leurs lieux d'origine. Il inclut aussi bien ceux dont les biographies écrites existent que ceux dont le souvenir a été conservé par la tradition orale.

Il faut aussi remarquer qu'il ne donne que peu d'informations historiques concernant les *'das log*. Excepté Snang sa qu'il estime contemporaine de Ras chung pa (1083-1161), une certaine Mkha' 'gro skar sgron à propos de laquelle il mentionne la date de 1927 mais sans préciser s'il s'agit de sa date de naissance, d'expérience de *'das log* ou de mort, et Dkon mchog rgyal mtshan (1859-1942), Tashi Tshering n'avance aucune date pour les autres *'das log*. Or ce n'est certainement pas par ignorance ou manque d'intérêt, mais plutôt par prudence étant donné le manque d'informations historiques¹⁵².

Il est toutefois maintenant possible d'établir un tableau qui, en récapitulant ces différents indices historiques sur les dates de vie des *'das log* et leurs biographies, classe les *'das log* dans un ordre chronologique. Cet ordre pourra être remanié à la suite d'autres recherches.

Nom des <i>'das log</i>	Indices sur les dates de leur vie	Indices sur les dates de leur biographie
Snang sa 'od 'bum	Rencontre avec Ras chung pa (1083-1161). Née en l'année Terre mâle Cheval, probablement 1138.	
Khams pa A krung	Expérience de <i>'das log</i> en l'année Eau-Dragon à l'âge de vingt-cinq ans ; mort à soixante-six ans en l'année Oiseau : 1472 et 1532 ?	Composée et imprimée en 1533.
Gling bza' chos skyid	Mentionnée dans les biographies de Karma dbang 'dzin, Kun dga' rang grol et Sangs rgyas chos 'dzom	Imprimée en 1534 ; citée dans les inscriptions d'un <i>stūpa</i> de la seconde moitié du XVI ^e siècle au Lahul.

Bla ma Byams pa bde legs	Disciple d'un disciple de Gtsang smyon Heruka (1452-1507) ; expérience de 'das log en l'année Feu-Singe, peut-être 1596.	
Karma dbang 'dzin	Biographie mentionnant Gling bza' chos skyid et le <i>gter ston</i> Snang rtse ba (XVI ^e siècle). Expérience de 'das log en l'année du Dragon. Fin XVI ^e – début XVII ^e siècle ?	Une version composée au milieu du XVII ^e siècle.
Bstan 'dzin chos sgron	Mentionnée dans la biographie de Kun dga' rang grol. XVII ^e siècle ?	
Byang chub seng ge	XVIII ^e siècle.	
Kun dga' rang grol	Biographie mentionnant Gling bza' chos skyid, Karma dbang 'dzin et Bstan 'dzin chos sgron. XVIII ^e ou XIX ^e siècle ?	
Sangs rgyas chos 'dzom	Biographie mentionnant Karma dbang 'dzin, l'état du Bhoutan, les forteresses de Spun na kha et de Bkra shis sgang, les années Feu-chien : 1706, 1766, 1826, 1886.	
Rdzogs chen Stag bla Dkon mchog rgyal mtshan	1859-1942.	Composée et imprimée en 1959.

Chos dbang rgyal mo et Bkra shis nam rgyal sont pour l'instant impossibles à classer dans cette liste par manque de références historiques. On peut simplement

dire que, comme tous les autres textes du *Xylographe Ka shod*, la biographie de Chos dbang rgyal mo existait à la fin du XIX^e siècle.

Toutefois, si l'on regarde la liste des 'das log du *Xylographe Ka shod*, on peut se demander si l'ordre dans lequel les récits sont arrangés sont un effet du hasard, ou s'ils suivent une certaine chronologie. Il semblerait, en effet, qu'un certain souci de chronologie préside à l'arrangement des textes puisqu'il recoupe celle qui vient d'être établie dans ce travail. Dans ce cas, Chos dbang rgyal mo aurait vécu à la fin du XVI^e siècle.

Ce tableau soulève un problème pour la recherche de datations possibles : les biographies de 'das log sont-elles des autobiographies ou des biographies ? Si ce sont des autobiographies, il est évident que les dates de la vie du 'das log correspondent à celle de l'autobiographie. Or, bien que les biographies soient souvent rédigées à la première personne du singulier, les colophons que l'on trouve dans certaines d'entre elles montrent qu'elles ont été rédigées par un clerc. D'autre part, il ne faut pas oublier que mis à part quelques 'das log, la grande majorité d'entre eux était illettrée. Néanmoins il est possible, soit que le 'das log lui-même ait raconté ses expériences à un clerc qui les a ensuite mises en forme, soit que la biographie ait été rédigée immédiatement après la mort du 'das log quand son souvenir était encore vivace dans sa région et le récit oral de ses expériences bien connu.

Une pièce de première importance est venue récemment s'ajouter au dossier de la datation des 'das log. A.-M. Blondeau a étudié les biographies de deux *gter ston bon po* du XII^e siècle¹⁵³ et elle a découvert que tous deux avaient eu une expérience de 'das log. Il existait dans le Gtsang une lignée familiale de « découvreurs de trésors » (*gter ston*), les « maîtres de Rma » (Rma ston) dont le premier, Rma ston srid 'dzin serait né en 1092. Son petit-fils Rma ston shes rab seng ge qui serait alors né au XII^e siècle relate dans une courte vision une expérience de vie après la mort. Le disciple de ce dernier, Dbyil ston dpon gzas khyung rgod rtsal (né probablement en 1175), fait à son tour la même expérience. Ces récits placeraient donc à la fin du XII^e siècle ou au début du XIII^e ces expériences de 'das log si toutefois ils ne sont pas apocryphes. Ils posent en effet un problème de datation : A.-M. Blondeau se demande si les visions de Rma ston shes rab seng ge ne sont pas apocryphes ou s'il ne faut pas déplacer ses dates de vie au XIII^e siècle car il « prédit » l'arrivée des Hor au Tibet central en 1240. Quant à l'autobiographie de Dbyil ston dpon gzas khyung rgod rtsal, A.-M. Blondeau y voit « un document ancien... contemporain de Dbyil ston. » On peut donc en conclure que même si les dates exactes de ces deux documents restent inconnues, ils datent au plus tard du XIII^e siècle et il en est par conséquent de même pour les expériences de 'das log qui y sont racontées.

Trois constatations s'imposent à la suite de cette recherche historique :

— Mis à part les quelques 'das log attestés historiquement dans d'autres sources et ceux dont les dates sont mentionnées dans le texte même, il est souvent difficile de dater de façon définitive la période de leur vie. Il est simplement possible de dire, si

l'on connaît la date de la composition ou de l'impression de la biographie, que ce *'das log* n'a pas vécu après cette date.

— Il apparaît aussi que les premiers *'das log* datables, tant *bon po* (Rma ston, Dbyil ston) que bouddhiste (Snang sa), ont vécu au XII^e et au XIII^e siècles et qu'ils étaient de la région du Gtsang. On peut se demander s'il faut y voir juste une coïncidence.

— Enfin on remarque également que les expériences de *'das log* de Snang sa et des deux *gter ston bon po* ne constituent pas l'unique sujet des récits mais sont incorporées parmi d'autres visions ou événements.

D'autre part, leur expérience de *'das log* semble rester essentiellement individuelle et il n'y a aucune indication qu'à leur retour dans le monde des vivants, ils se consacrent à la propagation du message religieux qu'ils ont reçu dans l'au-delà.

En revanche, la description de l'aventure de *'das log* devient un récit à elle seule, et donc un véritable genre littéraire, à partir du XVI^e siècle. Bien plus, c'est à partir de ce moment que la tendance à faire de l'expérience de *'das log* une fin en soi commence à se faire sentir dans les biographies. Le *'das log* à son retour propage le message du Seigneur des Morts et cela devient sa mission principale.

On peut se demander pourquoi le XVI^e siècle marque un tournant dans la genèse du genre littéraire *'das log*. Il faut probablement chercher la réponse hors du contexte restreint des biographies, parmi les différents courants religieux et dans l'étude de la situation politique du Tibet à cette époque¹⁵⁴.

6 – Recherche des influences dans les récits de *'das log*.

La lecture des récits de *'das log* fait immédiatement apparaître des thèmes et des notions largement répandus dans les cultures voisines du Tibet (Inde, Chine, Iran). Elle pose aussi la question du contexte religieux tibétain dans lequel ces récits ont pris naissance. N'étant ni indianiste, ni sinologue, je n'ai pu m'appuyer que sur les travaux occidentaux publiés. Le but de ce chapitre est de montrer l'adaptation de thèmes véhiculés par le bouddhisme en Inde et en Chine au sein d'un genre littéraire populaire, héritier de la tradition tibétaine.

On examinera successivement :

Les thèmes relatifs aux enfers : les enfers, le jugement des morts, les *preta* (*yi dvags*), les descentes aux enfers.

L'influence iranienne.

Les courants de pensée religieuse au Tibet.

Les « Saints Fous ».

Le culte d'Avalokiteshvara.

Le Livre des Morts tibétains (*Bar do thos grol*).

Autres textes.

– Les thèmes relatifs aux enfers.

Les enfers.

Les récits de *'das log* ont été largement influencés dans ce domaine par les présentations indiennes et chinoises¹⁵⁵.

On sait que de larges pans de l'hindouisme ont été adoptés par le bouddhisme, et en particulier la cosmologie. Il n'est donc pas étonnant que leurs représentations des enfers soient très proches. Il en existe de nombreuses descriptions à rapprocher de celles qui se trouvent dans tous les récits de *'das log*. Quelques exemples suffiront à cette démonstration.

Les enfers brahmaniques sont décrits ainsi par L. Renou et J. Filliozat¹⁵⁶ :

« À chaque enfer principal est assignée la punition d'une faute ou d'une série de fautes et de l'un à l'autre on constate une certaine gradation dans les peines qui sont décrites sous les formes les plus drastiques. Le feu demeure la base de la torture. Il s'y ajoute des instruments variés et le cortège des valets d'enfers aux figures animales dont la vue seule est déjà un supplice. La durée de la peine oscille d'un million d'années à un *kalpa*.

Les noms d'enfers les plus souvent cités sont le *Raurava* « hurlant » (charbons ardents), le *Mahāraurava* « le grand hurlant » (sol en cuivre rougi par un feu souterrain), *Tamas* ou *Tamisra* « ténèbre » (froid glacial), *Nkr̥ntana* « déchiquetage » ou *Kālasūtra* « cordon noir ». Attachés à un tour de potier, les damnés sont découpés par un fil, ou bien un fil de charpentier rougi vient claquer sur leur peau. Au milieu des enfers coule la *Vaitaraṇī* qui charrie toutes sortes d'impuretés. D'après certains textes, on la « traverse » ... pour y accéder, ou bien c'est le nom d'un des enfers ; on la trouve aussi dans le rôle d'une rivière d'épreuves. »

L'un des exposés les plus systématiques de l'organisation des enfers bouddhiques se trouve dans l'*Abhidharmakośha* de Vasubhandu. Ce texte qui date du début du V^e siècle ap. J.-C., et qui fut traduit en chinois dès 651 est accessible grâce à la traduction de L. de La Vallée Poussin¹⁵⁷ :

« En bas à vingt mille lieues, l'*Avīci* de cette même dimension, au-dessus des sept enfers ; tous les huit ont seize *utsada* (« lieux de tourments supplémentaires »). Au-dessus de l'*Avīci*, en remontant les sept enfers nommés *Pratāpana*, *Tapana*, *Mahāraurava*, *Raurava*, *Samghāta*, *Kālasūtra* et *Samjīva*... Il y a huit autres enfers, les enfers froids... Ces enfers sont nommés *Arbuda*, *Nirarabida*, *Aṭaṭa*, *Hahava*, *Huhuva*, *Utpala*, *Padma*, *Mahāpadma* : »

Cette classification existait dès le *Traité de la Grande Vertu de Sagesse* composé par Nāgārjuna aux alentours du III^e siècle ap. J.-C. et traduit en chinois en 405. Elle se retrouve aussi dans l'*Aide-Mémoire de la Vraie Loi* traduit en chinois dès la première moitié du VI^e siècle. Elle a prévalu en Chine et au Tibet qui l'a adoptée dans les écritures canoniques. Il est donc normal que cette description des enfers se retrouve dans les récits de *'das log*, bien que ceux-ci l'utilisent de façon particulière.

En prenant comme base de travail la biographie de Sangs rgyas chos 'dzom qui a l'avantage d'être l'une des biographies de 'das log les plus détaillées, il est possible de faire les remarques suivantes :

On y retrouve les noms de certains enfers chauds : *Avīci* (*Mnar med*), *Kālasūtra* (*Thig nag*), *Samjīva* (*Yang sos*), *Raurava* (*Ngu 'bod*).

Le *Tapana* et le *Pratapana* ne sont pas désignés nommément par leurs équivalents tibétains *Tsha ba* et *Rab tu tsha ba*. Toutefois, ils sont caractérisés par les grands chaudrons de cuivre où sont cuits les morts si l'on en croit la description qu'en fait le *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*¹⁵⁸, et sont donc peut-être leurs équivalents.

Les enfers froids ne sont pas énumérés mais sont désignés sous l'appellation collective d'enfers froids : *grang ba'i dmyal ba*.

La description de certains enfers existant dans l'*Abhidharmakosha* a été transformée par la tradition tibétaine dans les récits de 'das log. On trouve ainsi, par exemple, l'origine des maisons de fer¹⁵⁹ : « Ils (les enfers) ont quatre murs et quatre portes ; ils sont aussi larges que longs, ils sont entourés de murs de fer ; leur plafond est de fer ; leur sol est de fer brûlant étincelant ; ... »

Certains des « lieux de tourments supplémentaires » se retrouvent aussi dans les récits de 'das log. Il s'agit tout d'abord du *Kṣuramārga* (ou *Kṣuradhārāmārga*), « le grand chemin aux lames de rasoirs » qui est appelé en tibétain *Spu gri'i so*, « les lames de rasoir ». Il y a aussi : l'*Asipattravana*, « la forêt dont les feuilles sont des épées ; ces épées en tombant, coupent membres et sous-membres... » et l'*Ayaḥshalmalivana*, « la forêt aux épines » : « lorsque les damnés montent aux armes, les épines se tournent vers le bas ; elles se tournent vers le haut lorsqu'ils descendent. » « Ces trois lieux de souffrance constituent un seul *utsada* parce qu'ils ont eu commun le supplice de la blessure. »¹⁶⁰. Dans les récits de 'das log, la forêt aux épines et la forêt aux épées semblent avoir été assimilées pour donner le supplice des armes qui se tournent vers le bas lorsque les damnés gravissent une montagne et vers le haut lorsqu'ils la descendent.

Une autre transformation paraît être celle de l'*utsada* de la rivière *Vaitaraṇī* aux eaux bouillantes chargées de cendres brûlantes. Elle est devenue un lac de cendres.

Ces exemples montrent bien l'influence que la description bouddhique des enfers a eue au Tibet, mais aussi les transformations que les Tibétains y ont apportées et qui apparaissent dans les récits de 'das log. Il n'est pas possible de poursuivre ici une étude qui nécessite la confrontation des sources indiennes et de leurs traductions chinoises. De nombreux volumes ont été consacrés à la question¹⁶¹, et comme l'écrit Lin Li-Kouang dans sa préface à l'*Aide-Mémoire de la Vraie Loi*¹⁶² : « Ces enfers sont traités de façon assez confuse avec d'interminables redites et un fouillis de menus détails parmi lesquels il n'est pas facile de trouver le fil conducteur... »

Certains lieux de souffrances sont difficiles à retrouver dans la nomenclature classique, par exemple l'Enfer de *Vajra*, *Rdo rje dmyal ba*, destiné aux religieux qui ont enfreint leurs vœux. Peut-être les croyances populaires du Tibet ancien ont-elles inspiré le nom ou la description de certains lieux ? Il est pour l'instant impossible de répondre à cette question, la connaissance du Tibet ancien étant encore trop fragmentaire. Si dans la littérature bouddhique classique, la géographie des enfers

semble peu claire, elle est également fort confuse dans les récits de 'das log et il est parfois difficile de trouver un fil conducteur entre les différents enfers.

Dans la littérature bouddhique indienne, chaque enfer est associé à un péché déterminé qui lui-même est une infraction à une catégorie de vœux bouddhiques. Lorsqu'on compare la liste établie par L. Féer avec la liste des enfers ou « endroits de souffrance » relevés dans la biographie de Sangs rgyas chos 'dzom, on remarque d'importantes différences. En particulier, on trouve certains enfers ou « endroits de souffrance » qui n'existent pas dans la liste classique mais qui sont en relation avec des péchés qui n'appartiennent qu'au monde tibéto-bhoutanais. L. Féer donne le tableau suivant des Grands Enfers Chauds¹⁶³ :

	<i>Pāñca-gaṇī</i>	<i>Kandjur</i>
1 – <i>Sanjīva</i>	violents ; meurtriers	meurtriers
2 – <i>Kālasūtra</i>	menteurs mauvais fils faux-amis	menteurs
3 – <i>Sanghāta</i>	meurtriers d'animaux	<i>id.</i>
4 – <i>Raurava</i>	tyrans des êtres	voleurs
5 – <i>Mahāraurava</i>	dépositaires d'infidèles	adultères
6 – <i>Tapana</i>	incendiaires des forêts	ivrognes
7 – <i>Pratāpana</i>	adversaires de la loi opresseurs des êtres	<i>id.</i>
8 – <i>Avīci</i>	offenses aux supérieurs	<i>id.</i>

Or, on a déjà vu que parmi les grands enfers, seuls l'*Avīci*, le *Kālasūtra*, le *Samjīva* et le *Raurava* se trouvent dans la biographie de Sangs rgyas chos 'dzom. En outre, curieusement, mis à part le *Kālasūtra*, on ne trouve pas de description de tortures et de péchés correspondant aux trois autres enfers cités. Ce sont de simples noms cités dans le courant du texte. Ainsi peut-on lire : « Même si les pécheurs au mauvais *karma* vont dans l'enfer d'*Avīci*, à ce moment-là tous les êtres humains et autres êtres vivants peuvent être délivrés... Les hommes qui ont été cupides et qui sont dans les ténèbres des enfers, en bas, ceux qui endurent les souffrances de l'enfer du *Raurava*, qu'ils viennent avec moi après avoir abandonné leur cupidité... J'ai alors vu que ceux qui endurent les souffrances du Grand Chaudron, ceux qui endurent les souffrances de l'enfer du *Kālasūtra* et du *Raurava*, les souffrances des *preta*, les souffrances des armes, ainsi que tous les morts qui étaient dans les dix-huit enfers étaient libérés des mauvaises renaissances. »

Quant à la Plaine de la Renaissance, le *Samjīva*, les récits de 'das log la considèrent comme un enfer puisqu'elle en porte l'épithète et que la torture est d'y renaître inlassablement. Mais c'est aussi un endroit transitoire entre deux souffrances où les damnés trouvent un peu de répit : « Cette plaine aussi grande qu'un *kalpa* est aussi appelée la Très Grande Ville de l'Enfer de La Renaissance. Des acolytes innombrables y sont rassemblés. Les 10^e, 15^e et 30^e jours du mois sont des moments

fastes pour les dix-huit enfers. À ce moment-là les acolytes des dix-huit enfers se rassemblent ici... Pendant ces trois jours auspiceux, après avoir délié les morts qui étaient ligotés, ils ne leur font plus peur et les morts sont libérés des enfers. Ils arrivent alors dans la Grande Plaine de la Renaissance (*Samjīva*). Ceux qui subissent les mauvaises renaissances des dix-huit enfers, pendant ces trois jours auspiceux, arrivent à l'endroit de la Renaissance. Chaque jour, ils meurent cent fois mais ils renaissent cent fois... La frontière entre ceux qui montent et ceux qui descendent est ici, dans la Grande plaine de la Renaissance des Enfers. »¹⁶⁴.

La biographie de Sangs rgyas chos 'dzom donne par exemple une impressionnante liste de tortures correspondant à des péchés précis :

Être fouetté par un nuage noir, de la pluie et de la grêle, pour s'être lamenté au moment de recevoir des bénédictions.

Être battu pour avoir tué des animaux afin de manger leur viande.

Être écrasé sous une montagne noire et un nuage noir pour avoir fait le commerce de la bière.

Être placé dans divers chaudrons pour avoir tué des animaux et des humains et avoir usé de violences.

Être placé dans une balance pour avoir utilisé des mesures et des poids faussés.

Être piétiné par un cheval pour être monté à cheval.

Être écrasé par une grande dalle de pierre pour avoir chargé des animaux avec des fardeaux trop lourds.

Être transpercé par des armes qui se tournent vers le haut et le bas pour avoir eu des passions coupables ; telle cette fille qui a eu un enfant d'un moine et l'a ensuite tué.

Être écrasé par une vache et avoir le coeur mangé pour avoir trait les vaches et les avoir maltraitées.

Être écrasé par une dalle de fer pour avoir vendu de la bière au clergé.

Être mis dans un océan de sang pour avoir extorqué de l'argent à des pauvres gens et avoir maltraité autrui.

Être écrasé par une dalle de fer pour avoir maltraité le bétail.

Être labouré pour avoir labouré les champs.

Avoir la langue arrachée pour avoir dit des paroles mensongères au clergé.

Avoir des flots de sang versés dans la bouche pour ne pas avoir donné d'eau et de fourrage au bétail.

Avoir le coeur percé par une épée pour avoir dit des mensonges et des méchancetés.

Dans les Enfers Froids :

Avoir les pieds et les mains liés pour avoir attaché les pattes des animaux.

Avoir les mains liées pour avoir volé des vêtements.

Souffrir intensément du froid pour avoir volé les vêtements des statues.

Avoir la tête posée sur le sol froid pour avoir volé des pauvres gens.

Avoir le coeur qui éclate sous l'effet du froid pour avoir volé des religieux.

Avoir les membres coupés en morceaux pour avoir mis en prison des hommes.

Être battu par des tempêtes de neige pour ne pas avoir donné de vêtements.

Être mis dans un lac de cendres (et autres tortures annexes) pour avoir commis toutes sortes de péchés relatifs aux poissons.

Être placé sur des montagnes de feu (et autres tortures annexes) pour avoir allumé des incendies dans divers endroits.

Être écrasé sous une montagne (et autres tortures annexes) pour ne pas avoir tenu ses promesses et avoir maltraité des *maṇi pa*.

Être placé dans un lac de poison (et autres tortures annexes) pour avoir eu des activités en relation avec le poison.

Être placé dans un lac de feu rouge (et autres tortures annexes) pour avoir commis des péchés en relation avec la teinture rouge « *gyatsho* ».

Être placé dans le lac de fumée noire des enfers froids pour avoir tué des petites bêtes et ne pas avoir fait d'offrandes.

Être placé dans le lac de sang des enfers chauds pour avoir été méchant et orgueilleux.

Être écrasé sous une montagne pour ne pas avoir été bon avec ses parents.

Être placé chez les *preta* pour avoir été avare.

Tortures corporelles diverses pour avoir commis des péchés relatifs au sexe et aux passions charnelles.

Être mis au pays de la Roue des Armes pour avoir commis des péchés tels que massacres et commerce des armes.

Avoir des arbres qui poussent sur diverses parties du corps pour avoir commis des péchés en relation avec le tabac.

Être mis dans l'enfer de Vajra (et tortures annexes) pour avoir commis des péchés, étant moine.

Être écrasé par des livres religieux pour avoir récité des écritures religieuses en sautant des passages.

Être écrasé sous un *stūpa* pour avoir retiré les formules sacrées des *stūpa*.

Avoir à porter des maisons sur le dos pour ne pas avoir donné d'abri aux voyageurs.

Être écrasé sous une pierre pour avoir travaillé la pierre et tué les animaux qui y vivent.

Être réduit en bouillie entre deux rochers pour avoir tué les puces.

Avoir un poignard magique plongé dans le corps pour avoir pratiqué la magie noire.

Être piétiné par des animaux pour avoir tué des animaux.

Avoir le coeur écrasé par un rocher pour avoir fait des rituels de destruction...

Être placé dans l'enfer du *Kālasūtra* et subir différentes tortures :

Être marqué avec du fil et coupé en morceaux pour avoir tué des animaux que l'on avait élevés et avoir tué des hommes alors qu'on était un religieux.

Avoir les membres coupés pour avoir maltraité ses sujets.

Être écorché vif pour avoir écorché des animaux pour leurs peaux.

Être mis dans différentes maisons de fer noir pour avoir été boucher.

Être mis dans une maison rouge de feu pour avoir mis le feu à différents endroits.

Être mis dans une maison bleue pour avoir abusé de ses pouvoirs lorsqu'on était seigneur.

Être mis dans une maison rouge avec des serpents pour être devenu chef d'armée alors qu'on était moine.

Être mis dans les maisons de fer noir et être frappé sur la tête pour avoir tué des animaux avec une masse.

Avoir une flèche dans le coeur pour avoir tué avec un fusil.

Avoir mille clous enfoncés dans le coeur pour avoir injurié les membres du clergé.

Être ligoté avec des cordes de serpents pour avoir été avare et cupide.

Avoir du tabac versé dans la bouche pour avoir fumé.

Avoir du plomb fondu versé dans la bouche pour avoir dilapidé les richesses du seigneur et pour avoir volé les nourritures destinées aux morts et aux dieux.

Devoir porter un rocher sur le dos pour avoir volé ses clients sur les métaux lorsqu'on était orfèvre.

Être mis dans la maison rouge de fer pour avoir abandonné ses vœux monastiques.

Être mis dans la maison bleue pour avoir abusé de ses pouvoirs et maltraité les hommes.

Être mis dans une maison de fer rouge sombre pour avoir commis des péchés en relation avec le métier de berger et de vacher.

La lecture de cette liste conduit à plusieurs remarques : les souffrances que les damnés doivent supporter correspondent à un péché précis et il y a presque toujours corrélation entre le péché et le châtement : ainsi les damnés sont-ils placés sur une montagne de feu pour avoir allumé des incendies ; ils sont mis dans un lac de poison pour avoir utilisé du poison, ou labourés pour avoir labouré ; ils ont le sexe arraché pour avoir pris la femme d'un autre, ou sont écrasés entre deux pierres pour s'être épouillés ; ils ont la langue arrachée pour avoir dit des mensonges, un péché très grave dans la doctrine bouddhique, etc...

D'autre part, si certaines tortures sont isolées, d'autres qui correspondent à une série de péchés se rapportant à un sujet commun, sont regroupées dans un même lieu : ainsi, être mis dans le lac de cendres punit les péchés commis envers les poissons, mais tous ceux qui sont dans ce lac endurent d'autres tortures selon les modalités de leur péché¹⁶⁵ : « Ceux dans la bouche desquels coule, venant de leur nez, un flot de sang noir, subissent cette rétribution pour avoir empoisonné les poissons dans les rivières. Ceux qui sont frappés sur la tête avec un marteau noir, subissent cette rétribution pour avoir fait le commerce des poissons qu'ils ont tués. »

Un des traits les plus frappants de cette liste est, comme il a été indiqué plus haut, l'inexistence des descriptions des enfers classiques mis à part le *Kālasūtra*. En revanche on note une multiplication des lieux de souffrances qui ne sont pas définis

par la littérature classique. Il semblerait que les enfers bouddhiques traditionnels aient seulement servi de cadre, de point d'ancrage, aux auteurs des récits de *'das log*. Ceux-ci développèrent à la place une imagerie des enfers plus populaire et correspondant bien davantage aux préoccupations journalières du peuple.

Enfin, si l'on se place dans une perspective contemporaine, une liste de péchés telle que celle-ci, compose pour les gens d'aujourd'hui un tableau extraordinairement vivant de la société tibétaine. Il faut remarquer également que ces péchés touchant chaque aspect de la vie quotidienne sous-entendent une conduite parfaite et proposent un code moral impossible à appliquer pour un laïc qui doit travailler. Bien que la liste fasse état de moines pécheurs, l'idéal de vie proposé est en fait, implicitement, celui du moine vertueux, l'état humain le plus désirable dans tout le monde bouddhique.

Le Jugement des morts.

Le Jugement des morts tel qu'il se déroule dans les récits de *'das log* est très proche de celui que décrivent L. Renou et J. Filliozat¹⁶⁶ : « La conception dominante est que l'âme se présente devant Yama pour (y) être jugée. Yama dresse la balance ou la fait dresser par son greffier Citragupta, fixe la peine ou la récompense. Parfois il est dit que Citragupta inscrit les actes sur la tête du comparant. Plus souvent ce sont les méchants seuls qui passent devant Yama. Si la balance est à son crédit, l'âme va au paradis, devient un *pitṛ* ; si le compte est passif, elle va aux enfers. Et dans l'un et l'autre cas, le séjour est temporaire ; tôt ou tard, l'âme est destinée à renaître. »

Dans les récits de *'das log*, le Seigneur des Morts Yama Dharmarāja (Gshin rje Chos kyi rgyal po) a plusieurs acolytes dont les plus importants sont celui à tête de boeuf qui fait office de greffier, et celui à tête de singe qui tient la balance où sont pesés les cailloux noirs et blancs symbolisant les mauvaises et les bonnes actions du mort. Le Seigneur des Morts regarde dans son miroir de vérité pour vérifier si le mort a dit vrai, avant de l'envoyer dans l'une des six destinées. Comme en Inde, la rétribution n'est que temporaire mais les souffrances peuvent être cumulées pour différents péchés. Ainsi peut-on lire dans la biographie de Sangs rgyas chos 'dzom¹⁶⁷ : « J'ai déjà passé maintenant onze ans au pays des enfers, mais comme ces souffrances ne sont pas suffisantes, s'ils (ma famille) n'accomplissent pas ces bonnes actions, je devrai aller dans l'enfer Avici et je ne serai pas délivrée de cet enfer avant quatre-vingt dix ans. »

Apparaissent aussi au moment du jugement du mort deux personnages, le démon noir (*bdud nag po* ou *bdud nag chung*), et le dieu blanc (*lha dkar po* ou *lha dkar chung*). L'un accuse le mort d'horribles péchés tandis que l'autre fait une plaidoirie où il met en valeur ses bonnes actions. Selon M. Soymié, l'origine de ces personnages est à rechercher dans le bouddhisme orthodoxe¹⁶⁸. Ils portent le nom de « dieux nés en même temps », appellation qui se retrouve dans la tradition tibétaine où l'on parle aussi du « dieu et du démon nés en même temps que la personne » (*lhan cig skyes pa'i lha* et *lhan cig skyes pa'i 'dre*). Au Tibet¹⁶⁹, cette notion est très ancienne puisqu'on la retrouve dans un texte du *Tanjur* composé au IX^e siècle par Dpal brtsegs (le *Gsung rab rin po che'i gtam rgyud shākya'i rabs rgyud*). Il y est fait mention d'un autre texte, le *Sangs rgyas bdun gyi smon lam* qui fut traduit du sanscrit au VIII^e ou au

début du IX^e siècle par Ye shes sde et Dānashīla. Ce dernier texte consacre un passage au jugement des morts et il y est fait explicitement mention de(s ?) dieu(x) né(s) en même temps¹⁷⁰. En outre ce texte donne un compte-rendu succinct du jugement¹⁷¹ : « Le principe conscient de l'être est saisi par les acolytes du Seigneur des Morts qui les conduisent devant lui. Marchant à la suite de cet homme et de(s) dieu(x) né(s) en même temps, ils écrivent toutes les actions bonnes et mauvaises. Ils donnent le registre au Seigneur des Morts qui interroge (le défunt) et examine (le registre). En fonction de cela, il décide (du sort du mort). »

Cet extrait prouve l'ancienneté de ce genre de descriptions dans la littérature tibétaine qui les a empruntées au bouddhisme orthodoxe. La littérature de *'das log*, entre autres, s'en est largement inspirée.

Les preta (yi dvags).

Il existe une autre possibilité de réincarnation qui est considérée comme aussi mauvaise et douloureuse qu'être damné dans les enfers. Ce sont les *preta* (*yi dvags*).

Dans l'Inde brahmanique les *preta* sont des morts dont les offrandes funéraires n'ont pas été faites, ou dont la mort a été violente. Leur âme devient alors un trépassé, « une âme en peine » selon le mot de S. Lévi. Elle erre dans le monde et peut même pénétrer dans le corps d'un vivant pour le posséder. Dans le bouddhisme, leur roi est Yama et ils sont décrits comme des êtres à l'apparence extérieure affreuse, soumis au supplice d'une faim et d'une soif perpétuelles. Le *Traité de la Grande Vertu de Sagesse* les décrit ainsi¹⁷² : « À cause de la faim et de la soif qui les tourmentent, leurs deux yeux sont enfoncés, leurs poils et leurs cheveux sont longs. Ils courent d'est en ouest (pour trouver à boire), mais lorsqu'ils s'approchent de l'eau, les démons-gardiens de l'eau les écartent à coup de barres de fer, ou, s'il n'y a point de démons-gardiens, l'eau se tarit d'elle-même ; quand il pleut, la pluie se change en charbons. Il y a des *preta* qui subissent toujours la brûlure du feu, comme à la fin du *kalpa* quand le feu sort des montagnes... Il y a des *preta* qui, dans leurs existences antérieures, adressaient aux êtres des paroles injurieuses et des propos grossiers ; les êtres les haïssent et les regardent comme des ennemis. C'est pour toutes ces fautes qu'on tombe dans la destinée des *preta* et qu'on y subit toutes sortes de châtements. »

De même, dans l'*Aide-mémoire de la Vraie Loi*, les *preta* sont décrits et catalogués en trente-six catégories, tandis que l'*Abhidharmakosha* est plus sommaire et leur assigne même une gloire semblable à celle des dieux¹⁷³. La lecture de ces textes révèle ainsi une certaine confusion en ce qui concerne les *preta*. Cependant, tous les textes s'accordent pour dire qu'il y a plusieurs catégories de *preta*. La tradition tibétaine ne leur donne aucun rôle glorieux mais assimile les *preta* aux personnes qui ont été avares sur terre. Peut-être trouve-t-elle son origine dans ce que l'*Aide-mémoire de la Vraie Loi* classe comme la vingt-troisième catégorie de *preta*¹⁷⁴ : « Ce sont les gens qui ont ruiné leur esprit par l'avarice et par la jalousie. »

Dans les récits de *'das log*, c'est aussi l'avarice qui entraîne la renaissance chez les *preta*. La description de leur condition, telle qu'on la trouve dans la biographie de Sangs rgyas chos 'dzom, est celle généralement admise dans la tradition tibétaine, et reprend les éléments anciens indiqués plus haut, qui se trouvaient déjà dans la

littérature bouddhique et brahmanique¹⁷⁵ : « Il y avait là aussi des hommes nus innombrables, jeunes et vieux. Certains avaient une tête plus grosse que leur corps, une tête qui était grande comme le Sumeru. Leur ventre était énorme comme une montagne, leurs membres étaient minces comme des pelles, leur cou n'était pas plus épais qu'un brin d'herbe. Un feu brûlant sortait de leur bouche et de tous leurs membres. Comme je voyais les souffrances innombrables des assoiffés et des affamés, je demandai au dieu : « Pourquoi faut-il qu'ils endurent des souffrances comme celles-ci ? » Le dieu répondit : « *Om maṇi padme hūm hrī*, hélas fille des hommes, écoute bien !... Les *preta* sont ceux qui endurent les souffrances de la faim et de la soif. Quand ils étaient sur terre, ils avaient des richesses à profusion dont ils jouissaient mais ils ne les ont pas utilisées pour faire des offrandes aux Trois Joyaux et des aumônes aux pauvres. Les hommes qui ont envié les richesses des autres sont aussi ceux qui maintenant endurent les souffrances de la faim et de la soif. Ceux qui souffrent nus sont ceux qui n'ont pas porté leurs propres vêtements et qui ont envié ceux des autres. Bien que maintenant, ils voient beaucoup de vêtements, de nourritures, de richesses, ils ne peuvent pas manger et ils ne peuvent pas porter de vêtements. Bien que maintenant ils disposent d'une quantité d'eau semblable à un océan, ils ne peuvent pas boire. Les souffrances de la faim et de la soif sont inconcevables. »

Cette description des *preta* correspond exactement à leur représentation picturale telle qu'on l'a décrite à partir des peintures de la Roue de la Vie.

Si la tradition tibétaine présente une vision unifiée des *preta*, elle privilégie une cause de renaissance dans cette destinée, l'avarice, qui ne semblait à l'origine dans le bouddhisme classique, n'être qu'une cause parmi d'autres.

Bien que, comme dans le bouddhisme classique, les *preta* constituent une destinée séparée de celle des enfers, la distinction est en fait impossible dans les récits de *'das log*, comme le prouve ce passage de la biographie de Sangs rgyas chos 'dzom où un *maṇi pa* descend aux enfers pour délivrer certains damnés¹⁷⁶ : « Le 10^e jour, le 15^e jour et le 30^e jour du mois sont des jours fastes pour le pays des enfers... Un homme vêtu de rouge et de blanc... s'adresse ainsi aux êtres : « ... les hommes qui n'ont pas distribué leurs richesses aux hommes mais qui ont volé celles des autres, et qui endurent les souffrances des *preta* affamés et assoiffés dans les dix-huit enfers en bas, qu'ils renaissent en présence d'Avalokiteshuara »

Les récits de *'das log* présentent donc des éléments concernant les *preta* qui existaient dans le bouddhisme classique mais il ne faut pas oublier que ces éléments se retrouvent aussi dans le reste de la littérature tibétaine.

Les descentes aux enfers.

C'est l'un des thèmes les plus universels. Au Tibet, il prend forme sous les deux aspects de contes « à sauveur » et de récits de *'das log*.

En Inde et en Chine, la littérature qui véhicule ce thème est considérable. On ne citera ici que quelques exemples, pour leur ressemblance avec les faits tibétains ou parce qu'ils éclairent la genèse des récits de *'das log*.

Les textes hindouistes dans les premiers siècles de notre ère en fournissent de nombreux exemples. Ainsi est-il dit dans les *Lois de Manu*¹⁷⁷ : « Parce qu'un fils a délivré son père de l'enfer appelé Put, il fut appelé par la suite *put-tra* (celui qui délivre de Put) par Celui qui Existe de Lui-même (Swayambhū). » Dans le *Mahābhārata*¹⁷⁸, on trouve l'histoire de Savitri dont le mari meurt et qui exige de le suivre au séjour des morts. Le dieu des enfers s'y oppose mais finalement, touché par la fidélité et par l'amour de Savitri, il rend la vie à son mari. Dans le *Markandeya-Pūraṇa*¹⁷⁹, le roi Vipascit, bien que fort vertueux, est entraîné aux enfers pour avoir commis un tout petit péché. Il n'y demeure que peu de temps mais son souffle fait tant de bien aux damnés qu'ils lui demandent de rester. Il obtiendra de Yama que les damnés soient soulagés de leurs tourments par la force de ses bienfaits.

Les sources bouddhiques des premiers siècles de l'ère chrétienne fournissent également des exemples de descente aux enfers. L'*Avadānashataka*, Les Cent Avadana, dont la traduction en chinois date de la première moitié du III^e siècle après J.-C.¹⁸⁰, raconte au livre V la descente aux enfers du fameux disciple de Bouddha, Maudgalyayana qui visite l'au-delà pour retrouver et sauver sa mère. Ceci est décrit avec un grand luxe de détails dans le *Mahāvastu*¹⁸¹ : « Là dans les huit grands enfers, chacun avec seize enfers secondaires, il vit des êtres endurer des milliers de différents tourments infernaux... Dans l'enfer Samjīva, des gens étaient suspendus la tête en bas pendant qu'on les massacrait avec des hachettes et des coutelas... Dans le grand enfer Kālasūtra il vit des êtres qui avaient leurs membres lacérés par de la corde noire, battus, mutilés et coupés en petits morceaux avec des hachettes et des scies... »¹⁸². On reconnaît dans cet extrait les descriptions des enfers et des tourments tels qu'ils existent dans d'autres textes du bouddhisme classique, et dans les récits de *'das log*. Maudgalyāyana va devenir le héros à travers l'Asie et les siècles d'une légende qui sera même transformée en pièce de théâtre comme le note P. Demiéville¹⁸³ et dont on suit la trace jusqu'à la fin du XIX^e siècle en Mongolie¹⁸⁴. La légende de Maudgalyāyana¹⁸⁵ connut en Chine un développement extraordinaire, en particulier grâce au succès du *Sūtra d'Avalambana*. Probablement traduit en chinois à la fin du III^e siècle ap. J.-C., il est à l'origine de la fête du quinzième jour du septième mois où l'on fait des offrandes aux âmes des morts. P. Demiéville constatait¹⁸⁶ que « des versions modernes de ce roman sont encore courantes en Chine ; l'une d'elles imprimée à Fu-chou en 1901... montre une ressemblance frappante, à la fois dans le fond et la forme, avec les manuscrits de Dunhuang, un exemple remarquable de la conservation de la littérature populaire pendant un millénaire. » Il faut, en effet, noter que de nombreux manuscrits chinois traitant de cette légende furent découverts à Dunhuang, important point de contact entre les cultures chinoises et tibétaines, entre le VIII^e et le X^e siècle¹⁸⁷.

Un texte qui, à coup sûr, eut au Tibet une grande influence sur la genèse du genre littéraire des descentes aux enfers est le *Kāraṇḍavyūha*, en tibétain *Za ma tog bkod pa*. Très tôt, les Tibétains eurent connaissance de ce sutra, soit dans sa forme originale sanscrite, soit dans sa traduction tibétaine. Les travaux de M. C. Régamey et Y. Imaeda¹⁸⁸ permettent de dater l'original sanscrit du VI^e au VII^e siècle, et une traduction en tibétain, du début du IX^e siècle au plus tard. Ce texte, qui a une

importance extrême pour l'étude du culte d'Avalokiteshvara, relate dans une première partie la visite de cette divinité dans les régions où les êtres souffrent, c'est-à-dire les enfers et le monde des *preta*, et dans une deuxième partie un voyage à travers les mondes paradisiaques. Comme Avalokiteshvara, certains *'das log* tels Byang chub seng ge et Sangs rgyas chos 'dzom, visitent les enfers et les paradis.

Les récits indiens et l'histoire de Maudgalyāyana ont, sans nul doute séduit les Tibétains et les ont conduits à faire vivre à leurs héros la même expérience de l'au-delà. Outre ces textes, le *Kāraṇḍavyūhasūtra* a dû jouer un rôle primordial dans la genèse du genre littéraire des descentes aux enfers. Bien plus, son héros, Avalokiteshvara, allait devenir chez les Tibétains le *bodhisattva* par excellence autour duquel se développa un important cycle religieux et auquel les *'das log*, on le verra, se rattachent.

Pour trouver un schéma comparable à celui des récits de *'das log*, c'est-à-dire une personne qui meurt, descend aux enfers et est renvoyée sur terre, il faut se tourner vers le monde chinois même si, comme le prouve le *Markandeya Pūraṇa*, ce thème n'était pas totalement inconnu du monde indien¹⁸⁹. Outre les traductions de la littérature indienne, les Chinois ont développé rapidement une tradition originale et comme le dit P. Demiéville¹⁹⁰ : « Les récits de Höllenfahrt abondent dans la littérature chinoise depuis les Six Dynasties (222-589 ap. J.-C.) ». En Chine, les héros de ces récits ne se rendent que très rarement aux enfers pour sauver quelqu'un ; ils y sont amenés après leur mort, le plus souvent à la suite d'une erreur des fonctionnaires infernaux, et ils reviennent ensuite à la vie réelle. Ces récits décrivent les enfers de façon particulière¹⁹¹ : « Dès la fin des Han, les Chinois se représentent le monde d'Outre-Tombe avec une administration calquée sur celle de l'empire mandarinal ». Parmi les premiers « à descendre aux enfers », il y a cinq moines bouddhistes dans le texte *Lo yang k'ie lan ki* (547 ap. J.-C.) : l'un d'eux, Houei-Yi, est renvoyé dans le monde des humains au bout d'une semaine lorsque le Juge des Morts s'aperçoit que sa mort était due à une erreur. Plus tard, on trouve la très célèbre descente aux enfers de l'empereur T'ai Tsong des Tang qui régna de 626 à 649 après avoir mis à mort ses deux frères¹⁹². Quatre manuscrits de Dunhuang¹⁹³ racontent l'histoire de H'ouang Che k'iang. C'est un milicien de Chine centrale qui vivait au milieu du VII^e siècle ; il meurt à la suite d'une maladie et arrive aux enfers où Yama s'aperçoit qu'il y a eu erreur sur le nom dans ses archives ; il est renvoyé sur terre et il y raconte ce qu'il a vu dans les enfers. Selon P. Demiéville¹⁹⁴, « Sous les Song les contes de Höllenfahrt remplissent de grands recueils de littérature folklorique. Le *T'ai p'in kouang ki* (978) leur consacre toute une série de chapitres (k. 375-386) ; dans le *Yi kien tche* de Hong Mai (1123-1202), on en compte une centaine. Sous les Ming, chacun connaît le roman du voyage aux enfers occidentaux des lieutenants de l'eunuque explorateur Tcheng Ho... » H. Doré¹⁹⁵ rapporte une histoire du XII^e siècle, celle de la princesse Miao-chan qui est une réincarnation de Kwan Yin, la forme chinoise d'Avalokiteshvara. Elle encourt la fureur paternelle en refusant de se marier et en vivant en réclusion religieuse. Son père ordonna sa mise à mort. Son âme est transportée aux enfers que Yama lui commande de visiter. Il lui apprend aussi que par le pouvoir de ses prières, elle peut libérer les âmes des damnés et transformer

l'enfer en paradis. Yama la renvoie ensuite sur terre. Son âme réintègre son corps et son père lui permet de continuer dans la voie religieuse. H. Doré cite un autre ouvrage populaire écrit en 1658, le *In kuoe chi lou*, « La Vraie Généalogie de la Rétribution »¹⁹⁶ dans lequel un lettré bouddhiste est aussi envoyé par erreur aux enfers. Le Juge des Morts l'acquitte mais lui explique la rétribution des bons et des mauvais actes et il assiste à des jugements pour pouvoir raconter ce qu'il a vu à son retour sur terre. L'assistant en chef de Yama dit ensuite : « Cinq jours se sont écoulés depuis la mort de cet homme ; son cœur est refroidi, ses parents vont le porter en terre, et il serait difficile plus tard de le renvoyer là-haut... » et Yama ajoute : « Donnez-lui une pilule « réchauffe-cœur » et il gardera sa chaleur vitale jusqu'au septième jour. Passé le septième jour, nul mortel ne peut être rendu à la vie terrestre. »

Cette dernière histoire est probablement trop tardive pour avoir eu une réelle influence sur la genèse du genre littéraire '*das log* au Tibet. Toutefois les différents exemples cités ci-dessus montrent une grande ressemblance avec ce dernier et il est certain que l'ensemble des ces récits du monde chinois l'a influencé. D'autre part, il est important de noter que les deux types de récits de descente aux enfers, celui décrivant un sauveur comme Maudgalyāyana et celui racontant la visite d'un homme ordinaire, coexistaient dans les manuscrits de Dunhuang. Ils étaient aussi très populaires, on l'a vu, sous les Song (960-1279) et les Ming (1368-1662). Or dès l'époque de Dunhuang, les Tibétains avaient des contacts culturels avec la Chine. Il est certain qu'un thème littéraire et religieux tel que celui des descentes aux enfers a dû trouver chez les Tibétains un grand écho car il véhiculait les notions bouddhiques qui étaient les mieux aptes à être reçues dans la conscience populaire.

On peut donc discerner à partir du thème des descentes aux enfers, deux sources d'influence probables sur la genèse des récits de '*das log* :

— une influence « indienne » qui a pu transiter par la Chine avant d'arriver au Tibet, et qui est représentée par les « contes à sauveur ». Les plus célèbres sont ceux de Maudgalyāyana et d'Avalokitesvara, qui ont dû servir à la fois de prototypes à ce genre de récits dans le monde bouddhiste et de caution en tant que phénomène du bouddhisme orthodoxe.

— une influence « chinoise », plus immédiate où, comme dans les récits de '*das log*, des hommes ordinaires meurent, vont aux enfers puis reviennent sur terre.

Enfin, il ne faut pas oublier l'influence que les croyances autochtones de Haute-Asie ont pu avoir sur les récits de '*das log*. P. Demiéville écrivait à propos des descentes aux enfers que « la randonnée chez les morts est un exploit courant des chamanes de Haute-Asie »¹⁹⁷. M. Eliade en donne de nombreux exemples et en particulier explique que chez les Goldes, un peuple de Mandchourie, « le chaman descend avec l'âme aux enfers pour la confier aux parents déjà morts. Ensuite, il revient sur terre et raconte ses impressions et ce qu'il a vu »¹⁹⁸. Il est aussi intéressant de faire des recherches en direction du monde turco-mongol. En effet, on sait qu'une partie des populations qui composèrent les Tibétains était en contact dès les premiers siècles ap. J.-C. avec des populations turco-mongoles¹⁹⁹. Il est très possible que, tels

les motifs artistiques qui se retrouvent de la Russie des Scythes au Tibet en passant par l'Ordos, certaines idées religieuses pré-bouddhiques aient été communes aux populations turco-mongoles et tibétaines des Marches. La lecture de l'étude de J.-P. Roux²⁰⁰ est à cet égard enrichissante et révèle des similitudes dans de nombreux domaines. En ce qui concerne le présent sujet, J.-P. Roux suggère que le voyage dans l'au-delà et la descente aux enfers étaient pratiqués par les chamanes turco-mongols dès le début du II^e millénaire. Il signale aussi que d'après Rubruck (XIII^e siècle) « une esclave des Mongols aurait été plongée pendant sept jours dans un sommeil hypnotique avant d'être interrogée sur ses visions. »²⁰¹ Or le sommeil était parfois assimilé chez les Turco-Mongols à une « petite mort »²⁰² comme il l'est dans la culture tibétaine. Malheureusement, l'absence de textes écrits rend difficilement mesurable l'interaction culturelle des Turco-Mongols et des Tibétains et on en est réduit aux suppositions.

S'il reste certes à prouver que la pratique de la randonnée chez les morts existait chez les Tibétains pré-bouddhiques, il est néanmoins probable qu'ils en avaient connaissance. Leur mentalité était prête à recevoir des récits de descente aux enfers venus de l'étranger et à amalgamer à des croyances autochtones les notions bouddhiques venues de l'Inde et de la Chine. On trouve des indices qui viennent étayer cette hypothèse dans les manuscrits de Dunhuang. Le tryptique des textes *Histoire du Cycle de la Naissance et de la Mort, Transposition, et Exposé sur le chemin (qui mène) au pays des dieux*²⁰³ montre l'habileté avec laquelle les missionnaires bouddhistes ont transposé et adapté les idées eschatologiques pré-bouddhiques afin de les incorporer dans la doctrine bouddhique. En même temps ils « acclimataient » les concepts bouddhiques afin qu'ils répondent aux préoccupations indigènes. On peut aussi se demander si le *yi dam*, ou dieu, qui accompagne le '*das log* dans les enfers n'est pas un substitut pour l'animal psychopompe qui dans les croyances pré-bouddhiques tibétaines et chez les Turco-Mongols guidait les morts dans l'au-delà. D'autre part S. Karmay mentionne²⁰⁴ que le saint *bon po* Gshen rab mi bo est considéré dans ces mêmes manuscrits de Dunhuang comme un « prêtre » indispensable qui peut établir une communication entre les vivants et les morts.

— Les influences iraniennes.

On a vu que les récits de '*das log* comprenaient très souvent un épisode où le mort devait traverser un pont. L. Renou et J. Filliozat attribuent l'origine de cette idée, qui se retrouve aussi en Inde, à des traditions iraniennes²⁰⁵. Cet épisode n'est peut-être pas le seul à devoir y être rattaché. En effet M. Molé écrit à propos du jugement des morts dans l'Iran préislamique c'est-à-dire dans l'Iran mazdéen²⁰⁶ : « D'autres textes permettent de préciser ici que Vishtasp perd connaissance pour trois jours et trois nuits pendant que son âme voyage dans l'au-delà et y voit notamment la place qui lui est réservée... pendant trois jours et trois nuits l'âme restera au chevet du mort. Le quatrième jour à l'aube, elle ira vers le pont Tchinvad, élevé et terrible que tout juste et tout méchant doit traverser. De nombreux adversaires l'y attendent : ceux qui lui sont malveillants... et Rashn le juste qui doit peser... »

Ce passage est tout à fait étonnant car il peut parfaitement s'appliquer aux récits de *'das log*, mais aussi plus généralement aux croyances concernant le voyage de l'âme après la mort dans la civilisation tibétaine, ce que G. Tucci a d'ailleurs bien vu quand il écrit²⁰⁷ : « Certaines particularités semblent suggérer des prototypes dans l'eschatologie iranienne où le conflit entre bonne et mauvaise conscience, surtout, est un trait caractéristique, un conflit qui s'étend jusque dans l'au-delà et duquel le destin de l'âme individuelle dépend... Encore plus marquées sont les correspondances avec le pont iranien Cinvat. C'est le pont du jugement de l'au-delà que seuls les purs traversent, tandis que les damnés plongent en-dessous dans la rivière de l'enfer, ce qui correspond exactement à ce que l'on trouve dans les récits de *'das log*. »

La question est de savoir si les Tibétains ont eu connaissance de ces notions par l'intermédiaire de l'Inde, qui aurait été aussi influencée par ces traditions iraniennes, ou s'ils en ont eu une connaissance directe et ancienne grâce aux zones de contact qui existaient à Gilgit, au pays Hunza (ancien Brusha), au Swat, et en Asie centrale, domaine des commerçants sogdiens. Dans l'état actuel des connaissances, on ne peut que soulever la question : bien que depuis quelques années, de nombreux textes aient été trouvés dans ces régions et que des recherches archéologiques soient en cours, les trouvailles ont été jusqu'à maintenant trop ponctuelles et l'histoire des relations entre le Tibet et ces régions d'Asie centrale reste trop méconnue pour porter un jugement définitif. Il est certain néanmoins que par le jeu d'un échange de thèmes et d'images au sein de l'aire indo-européenne, si ce ne sont pas les idées indiennes qui ont influencé l'Iran mazdéen, des idées iraniennes se retrouvent dans les récits de *'das log*.

– Les courants de pensée religieuse au Tibet.

Bien qu'à travers le bouddhisme, les récits de *'das log* aient reçu des apports indiens et chinois considérables, ils s'inscrivent avant tout dans le contexte religieux tibétain et il importe de déterminer s'ils se retrouvent dans toutes les écoles ou s'ils reflètent un milieu particulier.

On a vu que les premiers récits de *'das log* que l'on peut dater remontent à la fin du XII^e ou au début du XIII^e siècle et sont des récits *bon po*. Les traditions bouddhiques et *bon po* tardives font du *Bon* la religion ancienne du Tibet. En fait le *Bon*, tel qu'il existe de nos jours ne se forma en religion organisée qu'au XI^e siècle tout comme l'école bouddhique *Rnying ma pa* avec laquelle il a de nombreux points communs²⁰⁸. Cependant, il semble que le *Bon* ait conservé plus d'éléments archaïques de la religion pré-bouddhique que le bouddhisme proprement dit. On pourrait se demander si le fait que les premiers récits d'expérience de *'das log* connus à ce jour aient pris naissance en milieu *bon po* ne suggère pas une origine pré-bouddhique.

Il est aussi intéressant de noter que selon les sources *bon po*²⁰⁹ Dbyil ston qui fournit l'un des premiers récits de *'das log* connus, rencontra le *gter ston* bouddhiste Guru chos dbang. À cette occasion, Dbyil ston lui donna des textes bouddhiques qu'il avait découverts et Guru chos dbang lui expliqua qu'une de ses visions signifiait qu'ils avaient été frères dans une vie antérieure en Inde. Cette anecdote, si elle est

authentique, prouve que les deux hommes étaient assez proches l'un de l'autre et probablement au courant de leurs écrits et expériences religieuses mutuelles qui se déroulaient dans un climat de tolérance religieuse. Or, on remarque que tous deux vont dans l'au-delà. Tandis que Dbyil ston consigne une expérience de *'das log*, Guru chos dbang comme ses modèles littéraires bouddhistes se rend aux enfers de son plein gré pour sauver sa mère. Cette observation appelle deux remarques : On peut se demander d'une part s'il n'existait pas à cette époque un climat spirituel favorisant les descentes aux enfers comme preuve d'accomplissement religieux qui, telle une joute magique dont des exemples existent dans la littérature, aurait été un moyen de convaincre les fidèles des capacités extraordinaires de leurs maîtres. D'autre part, ces deux personnages n'auraient-ils pas consciemment ou inconsciemment suivi, selon leurs exigences religieuses, un modèle préférentiel de visite de l'au-delà ? Guru chos dbang en tant que bouddhiste se serait référé à Avalokiteshvara et Maudgalyāyana tandis que le *bon po* Dbyil ston aurait calqué sa visite dans l'au-delà sur celle de son maître Rma ston Shes rab seng ge, peut-être plus proche des croyances pré-bouddhiques ou en tout cas sans inhibition par rapport à des modèles bouddhiques.

Bien qu'aucune étude n'ait été faite à ce jour sur les similitudes entre les *Rnying ma pa* et les *Bka' brgyud pa*, ces deux écoles du bouddhisme tibétain sont probablement celles qui ont le plus de points communs²¹⁰. A.-M. Blondeau note que, contrairement aux autres écoles religieuses²¹¹ « les *Rnying ma pa* et les *Bka' brgyud pa* peuvent aborder directement l'étude et la pratique des *Tantra*.... Tandis que les *Dge lugs pa* et les *Sa skya pa* adhèrent sans compromission au *Mādhyamika* pour qui l'absolu même est vacuité, d'autres (*Rnying ma pa*, *Bka' brgyud pa* et surtout *Jo nang pa*) concilient les postulats du *Mādhyamika* avec les thèses du *Yogācāra*. » D'autre part, ce sont chez les adeptes de ces deux écoles que se trouvent la plupart des *gter ston* « découvreurs de trésors (religieux) » et les *smyon pa*, les « saints fous ». Selon R. A. Stein²¹² « les saints poètes et les inventeurs de trésors » *kagyüpa* et *nyingma pa*, se distinguent des auteurs savants par leur non-conformisme vis-à-vis de l'église, par leurs attitudes paradoxales et leur vie errante. » Quant au mouvement « éclectique » (*ris med*), né au Khams au XIX^e siècle, qui avait pour but de « revenir aux sources indiennes uniformément reconnues par toutes les écoles, pour essayer de surmonter les divergences nées des traditions exégétiques propres à chacune »²¹³ ses chefs de file étaient des *Rnying ma pa* et des *Bka' brgyud pa* ainsi que des *Bon po*.

Les détails biographiques de certains *'das log* confirment leur appartenance à ces deux écoles. Snang sa était du Gtsang, une région d'obédience religieuse *Rnying ma pa* et *Bka' brgyud pa* et selon sa biographie, elle aurait rencontré Ras chung pa, le fameux saint *bka' brgyud pa* du XII^e siècle. Byang chub seng ge avait étudié avec des maîtres *Bka' brgyud pa* et *Ka thog pa*, cette dernière école étant une subdivision des *Rnying ma pa*. Stag bla dkon mchog rgyal mtshan était un disciple de l'école *Rdzogs chen*, une autre subdivision des *Rnying ma pa*, mais avait aussi des liens avec les *Karma pa*. Bla ma Byams pa bde legs était certainement d'obédience *Bka' brgyud pa* puisqu'il avait étudié la doctrine de la *Mahāmudrā* avec un disciple indirect de Gtsang smyon Heruka. Karma dbang 'dzin venait de Dge bcu au Lho brag où une nonnerie *rnying ma pa* était située. Sangs rgyas chos 'dzom était originaire du

Bhoutan de l'Est, essentiellement *rnying ma pa*. Bien plus, elle était née dans un village situé non loin du célèbre monastère de Dramitse (Dgra mi tse), fondé par une descendante du saint « découvreur de trésors » *rnying ma pa*, Padma gling pa.

L'origine géographique des '*das log*, enfin, suggère leur appartenance religieuse aux *Rnying ma pa* et aux *Bka' brgyud pa*. Si l'on examine les lieux de provenance des '*das log* dans la liste donnée par Tashi Tshering, on remarque qu'il n'y a aucun '*das log* originaire de la province centrale du Tibet, le Dbus. D'autre part, on sait que la grande majorité des biographies de '*das log* ont vu le jour à partir du XVI^e siècle. Or le XVI^e siècle fut le siècle qui vit l'émergence du pouvoir des *Dge lugs pa* dont la place forte était justement le Dbus. Les *Dge lugs pa* avaient la discipline la plus rigoureuse et l'enseignement le plus doctrinaire de toutes les écoles du bouddhisme tibétain. Dans ce climat religieux, on peut supposer que des positions et des écrits tels que ceux des '*das log* ne devaient pas être encouragés au Dbus et que si les '*das log* y avaient jamais existé, ils avaient peut-être disparu sous une forte pression religieuse. Cette raison historique pourrait expliquer l'absence de '*das log* au Dbus et en revanche leur existence dans les régions périphériques où les *Dge lugs pa* ne possédaient pas le même pouvoir et où fleurissaient des écoles religieuses plus tolérantes.

– Les « saints fous ».

Un mouvement religieux et littéraire qui, probablement, eut une grande importance dans l'émergence des récits de '*das log* à partir du XVI^e siècle est celui des « saints fous », les *smyon pa*. G. Smith écrit dans sa préface à la biographie du Fou du Tsang²¹⁴ : « Le *smyon pa* est un phénomène qui a soudainement semblé fleurir pendant le XV^e siècle et qui est apparu à une époque de fervente réforme religieuse et de systématisation doctrinale. Le *smyon pa* est l'antithèse du moine scolastique. Je pense qu'il est plutôt évident que le phénomène *smyon pa* fut, au moins en partie, une réaction contre les lignages héréditaires avec leur grand prestige et leur fortune... La tradition a singularisé les trois plus grands représentants de la tradition *smyon pa* : Gtsang smyon Heruka (1452-1507), 'Brug smyon Kun dga' legs pa (1455-1529) et Dbus smyon Kun dga' bzang po (1458-?)... »

Il existait donc au Tibet, aux XV^e et XVI^e siècles, un mouvement en marge des structures religieuses de l'époque, qui était le fait d'individus dont la façon d'appréhender et de pratiquer la religion était suffisamment aberrante pour que leur soit attribué le qualificatif de *smyon pa*, fou. Un certain climat d'effervescence religieuse, sinon favorable aux initiatives individuelles du moins les tolérant, devait exister au Tibet à cette époque et cela était probablement dû en partie à l'absence de pouvoir politique centralisé. En effet, les écoles religieuses les plus importantes se disputaient le pouvoir politique : du milieu du XIV^e siècle au milieu du XV^e siècle, les *Phag mo gru pa* qui étaient une subdivision des *Bka' brgyud pa* eurent la suprématie politique. Ils furent

vaincus au milieu du XV^e siècle par les *Karma pa*, une autre subdivision des *Bka' brgyud pa* qui furent à leur tour engagés dans une rivalité sanglante avec les *Dge lugs pa*, ordre dont la fondation remonte au début du XV^e siècle, jusqu'à la victoire finale de ces derniers au XVII^e siècle.

Comme les *smyon pa* mais dans un registre philosophico-religieux moins élevé, les '*das log* sont des personnages en marge des structures religieuses traditionnelles. Si leur enseignement est dans le droit fil de la tradition bouddhique, la façon dont ils disaient l'avoir reçu et dont ils le propageaient était choquante pour les tenants d'enseignements orthodoxes dans le cadre de structures fixes.

L'un des premiers '*das log* dont la biographie soit disponible est Byams pa bde legs. Or, il fut le disciple d'un disciple de Gtsang smyon Heruka. On possède là la seule preuve historique, pour l'instant, d'un lien spirituel et religieux entre un *smyon pa* et un '*das log*. Il est difficile de déduire de façon formelle, à partir d'un seul indice, que le mouvement des *smyon pa* a favorisé l'éclosion des '*das log*. Toutefois, il est probable que l'atmosphère politique dans un Tibet écartelé entre différentes écoles religieuses peut-être plus assoiffées de pouvoir politique que d'accomplissement spirituel, a conduit certains individus à se marginaliser par rapport aux structures religieuses existantes. Les '*das log* qui, on l'a vu, existaient bien avant le XVI^e siècle, ont alors dû profiter inconsciemment de cette atmosphère et bénéficier, entre autres, de l'influence du mouvement religieux et littéraire des *smyon pa* pour que leurs biographies fleurissent en grand nombre à partir du XVI^e siècle.

– Le culte d'Avalokiteshvara.

L'un des éléments les plus frappants qui se dégage à la lecture des récits de '*das log* est l'importance accordée au culte d'Avalokiteshvara, et l'on connaît le rôle du *Kāraṇḍavyūha-sūtra* à cet égard. Outre le fait que les '*das log* soient eux-mêmes des incarnations d'Avalokiteshvara, son culte se révèle dans le rôle joué par la formule *Oṃ maṇi padme hūṃ* (ou *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*), par les *maṇi pa* et par les drapeaux à prières.

Les récits de '*das log* sont véritablement ponctués par la formule en six (ou sept) syllabes, qui connut une grande faveur à partir du XI^e siècle au Tibet pour culminer dans l'énorme littérature du *Maṇi bka' 'bum*²¹⁵.

L'un des plus actifs propagateurs de cette formule et, au-delà, du culte d'Avalokiteshvara, est le « découvreur de trésors » *rnying ma pa* Guru chos dbang (1212-1273) dont malheureusement la vie est trop mal connue. Il est peut-être « l'inventeur » de la formule *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*, le *hrī* étant la syllabe-germe qui rassemble toutes les autres. Selon la tradition tibétaine, comme son modèle Avalokiteshvara, et seul parmi les personnages historiques de la deuxième diffusion du bouddhisme, il se rend aux enfers pour y sauver sa mère. Toute sa vie, il avait essayé de lui faire réciter de force la formule *maṇi* au moyen d'une clochette accrochée au linteau de la porte ; à chaque fois que sa mère se cognait à la clochette,

elle devait réciter la formule *maṇi*²¹⁶. D'autre part, Guru chos dbang en diffusant dans le peuple, par le chant et la danse, la formule *maṇi* a sûrement contribué au développement des *maṇi pa*. En effet, ceux-ci avant d'être les conteurs religieux ambulants que l'on connaît aujourd'hui étaient « des religieux munis de l'initiation d'Avalokiteshvara (c'est-à-dire en tibétain, du pouvoir, *dbang*, de réciter la formule).²¹⁷ » Dans le *Maṇi bka' 'bum chen mo*, son « autobiographie », Guru chos dbang exhorte les hommes à propager la formule d'Avalokiteshvara car « vous obtiendrez de bons résultats pour votre bien et celui des autres. Propagez la doctrine *maṇi* dans les dix directions », et il explique que les hommes seront sauvés des six mauvaises renaissances par la récitation de cette formule²¹⁸.

À partir de Guru chos dbang, la formule d'Avalokiteshvara connaît une grande fortune et le concept de *maṇi pa* se transforme pour aboutir au rôle sotériologique que lui confèrent les récits de '*das log*. En voici quelques exemples tirés de la biographie de Sangs rgyas chos 'dzom :

Une des damnées que rencontre Sangs rgyas chos 'dzom lui dit :

« Qu'ils (ma famille) récitent beaucoup la formule en six syllabes afin que je sois libérée de ces souffrances²¹⁹. »

Un *bla ma* conseille ainsi : « En pensant aux frayeurs du *bar do*, j'ai récité la formule *maṇi*. Le bénéfice de réciter *maṇi* atteint le *bar do*. Après avoir abandonné l'esprit de colère et d'attachement, qu'ils (les hommes qui vivent sur terre) récitent l'excellente formule en six syllabes. Il n'y a pas de plus grand bénéfice pour le *bar do*²²⁰. »

Le *yi dam* lui explique lors de sa visite des paradis : « Ces gens qui sont heureux en présence d'Avalokiteshvara sont des hommes qui retirent le bénéfice d'avoir beaucoup récité la formule en six syllabes lorsqu'ils étaient sur terre²²¹. » Il ajoute ensuite : « Ce n'est pas à cause de tes actes dans cette vie humaine que tu as rencontré ces trois saints dans le paradis du Potala ; mais tu retires le bénéfice d'avoir, auparavant, prié Avalokiteshvara et c'est pourquoi tu les a rencontrés...²²² »

La formule d'Avalokiteshvara apparaît donc bien ici comme le moyen salvateur par excellence.

La biographie de Sangs rgyas chos 'dzom fournit aussi de bons exemples de l'importance du *maṇi pa* :

« À ce moment, un homme vêtu de rouge et de blanc, tenant dans la main droite un moulin à prières et dans la gauche un rosaire fait trois fois le tour des grands chaudrons. Il renverse sens dessus-dessous le grand chaudron vert et puis monte l'escalier d'or à trois marches et de là s'adresse aux êtres : « *Om maṇi padme hūṃ hrī*. Hé, je vais conduire au paradis tous les morts qui sont venus du pays des hommes. Au cas où les morts ne me connaîtraient pas, je me présente : je suis le *maṇi pa* Shes rab bstan 'dzin... Que tous ceux qui ont un lien avec moi, montent ! » J'ai alors vu que... tous les morts qui étaient dans les dix-huit enfers, étaient libérés des mauvaises renaissances. Les acolytes n'arrivaient pas à attraper cet

homme, et j'ai vu que les morts qui suivaient le *maṇi pa* étaient libérés dans les paradis²²³. »

Un Bhoutanais que Sangs rgyas chos 'dzom rencontre dans les maisons de fer lui dit :

« Afin de me purifier du péché d'avoir fait du commerce dans la deuxième partie de ma vie,... qu'ils (ma famille) invitent des *maṇi pa*, qu'ils fassent venir à la maison tous les villageois et qu'ils récitent des prières *maṇi* pendant sept jours²²⁴. »

Un Bhoutanais de l'Est explique à Sangs rgyas chos 'dzom :

« J'ai offert des dons et rendu service à ce *maṇi pa* juste pour créer des liens (karmiques) entre nous²²⁵. »

Ainsi, non seulement le *maṇi pa* est celui qui sauve des mauvaises destinées, mais la dévotion qu'on lui porte est un moyen de s'attirer des mérites pour la vie future.

Les drapeaux à prières inscrits de la formule d'Avalokiteshvara ont aussi des propriétés salvatrices. L'oncle de Sangs rgyas chos 'dzom lui dit : « Afin d'obtenir ma délivrance du *bar do*... élevez un drapeau à prières inscrit de la formule en six syllabes²²⁶. »

Le '*das log* Byang chub seng ge composa, on l'a vu, une méthode pour offrir des drapeaux à prières votifs. Dans sa biographie²²⁷, on trouve sous forme d'un dialogue entre le Seigneur des Morts et le '*das log*, un exposé sur les mérites de ce drapeau à prières votif, appelé *jo dar*, « le noble drapeau à prières »²²⁸. Le Seigneur des Morts dit : « Parmi les gens qui arrivent devant moi, une vieille qui a érigé un drapeau à prières *jo dar* est plus importante qu'un roi²²⁹. » Pour purifier les péchés et effacer les souillures²³⁰, il n'y a rien de plus efficace que le drapeau à prières *jo dar*²³¹... « Il faut inscrire la formule en sept syllabes sur chaque drapeau *jo dar* ». Bien plus, « tous les hommes qui écrivent, lisent ou récitent le texte qui décrit les mérites du *jo dar*, dès qu'ils seront séparés de leur corps, renaîtront en présence du Bouddha Snang ba mtha' yas (= en présence du corps de Dharma du Bouddha dont émane Avalokiteshvara).²³² »

Ces exemples de différentes manifestations du culte d'Avalokiteshvara prouvent que les récits de '*das log* se situent parfaitement dans la perspective sotériologique de ce culte. Bien que Guru chos dbang au XIII^e siècle ait été l'un de ses promoteurs les plus connus, la tradition de ce culte a été établie par de nombreux maîtres dont les « découvreurs de trésors ». Une abondance de textes concernant Avalokiteshvara²³³ avaient été écrits bien avant le XV^e siècle qui marque l'émergence du genre littéraire des récits de '*das log*. Il est permis de penser que ces écrits étaient certainement familiers aux premiers auteurs de biographies de '*das log*, et que ce courant de pensée étant très actif au cours des siècles suivants, il a continué à exercer une grande influence sur les biographies plus tardives.

– *Le Livre des Morts tibétains (Bardo thos grol).*

Toutes les écoles du bouddhisme tibétain consacrent une partie de leurs écrits aux croyances et rituels eschatologiques, et ont développé au cours des siècles leurs traditions propres. Cependant, excepté les traditions de l'école *rnying ma pa*, elles ont été peu étudiées à ce jour²³⁴.

La lecture des récits de *'das log* révèle une telle analogie avec le *Bardo thos grol* que, non seulement elle renforce l'idée que ces récits ont pris naissance en milieu *rnying ma pa*, mais elle conduit à penser que ce texte leur a servi de modèle probable pour la description du *bar do*.

Le *Bardo thos grol* connu en Occident sous le titre de *Livre des morts tibétains*²³⁵ est une énorme collection dont les diverses traductions occidentales ne rendent qu'une petite partie. Il est inclus dans la collection de textes appelée *Kar gling zhi khro*, « *Les divinités paisibles et terribles selon Karma gling pa* », qui a été « découverte » par le *gter ston* Karma gling pa (seconde moitié du XIV^e siècle) dans la province de Dvags po au Sud-Est du Tibet. Cette collection traite non seulement du passage dans le *bar do*, l'état intermédiaire entre deux renaissances, mais aussi des divinités paisibles et terribles et de toute la liturgie des rituels mortuaires.

Selon E. Dargyay qui reprend l'explication donnée par Kong sprul au XIX^e siècle dans le *Rin chen gter mdzod* :

« *Le Traité de la libération spontanée par la dévotion aux divinités paisibles et courroucées* fut transmis à son fils Nyi zla chos rje. Il lui enjoignit (en revanche) de ne confier ce cycle-là qu'à une seule personne, et ceci pendant trois générations²³⁶. » Le disciple de la troisième génération s'appelait Nam mkha' chos gyi rgya mtsho et diffusa largement le *Bardo thos grol* dans les régions du Dbus, du Gtsang et du Khams, probablement au milieu du XV^e siècle si l'on tient compte des générations.

E. Dargyay donne aussi quelques précisions intéressantes qui mettent en lumière l'ancienneté des notions contenues dans le texte du *Bardo thos grol* et qui surtout le replacent dans une perspective sotériologique liée à Amitabha que l'on peut rapprocher de celle du culte d'Avalokiteshvara si importante pour la présente étude. Elle souligne : « Les idées de cette oeuvre apparaissent déjà dans l'*Abhidharmakosa* et dans le *Bodhisattvabhūmi*, oeuvres des IV^e et V^e siècles ».

Les représentations du *Bardo Thödol* et ses instructions pour la vie spirituelle semblent étroitement liées aux prières de Sukhāvātī et à la vénération d'Amitābha. Il paraît vraisemblable que la pratique du *Bardo Thödol* fut apportée au Tibet avec le *Sūtra* de Sukhāvātī, par un groupe mystique bouddhiste dont faisait partie Vimalamitra et Cog ro Klu'i rgyal mtshan²³⁷. »

Lama Kazi Samdrup et Y. Evans-Wentz expliquent dans leur introduction le processus du passage dans le *bar do* et ses différentes étapes²³⁸ : « Depuis le moment de la mort et pendant trois jours et demi ou quatre jours, on croit que le « Connaisseur » ou principe conscient des personnes ordinaires

demeure dans un état de sommeil ou de transe, sans savoir qu'il est séparé de son corps du plan humain. Cette période du premier *bar do* est appelée le *Chikhai bar do* ou « État transitoire du moment de la mort » où luit d'abord la claire Lumière dans son état de pureté primordiale. Puis si celui qui l'aperçoit est incapable de la reconnaître..., il perçoit cette lumière obscurcie karmiquement, ce qui est son second aspect. Quand le premier *bar do* se termine, le « Connaisseur » s'éveille à la compréhension du fait de sa mort, commence à expérimenter le deuxième *bar do* appelé *Chönyid bar do*... « État transitoire de l'expérience de la Réalité ». Cet état se fond dans le troisième *bar do* appelé *Sid pai bar do* ou « État transitoire de la recherche de la Renaissance » lequel se termine au moment où le principe conscient a pris renaissance dans le monde humain, un autre monde, ou l'un des mondes paradisiaques ». Le « Connaisseur » est le *rnam shes (vijñāna)*, le principe conscient, qui s'échappe du corps mortel, transmigre à travers le *bar do* et renaît. Ce même terme est employé dans les récits de *'das log* pour décrire « ce qui » voyage dans l'au-delà. En fait, l'idée d'un « principe conscient » est chez les Tibétains une idée bouddhique qui s'est superposée aux notions indigènes de *srog* « principe vital » et *bla* « âme » que chaque individu possède.

Les analogies entre les biographies de *'das log* et des passages du *Bardo thos grol* dans la version éditée par W. Y. Evans-Wentz (1933) apparaissent nettement dans la série d'exemples ci-dessous.

Bardo thos grol

Biographies de 'das log

I – Dans le *Chi kha'i bar do*, le premier *bar do*, celui du « moment de la mort » : « Lorsque le principe conscient sort du corps, il se demande « Suis-je mort ou non ? » Il ne peut le déterminer ; il voit ses proches, son entourage comme il les voyait avant. Il entend leurs plaintes. » (p. 83).

I – *Sangs rgyas chos 'dzom*
« Je ressentis la douleur de penser que j'étais morte et celle de penser que je n'étais pas morte ». (Thimphu, p. 38).
Karma dbang 'dzin
« Je perdis conscience et à ce moment-là, je ressentis une douleur à la pensée que j'étais morte. Si je me disais que je n'étais pas morte, j'étais contente mais je ne savais plus si je devais souffrir ou me réjouir. » (Thimphu, p. 11).

II – Passage extrait du deuxième *bar do*, le *Chos nyid bar do* ou « *Bar do* de l'expérience de la réalité » : « Vers ce moment, le défunt voit que la part de

II – *Khams pa A drung*
« Comme précédemment les hommes ont apporté auprès du cadavre du chien de la nourriture pour chien et ont dit :

son repas est mise de côté, que son corps est dépouillé de ses vêtements, que la place de sa couverture de repos est balayée. Il peut entendre les pleurs et les gémissements de ses amis, de ses parents, surtout il peut les voir, entendre leur appel, mais comme ils ne peuvent savoir qu'il leur répond, il s'en va mécontent. » (p. 86).

III – Toujours dans le Chos nyid bar do, cette vision apparaît ensuite au mort : « À ce moment des sons, des lumières, des rayons se manifestent à lui, occasionnant crainte, peur et terreur et lui causant beaucoup de fatigue. » (p. 86).

IV – Puis les divinités paisibles apparaissent au mort. Il est impossible de citer le passage *in extenso* car il couvre les cinq jours du *bar do*. Chaque jour un des cinq *Jina* apparaît au mort. Enfin, le sixième jour les cinq *Jina* apparaissent simultanément avec leur suite : « À ce moment, du Royaume Central de la Force projective du Germe, le Bouddha Vairocana... et ses assistants viendront briller sur toi. Du Royaume de l'Est du suprême bonheur, le Bouddha Vajrasattva...²³⁹ et ses assis-

« A drung, voici ta nourriture. » J'ai pensé : « Ils ne m'apportent pas de la nourriture alors que je suis un homme, mais ils apportent de la nourriture pour chien à ce cadavre de chien. Je suis bouleversé et je ne supporte plus ma famille. »

(*Two obscure text...* fol. 7b-8).

Byang chub seng ge

« J'arrivai à la maison de ma famille. Les légumes cuisaient sur le fourneau. J'en ai demandé mais l'on ne m'en a pas donné. Je pensai qu'ils étaient fâchés contre moi, et que je ferais mieux d'aller ailleurs. Il y avait des gens qui priaient sur le toit et je suis allé auprès d'eux, mais ils ne m'adressèrent pas la parole. Je pensai que toute ma famille et les gens que je connaissais étaient fâchés contre moi. »

(*The visions of hell...*, fol. 18a).

III – *Sangs rgyas chos 'dzom*

« Quand mon corps et mon principe conscient se séparèrent, ce fut comme si, dans le ciel le tonnerre grondait, et sur la terre les vieux rochers s'écroulaient, et comme si j'entrais dans les ténèbres. » (Thimphu, p. 38).

IV – *Sangs rgyas chos 'dzom*

« Ce rayon blanc qui apparaît, c'est le rayon de Vajrasattva. Ce rayon jaune, c'est le rayon de Ratnasambhava. Ce rayon rouge, c'est le rayon d'Amitābha. Ce rayon vert, c'est le rayon d'Amogāsiddhi. Ce rayon azur, c'est le rayon de Vairocana. » (Thimphu, p. 42).

tants viendront briller sur toi. Du Royaume du Sud doté de Gloire, le Bouddha Ratnasambhava... et ses assistants viendront briller sur toi. Du Royaume Heureux de l'Ouest... le Bouddha Amitābha... et ses assistants viendront briller sur toi. Du Royaume du Nord... le Bouddha Amogāsiddhi... et ses assistants viendront briller sur toi. » (p. 101-102).

V – À la suite des cinq *Jina*, apparaissent les rayons des bouddhas des six destinées : « Une terne leur blanche des *dévas*, une terne leur verte des *asuras*, une terne leur jaune des êtres humains, une terne leur bleue des brutes, une terne leur rougeâtre des *pretas* et une terne leur gris fumée de l'enfer. » (p. 105).

VI – Du huitième au quatorzième jour, les divinités terribles apparaissent : « C'est le Bardo des Divinités Irritées et comme elles sont influencées par la peur, la terreur et la crainte, la reconnaissance devient plus difficile. » (p. 112).

VII – Lorsque le principe conscient arrive dans le troisième

V – *Sangs rgyas chos 'dzom*

« Le rayon blanc sans brillance, c'est le rayon du bouddha de la destinée des dieux. Le rayon rouge sans brillance, c'est le rayon du bouddha de la destinée des *asura*. Le rayon bleu sans brillance, c'est le rayon du bouddha de la destinée des hommes. Le rayon vert sans brillance, c'est le rayon du bouddha de la destinée des animaux. ... Le rayon couleur de fumée, c'est celui du bouddha de la destinée des enfers ». (Thimphu, p. 42).

VI – *Sangs rgyas chos 'dzom*

« Nous avons rencontré une divinité terrifiante jaune, puis une rouge, puis une verte ; nous avons rencontré des divinités terrifiantes diverses. J'ai alors perdu conscience et je suis tombée. Je suis arrivée devant mon *yi dam*... « La propre nature des frayeurs qui s'élèvent en toi maintenant est en réalité l'assemblée des divinités paisibles et terribles... Ce que tu vois, c'est l'assemblée des divinités qui apparaissent à tous les morts le cinquième jour. » (Thimphu, p. 41).

VII – *Sangs rgyas chos 'dzom*

« Le démon noir qui était à sa droite

bar do, celui de l'existence, il passe en jugement : « Le Bon Génie qui naquit simultanément avec toi viendra maintenant et comptera tes bonnes actions avec des cailloux blancs, et le Mauvais Génie, né simultanément avec toi, viendra compter tes mauvaises actions avec des cailloux noirs. Cela te causera une grande peur, horreur, terreur, et tu trembleras ; tu essaieras de mentir en disant : « Je n'ai commis aucune mauvaise action. » Alors le Seigneur de la Mort dira : « Je vais consulter le Miroir du Karma. Disant cela, il regardera dans le Miroir où tout acte bon ou mauvais est nettement reflété. Le mensonge ne servira à rien. Alors (un des bourreaux-furies) du Seigneur de la Mort enroulera une corde autour de ton cou et... » (p. 143).

Dans le *Bardo thos grol*, les moments du passage dans les trois différents *bar do* ainsi que les jours sont parfaitement indiqués. En revanche, dans les récits de '*das log* il n'est jamais fait mention de ces étapes du *bar do* et il n'y a pratiquement aucun point de repère chronologique si ce n'est lorsque le '*das log* passe en jugement ; à ce moment-là, son mentor dit à Chos rgyal que sept jours se sont écoulés et qu'il doit retourner sur terre. Les quarante-neuf jours traditionnels se télescopent pour n'en faire que sept – chiffre toujours symbolique²⁴⁰ – pendant lesquels le '*das log* passe à travers les étapes du *bar do* telles qu'elles sont décrites dans le *Bardo thos grol* comme le tableau ci-dessus l'a montré. D'autre part, alors que le *Bardo thos grol* donne les explications nécessaires d'un point de vue théorique et dans un style littéraire, les textes de '*das log* sont imagés et le style en est très populaire.

La diffusion du *Bardo thos grol* à partir du XV^e siècle a donc probablement été l'élément déterminant qui a conduit à la floraison des récits de '*das log* à partir du XVI^e siècle.

– Autres textes.

La lecture des biographies de '*das log*, en particulier celle de Sangs rgyas chos 'dzom qui sert d'exemple principal à ce travail, est aussi révélatrice des textes dont la

s'est dressé : « Ce mauvais homme... voici à peu près le compte en cailloux des péchés qu'il a accumulés. » Et il remplit une demi-mesure de cailloux noirs. Le dieu blanc qui était à sa droite s'est levé et a fait son rapport au seigneur des Morts : « Ce yogi... voici le compte en cailloux des bonnes actions qu'il a accumulées. » Et il a fait un tas presque aussi gros qu'une montagne avec les cailloux blancs. Le Seigneur des Morts a dit : « Regardons dans le miroir de l'existence. » ». (Thimphu, p. 31).

lecture et la récitation sont recommandés aux fidèles en vue d'apporter des mérites au mort et de le délivrer des enfers.

Parmi les textes le plus souvent cités se trouvent *Sdigs bshags* (Confession des péchés) et *Bskang bshags* (confession et propitiation). Ce ne sont pas des noms de textes précis, mais plutôt les noms populaires et génériques d'une certaine catégorie de textes religieux qui existent dans toutes les écoles du bouddhisme tibétain et qui portent des titres particuliers à chacune.

Par ailleurs, il est souvent fait mention du *Vajracchedikā* (*Rdo rje gcod pa*), texte qui contient tous les termes philosophiques du *Mādhyamika* et qui est le plus connu du cycle de la *Prajñāpāramitā* (tib. *Sher phyin*) constituant la section du même nom dans le *Kanjur*. Les récits de '*das log* citent également le *Brgyad stong pa*, « Les huit mille vers », un condensé en huit mille vers de la *Prajñāpāramitā* qui se trouve dans la section *Prajñāpāramitā* du *Kanjur*. Quant au texte *Sangs rgyas mtshan 'bum*, « Les cent mille noms du Bouddha », il s'agit, comme son nom l'indique, d'une litanie. Il semble que ce texte ne figure pas en tant que tel dans le *Kanjur*. On ignore sa date de composition et son auteur, réel ou présumé²⁴¹.

Le dernier ouvrage mentionné est appelé *Narag* (ou *Narak*) *dong sprugs*, « Texte pour fermer la bouche de l'enfer Naraka ». Comme l'écrit Detlef Ingo Lauf²⁴² : « Dans la tradition de l'école *Rnying ma pa* on trouve un second groupe de textes du Livre des Morts, qui, bien qu'ils soient apparentés au premier, montrent des différences iconographiques. Ce second groupe est composé des textes du cycle des divinités Naraka (*Zhi khro na rag dong sprugs*) qui sont bien expliquées dans le livre et les rituels (*Narag dong sprugs*) et qui sont aussi inclus dans la célèbre collection du *Klong chen snying thig* collationnée à partir du travail du maître tibétain Klong chen rab 'byams pa. » Le *Klong chen snying thig* fut compilé par le grand théologien *rnying ma pa* 'Jigs med gling pa (1729/1730-1798) et contient en effet l'un des plus célèbres textes de *Narak dong sprugs*²⁴³. Toutefois la tradition *rnying ma pa* de *Narak dong sprugs* n'a pas commencé avec Klong chen rab 'byams pa (1308-1363). L'un des premiers textes de ce genre est celui du célèbre *gter ston* Nyang ral nyi ma 'od zer (1124/36-1204), ce qui permet de faire remonter cette tradition à une date très haute. Les auteurs des récits de '*das log* la connaissaient parfaitement puisque le *Narak dong sprugs* est l'une des catégories de textes les plus fréquemment citées. Sa présence dans la plupart des biographies de '*das log* constitue une preuve supplémentaire de l'influence que l'école *rnying ma pa* a exercée sur elles.

Les divers courants de pensée religieuse tels que les « saints fous », le culte d'Avalokiteshvara propagé par les *gter ston*, et les textes centrés autour des rituels de la mort et de la renaissance, ont donc joué un rôle prépondérant dans la floraison des '*das log* et de leurs biographies à partir du XVI^e siècle. Elle confirme aussi ce que

l'étude historique avait suggéré, c'est-à-dire la floraison de ces récits en milieu *rnying ma pa et bka' brgyud pa*.

Il est certain que ce chapitre consacré aux influences sur les récits de *'das log* n'a pas épuisé le sujet. On a seulement tenté de rechercher les principales influences qui ont pu s'exercer sur le développement des récits de *'das log*. Elles ont ainsi contribué, au sein de la tradition tibétaine, à la création d'un genre littéraire qui a servi à populariser un certain nombre d'idées savantes.

7 – Le récit de *'das log* : un enseignement religieux populaire.

Les récits de *'das log* enseignent le bouddhisme d'une manière qui est populaire au double sens de ce mot : « pour le peuple » et « bien connu ». Deux notions essentielles du bouddhisme tibétain au niveau populaire : la rétribution des actes, et le passage dans un monde intermédiaire entre deux renaissances, y sont développées de façon qu'elles soient accessibles à tous. Pour parvenir à ce but, différents moyens – psychologiques et stylistiques – ont été employés, et c'est leur combinaison qui a contribué à faire des récits de *'das log* un enseignement populaire.

On sait que depuis l'époque de Dunhuang existait une tradition tout à fait consciente d'adaptation de notions abstraites en un récit aisément compréhensible par les gens du peuple. Y. Imaeda le souligne à propos d'un texte de Dunhuang qu'il a étudié : « les Bouddhistes... ne pouvaient pas lui (la tradition tibétaine) imposer de façon abstraite des notions nouvelles ; il était nécessaire d'employer une « méthode pédagogique »²⁴⁴. Les récits de *'das log* se situent donc dans la continuité de cette « vulgarisation » de l'enseignement bouddhique.

La première notion religieuse qui doit « passer » au niveau du peuple est celle de rétribution des actes, de *karma*, qui est primordiale dans le bouddhisme. En effet, comment faire comprendre à un homme du peuple, peu éduqué, la notion abstraite de *karma*, sinon par des exemples concrets dans lesquels une action engendrera une rétribution du même type, et par des images fortes propres à frapper la mémoire de l'auditeur. C'est pourquoi les péchés de la vie quotidienne sont catalogués avec minutie. De même, la relation physique qui lie péché et châtement, bonne action et récompense est constamment illustrée. Quant aux rituels qu'il faut accomplir pour gagner des mérites ils sont régulièrement rappelés.

Les péchés sont, en général, ceux que chacun a la possibilité de commettre quotidiennement. Certains ont une portée universelle et sont des interdits communs à de nombreuses sociétés : peser avec des poids truqués, commettre des crimes crapuleux ou l'adultère, transgresser des vœux religieux, voler ou maltraiter son prochain. En revanche, d'autres ne peuvent se concevoir que dans le milieu bouddhique de la culture tibétaine et sont intimement liés à la vie des gens. La biographie de Sangs rgyas chos 'dzom en donne de nombreux exemples lors de sa visite des enfers. Dans l'optique bouddhique, toute souffrance imposée à un animal

est un péché. Or, monter à cheval, c'est le faire souffrir sous la charge²⁴⁵. Traire une vache est un péché car c'est prendre le lait qui devait revenir à son petit. Labourer les champs est un péché puisque c'est faire souffrir des animaux sous le joug et tuer les petites bêtes qui vivent dans le sol. Lier les animaux, leur faire porter des fardeaux, pêcher des poissons et même tuer ses propres puces et poux, c'est encore pêcher. Ce dernier exemple touche particulièrement les Tibétains souvent infestés de vermine qu'ils exterminent régulièrement entre leurs doigts.

Une catégorie de péchés qui a une importance particulière pour les Bhoutanais concerne les fautes en rapport avec la fabrication du « gyatsho » (*rgya tshos*), une matière résineuse employée au Bhoutan de l'Est pour obtenir une substance rouge qui sert à teindre les tissus et à colorer la cire des sceaux. Elle est recueillie sur certains arbres et les Bhoutanais pensent qu'il s'agit du sang coagulé de la cochenille. Ils exportaient le « gyatsho » au Tibet où il était employé par les peintres pour obtenir des ombres rouges²⁴⁶. Ceux-ci avaient donc aussi leur part de péché. Des péchés tels qu'allumer des incendies dans la montagne, vendre de la bière aux moines, ne pas donner d'abri aux voyageurs, prendre les nourritures destinées aux morts et aux dieux sont également communs et graves dans le contexte tibétain et bhoutanais. Les incendies volontaires de forêts par les gardiens de troupeaux sont courants au Bhoutan et, probablement, au Tibet de l'Est boisé, car les pentes des montagnes ravagées par le feu font ensuite de merveilleux pâturages. Le péché porte sur les nombreux animaux décimés au cours de l'opération. Il est interdit pour les moines de boire des boissons alcoolisées mais il est difficile pour un cabaretier de refuser de servir de la bière à un client si celui-ci le demande et cela, même s'il est un moine. Le péché est alors partagé entre le moine et le cabaretier. Ne pas donner d'abri à des voyageurs est un acte criminel : au Tibet comme au Bhoutan, les auberges sont rares et le voyageur s'arrête dans l'après-midi à la première habitation qu'il rencontre. Il y sera hébergé en échange des dernières nouvelles sur les régions qu'il a traversées. Ne pas héberger un voyageur est non seulement une action fort discourtoise, mais aussi un péché puisque le voyageur est alors la proie d'une nature hostile – froid, animaux sauvages – et qu'il peut trouver la mort. La responsabilité en incombera à celui qui a refusé le gîte.

Dans la biographie de Karma dbang 'dzin, un passage particulièrement intéressant décrit bien le mode de vie des Tibétains et Bhoutanais, mais il évoque aussi les péchés qui en découlent et que tous ont probablement commis une fois dans leur vie. Une vieille femme dit à Karma dbang 'dzin : « Les moines de la région de Dge bcu qui venaient de partout me confiaient leurs affaires. Ceux qui faisaient le commerce avec le pays des Mon (probablement le Bhoutan), me donnaient beaucoup de choses telles que du papier, du riz, du coton, du poivre, du gingembre²⁴⁷. En échange, je leur offrais de la bière et de la viande, mais je ne leur payais pas le juste prix pour les marchandises qu'ils avaient portées à travers les cols et de nombreuses régions... Quand les moines partaient ailleurs, ils me confiaient leurs effets. Ils ne revenaient plus et ces quelques objets, qui appartenaient à des morts, je les gardais

pour moi... Quant aux autres péchés, j'ai tué à peu près deux yaks par an. » (Thimphu, p. 63-64).

Le discours de cette vieille femme a une résonance concrète pour les auditeurs. Il est en effet courant pour les moines qui circulent de monastère en monastère de laisser leurs affaires à la garde d'une personne qui devrait être de confiance. Ils profitent de ces déplacements pour faire du troc, un échange régulier de denrées n'existant presque pas en dehors des gros marchés. Les effets personnels des moines morts auraient dû être offerts aux pauvres ou aux temples, mais la tentation était trop grande et la vieille femme, comme beaucoup d'auditeurs dans le même cas, a gardé pour elle ces objets. Enfin, le chiffre de deux yaks n'est pas arbitraire et, ici encore, les paroles de la femme ont une portée particulière : en effet, les observations au Bhoutan montrent que le potentiel alimentaire maximum est de deux yaks par an pour les gens aisés. Les auditeurs doivent alors se dire : « Moi aussi, j'ai fait tuer à peu près deux yaks tous les ans, je suis dans le même cas que cette femme et je vais donc souffrir comme elle. »

Quant aux personnes qui sont dans les paradis, ils doivent cette renaissance aux actions pieuses qu'ils ont faites : avoir récité la formule *mani*, avoir aidé les *mani pa*, avoir offert des lampes à beurre, avoir lu ou fait lire des livres saints etc. Toutes ces actions sont faciles à accomplir pour les gens du peuple qui comprennent ainsi le profit dont ils bénéficieront plus tard s'ils agissent dans cette vie de façon vertueuse.

Outre ces actions qui sont liées à la vie quotidienne et qui ont par conséquent un très grand impact dans l'esprit du peuple, le fait que la rétribution du péché ou de la bonne action ait un lien physique avec ceux-ci, frappe son imagination. Ainsi le pécheur sera-t-il piétiné par un cheval pour être monté à cheval, aura-t-il la langue arrachée pour avoir dit des mensonges, sera-t-il écrasé sous un *stūpa* pour avoir retiré les formules sacrées de l'intérieur des *stūpa*, et sera-t-il écrasé entre deux rochers pour avoir écrasé ses puces et poux entre ses doigts... De même, les hommes qui ont fait construire des temples et des *stūpa* renaissent dans le paradis d'Avalokiteshvara où ils offrent des livres religieux et des *stūpa*, ceux qui récitent la formule *mani* dans le paradis d'Avalokiteshvara récoltent le bénéfice d'avoir récité *mani* sur terre, etc.

Toutefois, quel que soit le péché commis, il est toujours possible d'être sauvé des mauvaises renaissances grâce à deux moyens qui, selon les biographies de *'das log*, contrebalancent le poids des péchés.

Le premier est de demander aux membres vivants de la famille d'accomplir, au crédit du mort, un certain nombre de pratiques religieuses considérées comme des mérites. Ces actions consistent à ériger des drapeaux à prières, à fabriquer des statues, à construire des *stūpa*, à offrir des lampes à beurre, à inviter des *mani pa* pour réciter la formule *mani*. Il faut y ajouter le don de l'eau pour étancher la soif des *preta*, le don de gâteaux sacrificiels pour apaiser leur faim, et la copie ou la lecture de textes sacrés. Au Bhoutan, les textes peuvent être simplement lus par un moine ou un « gomchen ». Ils peuvent aussi être l'occasion d'un rituel complet auquel plusieurs

moines ou « gomchens » participent. Tout dépend de la richesse de la famille qui fera ensuite le rituel de « transfert des vertus » pour que les mérites obtenus par ces actions soient envoyés au mort qui sera ainsi délivré des mauvaises renaissances.

Le second moyen préconisé par les textes de *'das log* est d'avoir des liens spéciaux avec un saint *bla ma* ou *mani pa* qui, aux moments auspicioseux des 10^e, 15^e et 30^e jours du mois, descend dans les enfers pour délivrer les morts qui ont des liens avec lui. Cela signifie que si, dans sa vie humaine, le mort a offert à manger ou a demandé des enseignements et des récitations à ces religieux, ceux-ci l'emmèneront avec eux lorsqu'ils iront aux enfers délivrer les damnés.

Les rituels du don de l'eau et des gâteaux sacrificiels pour apaiser la soif et la faim des *preta*, ainsi que la délivrance par un être saint, trouvent probablement leur origine dans le *Sūtra d'Avalambana* dont la traduction chinoise remonte à la fin du III^e siècle ap. J.-C., et qui connut une grande popularité dans la majeure partie de l'Asie²⁴⁸. Maudgalyāyana, dont la figure a déjà été évoquée, voulait aller aux enfers pour sauver sa mère du monde des *preta*. Le Bouddha lui dit que seules les forces réunies de tout le clergé pouvaient sauver un être. Il fallait donc qu'il place de la nourriture et de l'eau dans des vases et les offre aux moines afin qu'ils fassent le rituel destiné à apaiser la soif et la faim des *preta*. Ce rituel devenu très populaire dans l'aire tibétaine vise non seulement à soulager les souffrances des *preta*, mais aussi à obtenir des mérites pour le mort.

Les pratiques et les rituels que la famille des morts fait pour eux sont, à quelques exceptions près, accomplis aussi en d'autres occasions. Ils sont par conséquent très familiers pour la plupart des gens et faciles à exécuter dans le cadre de la vie quotidienne, moyennant une certaine dépense en argent, matériaux et temps.

Le second enseignement bouddhique, avec lequel les récits de *'das log* familiarisent le peuple, est le passage dans le *bar do*, l'état intermédiaire entre la mort et la renaissance. L'adaptation se fait de la même façon que pour la notion de *karma* : aucune idée abstraite n'est exposée, mais la notion est reçue à travers le filtre des événements journaliers.

Lors du parallèle entre le *Bardo thos grol* et les récits de *'das log*, on a pu relever le décalage entre le style littéraire, les explications théoriques du *Bardo thos grol*, et le style simple, les faits quotidiens des récits de *'das log*. Ce décalage s'explique aisément dans le cadre d'une vulgarisation de l'enseignement bouddhique, si l'on considère le niveau d'éducation religieuse de la majorité des Tibétains et des Bhoutanais : ils apprennent simplement quels sont les rituels à exécuter dans telle ou telle occasion, ainsi que des rudiments de morale religieuse. Un texte comme le *Bardo thos grol* ne peut donc servir d'enseignement religieux, car le peuple n'en comprend pas la langue et la plupart des moines ne vont pas au-delà de la simple récitation mécanique²⁴⁹. D'autre part, même si elle comprend la langue de ce texte, la famille du mort est généralement trop occupée par les tâches domestiques liées au décès, pour écouter ce que dit le moine. Grâce aux récits de *'das log*, le besoin d'enseigner au peuple certaines croyances eschatologiques se trouve ainsi comblé.

Plusieurs moyens sont employés pour transmettre au peuple le message bouddhique de ces récits. L'un d'eux consiste, on vient de le voir, à vulgariser dans la trame d'une histoire les éléments de ce message en les adaptant à la vie quotidienne. Cet emploi de la psychologie populaire se retrouve dans l'appel aux sentiments qui est fait dans les récits de *'das log*. Dans tous les cas, l'identité des morts est bien précisée. Chaque défunt rencontré donne son nom et son lieu de naissance ; cependant, comme cela n'est pas suffisant car, dans la même région il peut y avoir beaucoup de personnes portant ce nom, il indique aussi le nom d'un membre de sa famille afin qu'il n'y ait aucune erreur possible sur la personne. Ces précisions relèvent non seulement du souci de bien recevoir les actions méritoires accomplies par ses proches, mais aussi d'un désir de toucher les vivants avec plus de force. On a vu en effet que les récits de *'das log* étaient, pour la plupart, célèbres régionalement²⁵⁰. Les noms cités devaient éveiller un écho particulier dans la sensibilité populaire qui évoluait ainsi dans un cadre familial. Il est probable que Tshe ring 'dzom pa de la région de Bkra shis sgang et Ama Ser cung de Bkur stod, qui apparaissent dans la biographie de Sangs rgyas chos 'dzom, étaient connues par une partie de l'auditoire au moment où le récit fut écrit et que leurs témoignages prenaient ainsi une résonance particulière. De nos jours encore, même si leur souvenir s'est perdu, le simple fait que ces personnes étaient du pays rend l'auditoire bhoutanais plus attentif, plus ému et plus concerné par le message religieux qu'elles délivrent.

Dans le but de transmettre des notions bouddhiques à des gens peu éduqués, les auteurs des récits de *'das log* ont employé une langue simple, un style qui se prête parfaitement à la récitation. Tout d'abord le message est inséré dans le cadre d'un récit, d'une histoire qui se déroule de façon linéaire et met en scène des gens ordinaires auxquels les auditeurs peuvent facilement s'identifier. Au fil du récit, leur attention est continuellement gardée en éveil par des anecdotes qui ont un rapport avec leurs préoccupations quotidiennes et qui sont racontées avec des images fortes destinées à frapper leur imagination. Le récit devient un véritable feuilleton qui impressionne l'auditoire, le tient en haleine et auquel, grâce aux ressorts psychologiques évoqués plus haut, il participe pleinement. Ainsi les récits de *'das log* constituent-ils un véritable outil de pédagogie religieuse puisqu'ils permettent à des concepts de s'ancrer inconsciemment mais durablement.

8 – La rétribution des actes : *'das log* et autres modes de diffusion.

– Les *'das log* et le théâtre.

Si les récits de *'das log* en tant qu'enseignement religieux populaire sont surtout véhiculés, entre autres, par les *mani pa*²⁵¹, il peuvent également l'être par le théâtre. En effet, dans le répertoire théâtral tibétain se trouve l'histoire de Snang sa 'od 'bum. J. Bacot en a donné une traduction dans *Trois mystères tibétains*²⁵², mais l'activité de Snang sa en tant que *'das log* n'apparaît nulle part dans ce texte. Or j'ai assisté en

décembre 1983 à Thimphu, au Bhoutan, à une représentation théâtrale de Snang sa qui suivait fidèlement la biographie de Snang sa imprimée au Bhoutan²⁵³, et dans laquelle une partie est consacrée à son expérience de *'das log*. Une scène la montrait couchée et recouverte d'un linceul. La scène suivante la faisait comparaître devant le Juge des Morts qui se tenait assis sur son trône avec le miroir des actes à la main et entouré de ses acolytes à têtes d'animaux. La troisième scène montrait son retour sur terre : elle se dressait sur sa couche, son linceul tombait et la personne qui la veillait tremblait de peur car elle croyait voir un *ro langs*. Snang sa lui expliquait alors qu'elle était non pas une *ro langs*, mais une *'das log*. Une version similaire a été publiée par M. H. Duncan²⁵⁴ qui s'est basé sur une représentation de cette pièce de théâtre à Batang, au Tibet de l'Est.

De même, L.A. Waddell²⁵⁵ donne une traduction de la pièce de théâtre où l'on remarque que l'acte III raconte le voyage de Snang sa dans les enfers et son retour à la vie. Là encore, le passage est très semblable à la version citée par M. H. Duncan et à celle représentée au Bhoutan. Il semble donc qu'il existe quelques différences dans les versions de la pièce de théâtre de Snang sa en ce qui concerne son activité de *'das log*.

L'adaptation au théâtre du récit est facilitée par ses caractéristiques stylistiques qui ont déjà été définies et qui servent la mise en scène : découpage en séquences qui constituent autant de tableaux, narratif court qui permet de camper le décor et de situer l'action, longs passages dialogués, chantés ou récités.

Snang sa 'od 'bum est le seul récit de *'das log* dont on est certain qu'il était joué mais il est possible que d'autres récits aient été représentés régionalement sans que l'on en ait gardé le témoignage écrit.

– La danse masquée du Jugement des Morts.

Parmi les nombreuses danses religieuses masquées ou non, les *'chams* qui sont exécutés sur toute l'aire culturelle tibétaine, certaines sont uniquement dansées tandis que d'autres, s'apparentant ainsi aux pièces de théâtre, sont à la fois dansées et jouées. C'est dans cette catégorie qu'il faut placer la danse du Jugement des Morts, appelée au Bhoutan *Raksa mang 'chams* « La danse des nombreux *raksa* », ou *Raksa mar 'chams* « la danse des *raksa* d'en bas »²⁵⁶. On ignore si cette danse était exécutée dans les autres régions du monde tibétain et R. de Nebesky-Wojkowitz ne la mentionne pas²⁵⁷. Cependant on dispose de trop peu d'informations concernant les *'chams* au Tibet d'avant 1959, pour savoir si cette danse était très répandue ou non.

Au Bhoutan, cette danse est extrêmement populaire et la tradition en attribue l'origine à Karma gling pa, le célèbre *gter ston* dont il a déjà été question. On se souvient en particulier que ce *gter ston* avait dû exercer une influence déterminante sur les récits de *'das log* grâce à son texte du *Bardo thos grol*. Or, de même que l'on trouve dans le *Bardo thos grol* et les récits de *'das log* une partie qui traite du jugement des morts, c'est-à-dire de la rétribution des actes après la mort, la danse qui aurait été inspirée par les écrits de Karma gling pa est consacrée à ce thème.

Bien que dans la collection des œuvres de Karma gling pa, il ne soit fait nulle mention de cette danse, les références littéraires et religieuses sont assez explicites pour que les textes de Karma gling pa puissent être considérés, au moins, comme la source qui a conduit à la création de cette danse. Le manuel des danses du Bhoutan affirme d'ailleurs²⁵⁸ : « En ce qui concerne l'origine de cette danse, non seulement elle est exposée en général dans de nombreux *sūtra* et *tantra* et commentaires, mais elle est exposée plus particulièrement dans les textes révélés de Karma gling pa qui en expliquent clairement la mise en pratique ». La traduction du manuel de danse, le '*chams yig*, conclut bien la démonstration : « Quand tous les êtres meurent, ils errent dans l'état intermédiaire du *bar do* en attendant d'être guidés par l'amour des Bouddha dans les champs purs où la souffrance n'existe pas. Cependant, quand les Bouddha sous leurs aspects terrifiants et paisibles viennent les accueillir, les hommes qui, durant leur vie, n'avaient pas d'admiration fervente pour la doctrine bouddhique, ne les reconnaissent pas en tant que Bouddha et sont effrayés. Comme les hommes ne sont pas capables de les reconnaître, ils pensent que ces Bouddha sont des ennemis et, par conséquent, ils ne peuvent être conduits dans les paradis.

Gshin rje Chos rgyal, le Seigneur des Morts, estime la valeur des actions blanches et noires pendant le jugement. Sont aussi présents le dieu blanc et le démon noir qui existent avec chacun depuis la naissance et tous les acolytes de Gshin rje qui apparaissent sous de nombreuses formes. Ce sont le ministre de la justice à tête de boeuf, le greffier à tête de sanglier qui comptabilise les péchés et les mérites, l'acolyte à tête de *garuḍa* tenant une petite épée qui coupe les racines des trois poisons (l'ignorance, l'envie, la colère), et un gros marteau qui détruit les montagnes rocheuses des péchés, l'acolyte à tête de lion tenant un lasso qui représente l'amour et une chaîne de fer qui représente la compassion, l'effrayant acolyte à tête d'ours tenant le noeud magique qui lie ensemble le moyen et la connaissance²⁵⁹ et une scie qui coupe l'égoïsme, l'acolyte à tête de serpent dont le miroir reflète toutes les actions et l'acolyte à tête de singe qui pèse les actions sur une balance. Tous ces acolytes sont appelés *rakṣa* et ils séparent avec équanimité les actions noires des blanches pour tous les êtres, comme ils le font pour le pécheur Dmyal ba 'bum et le vertueux Khyim bdag dpal bskyed. Les damnés ne peuvent éviter l'effrayante cour de justice. Mais, après avoir enduré certaines souffrances, ils sont lavés de leurs péchés et sont purifiés. Petit à petit ils sont guidés vers les champs purs et les paradis. Malheureusement, certains êtres ne comprennent pas que tout est le produit de leur esprit, qu'il soit pur ou impur. Cette danse montre à tous que si l'on se consacre aux actions vertueuses, on sera immédiatement envoyé dans les champs purs, les paradis.

En ce qui concerne les différentes formes des acolytes du Seigneur des Morts qui sont représentées dans cette danse, ce sont des dieux qui ont pris refuge dans le bouddhisme comme le savent les êtres qui sont nés dans le monde des humains où la doctrine de Bouddha a été diffusée. Si tous les êtres révèrent et adorent les statues des incarnations du Bouddha, ils gagnent les mérites qui naissent grâce à la foi en Bouddha. Ensuite, quand ils traversent le *bar do* après la vie et qu'ils rencontrent les acolytes du Seigneur des Morts et l'assemblée des divinités paisibles et terribles, ils

les reconnaissent comme des incarnations du Bouddha ; ils sont alors délivrés du *bar do* et vont dans les champs purs et les paradis. »

La danse se déroule en deux parties :

La première partie consiste en une longue danse de tous les acolytes qui reconnaissent l'acolyte à tête de boeuf comme leur chef en venant danser un par un devant lui qui se tient au centre d'une ronde.

La seconde partie est consacrée au jugement proprement dit. Le Seigneur des Morts fait son entrée et va s'asseoir sur un trône d'où il présidera le jugement. Ses acolytes s'assoient devant lui. Le pécheur, tout de noir vêtu et portant un masque noir, est amené par le démon noir qui le tient solidement. Il réussit pourtant à s'échapper mais est rattrapé par le démon noir, lequel brandit aussi une tête de boeuf coupée et sanguinolente qui se trouvait dans la hotte du pécheur, preuve indubitable de ses péchés. Le démon noir dresse son réquisitoire, puis le dieu blanc plaide pour le pécheur. L'acolyte à tête de singe pèse ensuite les cailloux noirs et les cailloux blancs symbolisant les mauvaises et les bonnes actions du pécheur, puis le Seigneur des Morts regarde dans le miroir des actes. Finalement, au milieu des ricanements de tous les acolytes, le démon noir conduit le pécheur aux enfers dont le chemin est symbolisé par une longue bande de tissu noir. Arrive ensuite l'homme vertueux, tout de blanc vêtu, tenant une bannière de prières. Le démon noir dresse à nouveau un réquisitoire, tandis que le dieu blanc vante longuement ses mérites. Ses actions sont ensuite pesées, le Seigneur des Morts regarde dans le miroir et l'homme vertueux est envoyé au paradis dont le chemin est symbolisé par une bande de tissu blanc, tandis que des êtres célestes l'accompagnent en chantant.

Les passages correspondants de la biographie de Sangs rgyas chos 'dzom présentent une frappante analogie avec cette description :

« Mon *yi dam* a dit : « *Oṃ maṇi padme hūṃ hrī*. Hélas, écoute ma fille, les grands pécheurs et les grands ignorants, au lieu de considérer ces visions comme des ennemis, doivent appréhender la vraie nature des choses (derrière ces visions). » (Traduction, p. 35).

« Les cris effrayants que poussent ces gardiens de porte sont des cris qui sont des illusions trompeuses. Il suffit d'avoir foi et vénération dans les gardiens de porte. » (Traduction, p. 36).

« Dans la main droite, le Seigneur des Morts tenait le miroir de l'existence et dans la gauche, une épée, de l'eau et du feu... À sa droite, j'ai vu le petit démon noir au corps noir et aux longs cheveux rouges ; il était vêtu d'une peau de tigre et avait dans la main de petits cailloux noirs... À la gauche du Seigneur des Morts, j'ai vu le dieu blanc ; il portait sur la tête un « chapeau de vie » et était vêtu d'un vêtement blanc et vert ; il tenait dans la main droite des cailloux blancs, dans la main gauche un rosaire blanc, et récitait la formule en six syllabes. Devant le Seigneur des Morts, j'ai vu un acolyte à tête de boeuf, au corps rouge vêtu d'une peau de tigre qui tenait à la main un lacet noir. J'ai vu un acolyte à tête de lion, le corps blanc, les cheveux bleu turquoise et vêtu d'une peau de tigre, lire une seule lettre rouge...(Texte tronqué)... le corps bleu qui tenait à la main une épée. Il y avait un acolyte à tête de chien, le

corps rouge sombre qui tenait à la main une clochette. Il y avait un acolyte à tête d'oiseau, le corps bleu, qui tenait à la main une hache de guerre. Il y avait un acolyte à tête de serpent, le corps vert, qui tenait à la main un vase d'eau lustrale. Il y avait un acolyte à tête de rat au corps rouge sombre qui tenait à la main une chaîne de fer. Il y avait un acolyte à tête de lièvre, au corps jaune, qui tenait à la main un crochet de fer. Il y avait un acolyte à tête de singe, le corps rouge sombre, qui tenait à la main une petite balance. Il y avait un acolyte à tête de mouton, le corps vert, qui tenait une montagne de feu. Il y avait un acolyte à tête de *garuda*, le corps rouge, qui tenait à la main un lacet. » (Traduction, p. 36-37).

« Alors l'acolyte à tête de boeuf a saisi un mort avec une corde et l'a conduit devant le Seigneur des Morts qui lui a dit les paroles suivantes... J'ai vu que le Seigneur des Morts, après avoir parlé ainsi, l'a regardé de ses trois yeux effrayants. Des larmes abondantes se sont mises à couler des yeux de l'homme... Le démon noir qui était à sa droite s'est levé et a dit : « ... voici à peu près le compte en cailloux des mauvaises actions qu'il a commises », et il a rempli trois mesures de cailloux noirs. Le dieu blanc qui était à sa gauche s'est levé : «... voici les cailloux qu'ont accumulés ses vertus », et il a rempli trois mesures de cailloux blancs. L'acolyte à tête de singe a alors dit : « Comme le dieu et le démon ne sont pas d'accord, je vais peser les cailloux blancs et noirs sur la balance. » Les cailloux blancs posés sur la balance étaient légers et les noirs étaient plus lourds. L'acolyte à tête de serpent s'est alors avancé et a regardé dans le miroir de l'existence. Les mauvaises actions noires étaient en plus grand nombre que les bonnes actions blanches... Après que le Seigneur des Morts ait parlé, il a appelé trois fois l'acolyte à tête de boeuf : « Lie ce pécheur avec ta corde et conduis-le aux enfers. » L'acolyte à tête de boeuf s'est levé et a ricané trois fois « ha, ha, ha ». Je l'ai alors vu lier cet homme par la ceinture avec sa corde et le conduire aux enfers. » (Traduction, p. 57-59).

« Un homme est alors arrivé ici, en bas, venant du pays des hommes... il portait sur son dos une statue et il marmonnait une prière. Cet homme a tourné trois fois autour du Seigneur des Morts puis après s'être prosterné trois fois, il s'est tenu debout devant lui... Le démon noir qui était à sa droite s'est levé et a dit : « ... voici à peu près le compte en cailloux des péchés qu'il a accumulés », et il remplit une demi-mesure de cailloux noirs. Le dieu blanc qui était à la gauche de l'homme s'est levé et a fait son rapport au Seigneur des Morts : « ...voici le compte en cailloux des bonnes actions qu'il a accumulées », et il a fait un tas presque aussi gros qu'une montagne avec les cailloux blancs. Le Seigneur des Morts a dit : « Regardons dans le miroir de l'existence ». Il a regardé dans le miroir de l'existence et il a souri. « Bien que ceux qui font ces bonnes actions blanches sur terre au pays des hommes soient peu nombreux, le dieu blanc dit que tu as pratiqué la religion et c'est la vérité. Toi le dieu blanc, emmène cet homme sur la terre des *vidyādhāra* ». (Traduction, p. 60-61).

Bien que la liste et les attributs de certains acolytes diffèrent quelque peu, on remarque une très grande similitude entre les deux textes. La correspondance, déjà signalée plus haut à propos de la description du *bar do*, entre les récits de *'das log* et

le texte du *Bardo thos groi* se retrouve aussi de façon éclatante dans la description de la danse du Jugement des Morts. L'influence prépondérante des écrits du *gter ston* Karma gling pa sur différentes traditions religieuses traitant de l'au-delà semble ainsi démontrée.

Véhiculant la même notion bouddhique que les récits de *'das log*, cette danse est un enseignement populaire qui divertit un grand nombre de personnes puisqu'elle est exécutée lors des grandes fêtes religieuses qui se déroulent à travers tout le Bhoutan.

– La peinture de la Roue de la Vie.

La Roue de la Vie, ou de l'existence (tib. *srid pa'i 'khor lo*), est peut-être la peinture la plus répandue dans l'aire culturelle tibétaine. Elle se trouve, avec des variantes iconographiques mineures, dans pratiquement tous les temples et monastères où elle est généralement située sous le porche d'entrée. Certains *mani pa* la possèdent parmi leurs *thang ka*. Cette peinture extrêmement célèbre en Occident représente les six (ou cinq) destinées ou domaines de réincarnations, ainsi que les trois poisons et les douze causes interdépendantes qui provoquent la renaissance. Les enfers et le monde des *preta* constituent deux de ces domaines et se trouvent généralement situés, intentionnellement ou non, à la hauteur des yeux du fidèle. Les *preta* y sont peints de façon traditionnelle : êtres grisâtres au ventre gonflé par la malnutrition, au cou étroit et à la tête énorme ; de leur bouche sortent des flammèches de feu, symbolisant leur faim et leur soif. Les enfers froids et chauds sont représentés comme un seul domaine de renaissance. Les tortures y sont décrites de façon fort réaliste et détaillée : personnes cuisant dans les chaudrons, découpées par des acolytes, empalées, lacérées par la pluie d'armes, gelées sur le sol glacé etc. Au milieu se tient le Seigneur des Morts assis sur son trône avec le miroir des actes à la main. Devant lui, son acolyte à tête de singe pèse dans une petite balance les tas de cailloux blancs et noirs, tandis que le démon noir et le dieu blanc se tiennent près d'un homme en train d'être jugé.

Ces représentations illustrent exactement les récits de *'das log* et, comme eux, servent à diffuser la notion de rétribution des actes dans le peuple qui, lors des visites aux temples ou du passage des *mani pa*, se les fait expliquer.

– Le Jeu de la Libération.

Ce jeu est connu en tibétain comme « L'exposé de la progression sur la voie de la Libération », *Sa lam rnam bzhag*. Il consiste en un tableau de soixante-douze cases (huit par neuf), qui représentent les possibilités d'une renaissance future et les chemins menant à la libération. Chaque joueur commence par la case « monde des humains » puis, selon le chiffre qui apparaît sur le dé, avance ou recule dans des cases qui correspondent à différentes renaissances. Le but du jeu est d'atteindre une case qui symbolise l'entrée du chemin de la Libération et d'avancer sur ce chemin. Le jeu

s'est modifié au cours des siècles et comporte de nos jours cent quatre cases. Différentes versions existent au Bhoutan et au Népal²⁶⁰.

Dans ce jeu, les mauvaises renaissances sont le Rdo rje dmyal ba (l'Enfer de Vajra), le Mnar med dmyal ba (Avīci), les Tsha dang Rab tu tsha ba (Tapana, Pratāpana), les Ngu 'bod che chung (Raurava et Maharaurava), le Thig nag ou Thig bsdus (Kālasūtra), le Yang sos (Samjīva), les grang dmyal ou enfers froids, et les *yi dvags (preta)*. Il existe aussi une case appelée Las kyi Gshin rje, Yama des actes et qui désigne le Seigneur des Morts. On retrouve donc dans ce jeu les mêmes mauvaises renaissances que dans les récits de *'das log*, avec la même importance donnée aux enfers chauds au détriment des enfers froids qui ne constituent qu'une seule case.

Récemment, une autre version de ce jeu était en vente au marché de Thimphu. Il s'agit d'une réimpression moderne faite à Delhi et le vendeur ignorait d'où provenait l'original. Le nom de cette version est « Le clair miroir de la progression sur la voie de la Libération », *Sa lam bgrod pa'i gsal ba'i me long*. Il s'agit d'une version très simple à comprendre, avec seulement trente-six cases et cinq possibilités de délivrance totale dans les paradis de Mi 'khrugs pa (Akṣobhya), Guru Rinpoche, Kun tu bzang po (Samantabhadra), Shākyamuni et 'Od dpag med (Amitābha). Du fait de cette simplification, les possibilités de renaissances qui nous intéressent ici sont peu nombreuses : *yi dvags (preta)*, Rdo rje dmyal ba (l'Enfer de Vajra), tsha dmyal (enfers chauds), grang dmyal (enfers froids), Mnar med (Avīci) et *srid pa'i bar do (bar do de l'existence)*. Inventé, dit-on, au XIII^e siècle par le savant tibétain Sa skya Paṇḍita (1182-1251) pour amuser sa mère malade, ce jeu qui fait le bonheur des Tibétains et des Bhoutanais est avant tout un jeu éducatif dont le but est d'apprendre les lois de la rétribution des actes au plus grand nombre²⁶¹.

Comme les récits de *'das log* et avec les mêmes images, la danse du Jugement des Morts, la peinture de la roue de la vie et le Jeu de la Libération sont autant de modes récréatifs favorisant la diffusion populaire de la notion de rétribution des actes qui est au cœur de la doctrine bouddhique.

SECONDE PARTIE

LES 'DAS LOG : UNE TRADITION VIVANTE

Au vu des récits de *'das log*, on pouvait se demander si ceux-ci n'existent plus aujourd'hui qu'à travers cette création littéraire, ou s'ils sont encore une tradition vivante.

Au début de son article sur les *'das log*, on a vu que L. Epstein ne citait aucun exemple concret de *'das log* vivant aujourd'hui²⁶². De même, la documentation occidentale ne fournit pas de renseignements précis sur leur existence actuelle.

Les *'das log* étaient-ils vraiment des personnages du passé dont la tradition s'est perdue ? Une courte enquête au Népal et une plus longue au Bhoutan prouvèrent le contraire et me donnèrent l'occasion d'en rencontrer. Étudier les *'das log* en tant que phénomène actuel posait des problèmes méthodologiques bien différents de ceux de l'analyse philologique et historique. Ils seront évoqués en premier. Puis les résultats des différentes enquêtes de terrain seront livrés. Leur analyse essaiera non seulement de montrer la continuité entre *'das log* du passé et *'das log* d'aujourd'hui, mais aussi de saisir l'originalité du phénomène. Cette étude répondra à quelques questions mais surtout proposera des hypothèses qui pourront servir de base de travail à de futures recherches.

I — PROBLÈMES MÉTHODOLOGIQUES, INTRODUCTION À L'ENQUÊTE ETHNOGRAPHIQUE

Plusieurs problèmes méthodologiques se sont posés dès le début de cette enquête :

— En étudiant les *'das log*, on se heurtait forcément au problème de la conception de la mort dans la civilisation tibétaine. Si de nombreuses études ont été faites sur les textes des rituels et sur l'aspect philosophique, l'approche populaire n'a donné lieu à des recherches que récemment²⁶³. Il s'agit surtout pour l'instant de descriptions minutieuses et intéressantes des pratiques funéraires dans diverses régions de l'aire tibétaine mais, à cause de matériaux encore trop fragmentaires et insuffisants, aucune approche théorique globale n'a été tentée. Toutefois, il restera toujours difficile, faute de statistiques et d'archives civiles détaillées, de produire, pour le domaine tibétain, des travaux de l'ampleur de ceux de Ph. Ariès et de M. Vovelle²⁶⁴. Pour l'instant, on en est encore à la compilation de matériaux, et c'est

dans cette perspective que s'intègrent les '*das log* qui représentent l'une des facettes de l'approche de la mort dans le monde tibétain.

— Un autre problème tenait au sujet même. Les '*das log* sont considérés comme appartenant à la religion populaire. En tant que tels, ils sont entourés d'un certain mépris officiel et mal vus par le clergé établi qui les tient pour des imposteurs. Il était donc difficile d'obtenir des renseignements sur des '*das log* vivants : les laïcs ne voulaient pas reconnaître leur existence par peur du ridicule et les moines semblaient les ignorer totalement car ils étaient pour eux à la limite du bouddhisme.

— Le troisième problème concernait les rapports entre l'informateur et le chercheur. Ces rapports, avant tout fondés sur la confiance réciproque, ne s'établissent pas rapidement dans l'aire culturelle tibétaine. L'enquêteur doit en fait passer une sorte d'« examen » que l'informateur lui fait subir pour tester ses connaissances et voir s'il est « digne » de recevoir les informations. S'il s'avère ne pas avoir assez de connaissances de base sur le sujet, l'informateur ne lui donnera que très peu d'informations ou même des informations fausses ! Cette attitude s'explique dans le domaine culturel tibétain par l'abondance et la primauté des textes sur toute autre forme de savoir. On pourrait dire, en boutade, que ce n'est pas l'enquêteur qui choisit son informateur mais l'inverse. Ces conditions de travail gommant l'une des questions que l'ethnographie se pose souvent, celle de rapports de type colonial.

— Le quatrième problème était de rencontrer des '*das log* si leur existence s'avérait réelle. En effet, des renseignements de seconde main ne constituaient qu'un palliatif peu satisfaisant, mais nous savions que les conditions politiques dans l'Himalaya ne permettent guère au chercheur de faire ce qu'il veut. Allait-il falloir se contenter d'informations relayées par un informateur, avec toutes les possibilités d'erreur d'interprétation que cela suppose ?

— Le dernier problème était celui du questionnaire. Des expériences précédentes avaient montré qu'un type de question appelait un type de réponse. Il est bien connu qu'une question posée sans discernement appelle une réponse orientée de la part de l'informateur. Par ailleurs, un questionnaire pré-établi ne convenait guère à cette enquête car on ignorait à peu près tout du sujet en dehors des connaissances acquises par la lecture des textes. Or, il ne fallait pas projeter dans un questionnaire des idées préconçues, nées de la lecture des biographies. Lors des entretiens avec les '*das log*, j'ai préféré les laisser s'exprimer en un récit aussi linéaire que possible et poser quelques questions supplémentaires à la fin.

Cette enquête est essentiellement ethnographique. Toute théorisation des observations, c'est-à-dire toute réflexion ethnologique est prématurée. En effet, les conditions de l'enquête n'ont pas permis de séjourner assez longtemps avec les '*das log*, et il n'existe pas pour l'instant d'observations identiques faites par un autre chercheur, et donc pas de matériaux comparatifs. Néanmoins, cette enquête et les informations qu'elle a permis d'accumuler soulèvent certaines questions qui seront évoquées en conclusion et pourront servir de base à un travail ultérieur. L'enquête commencée en 1980 dans la communauté tibétaine de Paris n'avait rien donné, de même que celle qui fut menée parmi les Tibétains de Delhi. La même réponse, revenait invariablement : « Autrefois, il y avait des '*das log* au Tibet, mais

maintenant ils ont disparu. » L'enquête piétinait lorsque Kunzang Tobgye et Mani Dorje, deux éditeurs bhoutanais, arrivèrent à Delhi. Mani Dorje venait de publier la biographie de la '*das log* Sangs rgyas chos 'dzom. Selon eux, il existait des '*das log* au Bhoutan de l'Est d'où ils étaient originaires. C'était la première confirmation de l'existence réelle et actuelle de '*das log*. Mais cette information faisait également prendre conscience de l'ampleur du problème pour aller les rencontrer : le Bhoutan était un pays peu facile d'accès, et même si les démarches pour y entrer réussissaient, le Bhoutan de l'Est était encore à cette époque totalement interdit aux étrangers.

Un court séjour au Népal me permit de rencontrer à Bodnath deux *mani pa* tibétains qui récitèrent les biographies de Karma dbang 'dzin et Snang sa 'od 'bum mais ne connaissaient aucun '*das log* vivant. La rencontre fortuite avec un jeune peintre de la région d'Hélambu (tib. Yol mo) fournit l'occasion tant espérée : il connaissait une '*das log* près de son village, à deux jours de marche de Kathmandu. En arrivant à Hélambu, nous avons appris que la '*das log* s'était, malheureusement, rendue dans une autre vallée et qu'il était impossible de la rencontrer. Les villageois qui la connaissaient bien ne se montrèrent pas avares d'informations à son sujet, mais l'authenticité de leur propos restait sujette à caution. En 1982, après un an de séjour à Thimphu, je parvins à me rendre au Bhoutan de l'Est et à y rencontrer deux '*das log* tandis que je recueillais des éléments d'informations sur d'autres cas. Deux ans plus tard, comme la rumeur publique signalait un nouveau '*das log* à Bumthang, je fus chargée d'obtenir des renseignements à son sujet. Enfin, en 1987, je suis retournée au Bhoutan de l'Est pour revoir une des revenantes interrogées en 1982, mais j'y ai également rencontré une nouvelle '*das log*.

Ces diverses enquêtes permettent de tracer un portrait-type de '*das log* car une série d'éléments semblables se retrouve dans tous les cas.

II — LES ENQUÊTES SUR LE TERRAIN

1 — La '*das log* d'Hélambu (Népal).

Menée en février 1981, cette enquête a été la moins satisfaisante, puisqu'il n'a pas été possible de rencontrer la '*das log*. Elle était partie dans une vallée éloignée de son village natal pour assister à l'exécution d'une cérémonie religieuse qu'elle avait recommandée à un particulier venu lui demander des nouvelles d'un parent mort. Les renseignements recueillis à son sujet ont donc été fournis par les villageois.

La région d'enquête se trouve à Hélambu (tib. Yol mo)²⁶⁵ à deux jours de marche au Nord de Kathmandu, près du village de Sermathang peuplé essentiellement de Tamang et de Lama, populations mongoloïdes parlant des langues tibéto-

birmanes et pratiquant le bouddhisme. Le village de la *'das log* s'appelle Nurugaon (ou Torupar). Il est situé à 2000 m d'altitude, à une heure de marche en contrebas du gros bourg de Sermathang, à la limite Sud de la région d'Hélambu. Deux heures de marche plus bas apparaissent les premiers villages de castes indo-népalaises.

Cette *'das log* était une femme d'environ trente-cinq ans (en 1981) appelée Dawa (Zla ba), mais qui était plus généralement connue comme *'das log ma ani*, « la nonne qui revient de l'au-delà ». Toutefois le terme d'*ani* ne doit pas être pris au sens strict de nonne : il s'agit plutôt d'un vocable général qui s'applique à toute personne de sexe féminin s'étant tournée vers des activités religieuses, sans avoir pris forcément les vœux de nonne. Elle ne portait d'ailleurs pas le vêtement rouge foncé des nonnes, mais s'habillait comme une laïque. Elle appartenait à une famille de paysans tamang. Ses parents étaient morts et elle avait un frère aîné marié. Elle n'avait jamais reçu d'éducation religieuse formelle et était restée célibataire car, disait-elle, elle mourrait si elle se mariait.

Elle serait « morte » pour la première fois à l'âge de quatorze-quinze ans (les informateurs employaient le terme *shi*, « mourir »). Depuis, elle mourait tous les 15 du mois lunaire (qui est un jour considéré comme très auspiceux) et sa mort durait un ou deux jours. À ce moment-là, elle s'installait toujours en face de son petit autel privé, recouvrait son corps d'un linge et ne bougeait plus. Personne ne la touchait et même les animaux domestiques ne s'approchaient pas d'elle. Une lampe à beurre brûlait continuellement devant elle car la lumière la guidait pour revenir dans notre monde. Elle avait sur la joue une marque en forme de fleur qui grossissait lorsqu'elle mourait. Le jour de sa mort mensuelle, les gens venaient de toute la région pour lui demander de rapporter des nouvelles des parents défunts. Au cours de son voyage dans l'au-delà, elle visitait les enfers, rencontrait les morts et le Seigneur des Morts. À son retour, elle racontait son expérience et délivrait aux familles les messages des morts. La plupart du temps, les morts réclamaient tel ou tel type de cérémonies et d'offrandes qui leur permettraient d'échapper aux souffrances des enfers et de renaître dans une bonne destinée. Les familles des défunts payaient la *'das log* en nature (grains, beurre, etc.) ou en numéraire, mais elle ne demandait pas d'honoraires fixes. Chacun donnait en fonction de ses moyens, et il y avait, généralement, un consensus sur le minimum à donner (dix roupies népalaises en 1981). La *'das log* pouvait ensuite être appelée dans les villages pour assister aux cérémonies qu'elle avait prescrites. En 1981, elle songeait à faire écrire sa biographie par un *bla ma*.

Ces informations, quoique clairessemées, étaient les premières jamais obtenues à propos d'une *'das log* vivant de nos jours. L'information la plus surprenante était que sa mort n'était pas une expérience unique, comme le faisait croire la lecture des biographies des *'das log* du passé. En fait, à partir d'une expérience de mort originelle, cet événement se renouvelait toute sa vie à des jours propices. Les enquêtes au Bhoutan allaient confirmer ce fait.

2 – Les *'das log* du Bhoutan.

– Description du terrain et problèmes rencontrés avant l'enquête.

Situé sur le versant Sud de l'Himalaya, le Bhoutan est un pays de 47000 km² et d'un peu moins d'un million d'habitants, où l'influence de la culture tibétaine a été prédominante pendant des siècles. La géographie du Bhoutan explique son isolement naturel de ses grands voisins (Inde et Chine/Tibet) : au Nord, l'Himalaya, et ses sommets culminant à 7500 m, formidable barrière trouée de quelques cols sur laquelle vient buter la mousson ; au Sud, une « corniche » de 2000 m dominant les plaines du Bengale et de l'Assam.

À l'intérieur même du Bhoutan, les vallées sont orientées Nord-Sud et sont séparées les unes des autres par des chaînes de montagnes atteignant 4000 à 5000 m, ce qui rend les communications très difficiles et accentue les particularismes locaux.

Quatre groupes principaux de populations²⁶⁶ se partagent le pays. Les derniers arrivés sont les Népalais, dont l'habitat est traditionnellement, depuis la fin du XIX^e siècle, la frange Sud du pays. De nationalité bhoutanaise, mais en grande majorité hindous, ils ne nous concernent pas ici. Les Ngalong (*snga slong*), « Premiers levés », c'est-à-dire les premiers à s'être convertis au bouddhisme, habitent dans les cinq vallées de l'Ouest du pays, et parlent le *dzongkha* qui est un dialecte tibétain et actuellement la langue nationale. Le troisième groupe vit dans les vallées centrales de Bumthang (Bum thang), une partie de Khyeng (Khyeng) et de Kurtog (Skur stod). Il semble que leur langue conserve des caractéristiques archaïques du tibétain ancien. Le dernier groupe, de loin le plus nombreux, se compose des « Orientaux », les « Sharchop » (*Shar phyogs pa*), qui parlent dans leur majorité une langue très différente des autres, mais indubitablement de la famille tibéto-birmane.

L'empreinte la plus forte et la plus évidente qu'ait laissée la culture tibétaine sur le Bhoutan est le bouddhisme tantrique. Il semble qu'il ait été introduit dès le VII^e ou le VIII^e siècle dans les vallées du Sud de l'Himalaya qui forment l'actuel Bhoutan. Néanmoins, une réelle implantation bouddhique ne commença qu'à partir du XI^e siècle, lorsque les premiers religieux vinrent du Tibet pour « évangéliser » le Bhoutan. Toutes les écoles du bouddhisme tibétain, exceptés les *Dge lugs pa*, étaient représentées au Bhoutan. Toutefois, l'arrivée en 1616 d'un hiérarque tibétain de l'école *'Brug pa bka' brgyud pa*, le *Zhabs drung* Ngag dbang rnam rgyal, changea la carte religieuse et politique du pays. Non seulement, il unifia politiquement le pays, mais encore il assura la prépondérance de l'école *'Brug pa* qui peu à peu élimina toutes les autres, sauf les *Rnying ma pa* qui jouissent toujours d'une audience considérable dans le centre et l'Est du pays. L'influence du bouddhisme se fait sentir, aussi bien dans l'organisation du clergé, l'éducation monastique et l'art, que dans les moindres détails de la vie quotidienne.

Isolement géographique et compartimentage linguistique s'ajoutent au protectionnisme politique qui est toujours de rigueur bien qu'il se soit adouci au début des années 1980. Depuis la création du Bhoutan en tant qu'état, peu d'étrangers

ont pu y pénétrer tandis que l'indépendance du pays vis-à-vis de l'Inde, du Tibet et de la Chine a toujours été jalousement gardée. Aujourd'hui encore, les conditions d'accès au Bhoutan sont très réglementées pour des raisons diverses et de nombreuses régions sont encore interdites. Un potentiel d'études certain existe donc dans ce pays qui a su préserver son indépendance et une culture originale. Mises à part des recherches botaniques et historiques, aucune étude n'a été entreprise, car les chercheurs n'y sont pas admis en tant que tels²⁶⁷.

À mon arrivée au Bhoutan en 1981, trois problèmes qu'il fallait surmonter pour mener à bien l'enquête se sont immédiatement posés :

— Le statut de résident n'était nullement lié à la recherche des *'das log* mais à des circonstances autres. Concilier position officielle et enquête nécessitait donc une grande prudence.

— Il existait une réelle difficulté à se faire accepter par les Bhoutanais à cause de leur susceptibilité envers tout ce qui touche à leur culture et leur méfiance ancestrale vis à vis de tout étranger²⁶⁸.

— Il était impossible de se déplacer librement. Il fallait un permis spécial pour se rendre au Bhoutan de l'Est où les *'das log* avaient été signalées car après enquête, il était certain qu'il n'y avait pas de *'das log* dans la région occidentale.

Avant de commencer le récit de l'enquête au Bhoutan de l'Est, il est nécessaire de fournir au lecteur davantage de détails sur la vie quotidienne de cette région mal connue de l'Himalaya, afin de situer les *'das log* dans leur milieu.

Le Bhoutan oriental est un pays de montagnes moyennes. Les sommets ne dépassent guère 4000 m, tandis que les vallées fluviales profondément encaissées peuvent s'abaisser jusqu'à 800 m. La population est dense et il existe un intense déboisement des pentes qui entraîne une érosion préjudiciable. Les « Sharchop », Bhoutanais de l'Est, dépendent entièrement de l'approvisionnement en bois pour faire la cuisine et se chauffer. D'importants troupeaux de boeufs paissent et les incendies sont souvent provoqués afin de créer des pâtures et des champs.

Les principales cultures sont le maïs et le millet. Le maïs constitue la base de l'alimentation et le millet sert surtout à la fabrication de l'alcool local. Le riz pousse dans certaines vallées, mais il reste une nourriture de gens aisés. Les légumes les plus communs sont le piment, le soja, les raves, le chou et les pommes de terre. Porc, boeuf et oeufs sont aussi consommés, mais en petites quantités. Les femmes de l'Est sont renommées pour la qualité de leur tissage et pour la production de soie naturelle « bura » (tib : *'bu ras*, « le fil du ver ») apparentée à la soie « endi » de l'Assam²⁶⁹. Cette activité permet aux femmes de tisser tous les vêtements dont leur famille a besoin et de se constituer un surplus qu'elles revendent, apportant ainsi une contribution en numéraire à l'économie largement autarcique de la famille. Le troc est encore très pratiqué, surtout avec la région frontalière de Tawang, dans l'Arunachal Pradesh indien.

Contrairement à l'Ouest et au centre du pays, les grands domaines sont rares, chaque famille possédant en propre sa parcelle, quelques têtes de bétail, un ou deux porcs. À cause d'une population nombreuse, et des faibles rendements agricoles et

laitiers, la région de l'Est est nettement plus pauvre que les autres régions et beaucoup émigrent à Thimphu ou dans les bourgs frontaliers en quête d'un emploi de petit commerçant ou de fonctionnaire. Ce faisant, ils laissent la terre à leurs frères et soeurs et ne réclament que rarement leur part à la mort des parents. En revanche, les parents n'hésitent pas à faire appel à eux en cas de dépenses importantes. Les liens familiaux sont très forts et resserrés par le fait que le mariage préférentiel est encore avec le/la cousin(e) croisé(e) bilatéral(e).

La religiosité des gens de l'Est est célèbre. Ils appartiennent à l'école *Rnying ma pa*. Comme les autres Bhoutanais, les « Sharchop » font exécuter de nombreux rituels chez eux en toute occasion : naissance, mariage, mort, mais aussi départ en voyage, rituel annuel de prospérité, lecture de textes pour s'assurer des mérites, rituel contre les démons en cas de maladie etc. Pour tous ces rituels, tandis que les Bhoutanais de l'Ouest appellent les moines *'brug pa* du *rdzong*, les « Sharchop » font venir des « gomchens » (*sgom chen*). Toutefois, la maladie a ses spécialistes qui opèrent, comme à l'Ouest, concurremment avec les représentants du bouddhisme officiel. Les plus courants sont les « pawos » (*dpa' bo*) et « pamos » (*dpa' mo*) qui correspondent aux « neljoms » (*rnal byor ma* ou *bsnyan jo mo*)²⁷⁰ du Bhoutan de l'Ouest. Ils sont appelés pour diagnostiquer le mal, c'est-à-dire identifier l'esprit mauvais et guérir le malade. Bien que ces spécialistes soient les plus actifs, une autre catégorie, les *gter bdag*, est employée sensiblement de la même façon, mais uniquement par les gens de la région de Kurtoe (Skur stod) au Nord-Est du pays. Très proches des *chos rje* tibétains, les *gter bdag* incarnent des divinités autochtones qui délivrent les diagnostics à travers eux au cours de séances de transe²⁷¹.

Il est hors de question d'étudier ici en détail ces différents spécialistes, mais il fallait les mentionner pour situer la place des *'das log* parmi les autres intercesseurs auxquels les Bhoutanais font appel.

Si, pour les gens ordinaires, le but du bouddhisme qui est de sortir de la roue des réincarnations n'est qu'un idéal irréalisable, la notion de rétribution des actes – *karma* – est en revanche omniprésente. La vieillesse est la période où l'on se consacre à des activités religieuses afin d'obtenir des mérites et de racheter les mauvaises actions accumulées pendant la première partie de sa vie. Le jugement des actes viendra au moment de la mort qui n'est pas considérée comme une fin. Elle n'est qu'une étape, un passage vers une autre renaissance, mais elle comporte l'épreuve décisive où les actions sont jugées et qui est déterminante dans l'attribution d'une nouvelle vie. Il n'y a pas de préparation à la mort elle-même, mais plutôt la recherche d'une bonne renaissance. La mort est vécue comme un événement inéluctable de la vie quotidienne et il existe une grande accoutumance à la mort dès la petite enfance. Rares sont ceux qui n'ont pas vu mourir un petit frère ou un cousin en bas âge. Ce côtoiement journalier, cette proximité physique empêche toute dramatisation, surtout lorsqu'il s'agit de gens âgés dont on considère qu'ils ont épuisé leur « lot » de vie. Après la mort, le cadavre est recouvert d'un linceul. Un moine – ou un « gomchen » – est immédiatement appelé pour aider le principe conscient – *rnam shes* – à sortir par une ouverture de la boîte crânienne au cours d'un rituel de *'pho ba* (transfert), tandis que les autres religieux commencent la cérémonie

qui dure, selon les moyens de la famille, trois, sept, quatorze, vingt-et-un ou quarante-neuf jours. Le texte le plus employé par les *Rnying ma pa* du Bhoutan est le *Kar gling shi khro*²⁷². Les '*das log*' s'insèrent parfaitement dans ce contexte, puisque leurs descriptions de l'au-delà rejoignent, on l'a vu, celles de ce livre. Bien plus, d'une part ils apaisent les angoisses des vivants au sujet des morts en leur indiquant les actions qui permettront aux défunts souffrant dans les enfers de renaître dans une vie meilleure ; de l'autre, ils s'adressent aux vivants en leur expliquant les conséquences de leurs actes pour la vie future.

– La '*das log*' de Wamrong.

L'existence de cette '*das log*' m' avait été signalée dès 1980 à Delhi. A Thimphu, un fonctionnaire du Département de l'Agriculture, Kunzang Wangchuk, me fournit des renseignements exacts sur son lieu d'habitation et me recommanda auprès de son neveu, Seunam Gyeltshen, qui travaillait comme secrétaire du préfet de district de Thimphu. Malgré quelque réticences dues à sa surprise de voir une étrangère s'intéresser à une '*das log*', il me donna une lettre de recommandation pour elle, lui demandant de bien vouloir répondre aux questions qui lui seraient posées. Il fallut aussi trouver un informateur sérieux qui parlât la langue de l'Est, le « sharchopkha » (*shar phyogs kha*). La personne qui semblait la plus digne de confiance était l'éditeur Mani Dorje qui m'avait aidée à trouver cette '*das log*', avait publié la biographie de Sangs rgyas chos 'dzom et comprenait le but de cette enquête.

Wamrong est le nom d'un village étiré le long de la route carrossable qui va de la ville bhoutanaise de Samdrupjongkhar, sur la frontière indienne (Assam), à Tashigang, la capitale du district le plus oriental et le plus peuplé du Bhoutan. Situé à 85 kilomètres de Tashigang, le village de Wamrong est le centre d'une région de montagnes moyennes (2000 m) aux vallées encaissées entre des pentes arides. La région est pauvre, les principales cultures sont le piment, le maïs et, récemment, les pommes de terre. Elle connaît un taux élevé de lèpre et de tuberculose, et la principale léproserie du Bhoutan de l'Est, l'hôpital de Riserboo, est installé à Wamrong, à environ un kilomètre de la maison de la '*das log*'.

La '*das log*' vivait juste en contrebas de la route, dans une petite maison sur pilotis faite de bambous tressés, habitation typique des gens du commun au Bhoutan de l'Est. La maison se composait de deux pièces en enfilade. La porte d'entrée donnait directement dans la première pièce où se trouvaient, à droite, le foyer, le pot à eau, les étagères pour les ustensiles de cuisine ainsi qu'un système de petites poutres au-dessus du foyer pour faire sécher le bois et le linge ; à gauche, les tapis pour les invités, le métier à tisser à sangle dorsale, et en face de la porte d'entrée le tapis où s'asseyait la '*das log*', ainsi qu'une petite table où étaient posés une aiguière à eau lustrale (*bum pa*) avec un « goupillon » en plumes de paon selon l'usage, et des bâtonnets d'encens piqués dans une boîte de lait condensé remplie de cendres. La pièce suivante, plus petite, contenait un lit rudimentaire, des étagères et deux chaises. Le lit et les chaises étaient des meubles surprenants dans un intérieur aussi simple

mais s'expliquaient probablement par la différence de condition de la '*das log*' et par le fait qu'un membre de sa famille était un haut fonctionnaire de district. La '*das log*' fut tout d'abord surprise de voir des étrangers s'intéresser à elle, mais après la lecture et la traduction en « sharchopkha » de la lettre de son neveu, elle se montra très coopérative. Une offrande qui contenait, outre du beurre, quelques kilos de riz considéré dans cette région pauvre comme un mets de choix, n'a pas dû être étrangère à son attitude bienveillante.

La '*das log*' était une petite femme mince, très ridée, avec de longs cheveux nattés. Au lieu de la robe bhoutanaise, elle portait la robe tibétaine, ce qui indique souvent au Bhoutan une personne religieuse, et, par-dessus, la petite veste bhoutanaise, le « toego » (*stod gos*). En juin 1982, elle avait soixante dix-huit ans (elle est morte durant l'été 1983) et avait besoin d'aide pour se lever ou s'asseoir. Elle était née à Bamshing, un hameau situé à quelques heures de marche de Wamrong. Son père, Pema Trinley (Padma 'phrin las), était un paysan et sa mère s'appelait Tashi Choezom (Bkra shis chos 'dzom). À sa naissance, elle fut nommée Pa sangs, mais après sa première expérience consciente de '*das log*', elle dit avoir reçu d'Avalokiteshvara le nom de Rizing Gyelmo (Rig 'dzin rgyal mo). Elle se maria avec un paysan dont elle eut quatre enfants, deux fils et deux filles, qui s'étaient tous mariés et avaient des enfants. Son mari était mort en 1972 et elle vivait avec ses deux filles.

Sa première expérience de « mort » remontait à l'âge de cinq mois. Elle avait été très malade et avait cessé de s'alimenter et de boire. Plus tard, elle « mourait » (le verbe *shi ba* est utilisé) à chaque occasion auspiciuse. Toutefois, ce n'est qu'à l'âge de treize ans qu'elle eut la révélation qu'elle était une '*das log*' et qu'elle était Rig 'dzin rgyal mo, une incarnation d'Avalokiteshvara.

Elle dit qu'elle a alors chanté les paroles suivantes (la langue est du tibétain classique et non pas du « sharchopkha ») : « *Om mani padme hūm* pour le bien de tous les êtres des six destinées et des trois mondes, à commencer par mon père et ma mère auxquels je dois beaucoup. Regardez-nous Avalokiteshvara, ô Grand Compatissant ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de Vajra montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Tortures Incessantes montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de la Maison de Fer montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Tridents de Fer montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Épines de Fer montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de la Montagne de Fer montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de Cuivre Brûlant montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Pleurs et des Lamentations montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Cordeau Noir montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans les enfers chauds et froids montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont

dans l'Enfer des Rasoirs montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Craquelures semblables à des Lotus (?) montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer où l'on Claque des Dents montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de²⁷³... montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Tortures Incessantes montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de l'Océan de Sang montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Fosses de Feu montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans les Grands Chaudrons montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui souffrent dans l'Enfer de la Faim et de la Soif montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de... montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans les enfers chauds montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de la Plaine de la Renaissance montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Bar do de la Naissance montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Bar do du Moment de la Mort montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Bar do de l'Existence de la Réalité montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Bar do de la Méditation montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Bar do de l'Existence montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Bar do... montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Bar do... montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Bar do de l'Existence montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de la Roue des Rasoirs montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de la Roue des Vents montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans les dix-huit enfers montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Qu'ils se prosternent devant les huit *Bodhisattva*²⁷⁴ ! Qu'ils prennent refuge en Avalokiteshvara. Qu'ils se prosternent devant Avalokiteshvara, le Grand Compatissant ! Guru Padmasambhava, regardez-nous ! Que tous les êtres viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Moi, la *nyin log* Rig 'dzin rgyal mo, je les conduis ! Qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Tortures Incessantes montent ! Qu'ils montent tous au paradis de l'Est ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de Cuivre Brûlant montent ! Qu'ils montent tous au paradis du Sud ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Rasoirs montent ! Qu'ils montent tous au paradis de l'Ouest ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que

tous ceux qui sont dans l'Enfer... montent ! Qu'ils montent au paradis du Nord ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de Vajra montent ! Qu'ils montent tous au paradis du centre²⁷⁵ ! Que tous ceux qui sont dans les dix-huit enfers montent ! Qu'ils montent tous au paradis 'Og min !

La *das log nyin log* répète sept fois les prières *mani* quand elle visite les dix-huit enfers ! Lorsqu'elle meurt, au moment où elle atteint le *Bar do*, elle voit trois têtes de morts qui servent de trépieds à de grands chaudrons. Des têtes d'animaux et d'hommes y cuisent. La *nyin log* répète trois fois *Om mani padme hūm* et les chaudrons se renversent.

Parmi les souffrances que les dieux endurent, il y a la peur de tomber et d'être transféré dans une mauvaise destinée. Chez les *asura* qui se battent perpétuellement, certains souffrent du fait que des ennemis les attaquent, certains sont frappés par des épées, certains sont blessés par des balles de fusil, d'autres par des flèches, des haches, des couteaux et des arbalètes. Avalokiteshvara Lokeshvara à une tête, deux bras et trois yeux brillants récite trois fois *Om mani padme hūm*, les entraîne vers le haut et ainsi les sauve.

Ceux qui étaient des religieux au pays des hommes et qui ont rompu leurs règles ne sont jamais délivrés de l'Enfer de Vajra. Ceux qui ont commis le péché de tuer sont sauvés par la récitation du texte *Sdig bshags padma dkar po*. Ceux qui ont menti sont sauvés par la récitation du texte *Byang chub lung bshags*. Ceux qui se sont révoltés contre leurs parents sont sauvés par la récitation du texte *Mdo thar pa chen po*²⁷⁶.

Avalokiteshvara Lokeshvara dit aux morts : « Pourquoi errez-vous dans le *Bar do* ? Si vous avez réalisé des actions vertueuses, vous ne renaîsez pas dans le *Bar do*. Vous êtes dans le *Bar do* à cause de vos péchés. Les pécheurs doivent traverser un grand pont de fer entre le pays des hommes et le *Bar do*. Au-dessous du pont, il y a d'innombrables têtes de fer et sur chacune d'entre elles est planté un *stūpa* de fer. Toutes se lamentent en disant : « Hélas, hélas, pendant votre séjour sur terre, ne faites pas de mauvaises actions. Au pays des hommes, les pauvres qui donnent à manger aux poissons gagnent des mérites plus grands que les riches qui font de bonnes actions. Les riches distribuent de la bière aux gens, mais ceux-ci deviennent ivres, se battent et tombent en enfer. Les pauvres qui apportent de l'eau pour ceux qui n'en ont pas, vont au paradis de l'Ouest à cause du mérite apporté par cette bonne action. Le mérite qui est acquis en récitant *mani* une seule fois dans un lieu de retraite en montagne est plus grand que celui acquis en récitant d'innombrables *mani* dans les villages. Tous les *btsan* du haut de la vallée²⁷⁷ deviennent des Bouddha, tous les démons du bas de la vallée deviennent des Bouddha et tous vont dans les paradis. Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent !

Que Avalokiteshvara, le Grand Compatissant, nous regarde ! Après avoir récité trois fois *Om mani padme hūm*, tous les êtres des dix-huit enfers vont aux paradis, mais parmi ceux dont les actes ne sont pas purs, certains vont au pays des hommes, certains deviennent des *btsan*, d'autres des démons, et d'autres encore qui ont péché renaîtront encore aux enfers. Ceux qui, au pays des hommes, ont donné toutes leurs

richesses aux moines et aux Trois Joyaux vont aux paradis. Leur résidence est comme un château dans les airs. Même si ils mangent, leur nourriture ne s'épuise pas ; même si ils boivent, leur boisson ne se tarit pas ; même si ils portent des vêtements, ils ne s'usent pas ; ils sont toujours heureux. Ceux qui ont commis des péchés au pays des hommes et ceux qui n'ont pas fait assez de bonnes actions sont sauvés des dix-huit enfers par la *nyin log* qui répète trois fois *Om mani padme hūm* et s'en va en récitant cette prière tandis que les acolytes sont réduits à l'impuissance. Quant à ceux qui, au pays des hommes, n'ont pas fait de bonnes actions et n'ont commis que des péchés, ils errent dans le *Bar do* et les dix-huit enfers en se lamentant « hélas, hélas ». La *nyin log* en a tant vus ! »

La *'das log* expliqua ensuite que, dans sa jeunesse, elle mourait les 8^e, 10^e, 15^e, 25^e et 30^e jours du mois lunaire. Mais l'astrologue avait déclaré que ces morts trop fréquentes raccourciraient sa vie réelle et, depuis, elle ne mourait que les 9^e, 14^e et 29^e jours.

Elle suivait un strict régime alimentaire, ne mangeant pas d'oeuf, de porc, de poisson, d'oignon, d'ail, de beurre clarifié, de bétel ; mais elle pouvait consommer du boeuf et un peu d'alcool. Il lui était également interdit d'assister aux naissances et d'approcher les morts sous peine de tomber malade. Elle avait une particularité physique, un appendice de chair à l'aîne qui ressemblait à un pénis et que les gens du voisinage appelaient d'ailleurs du même nom métaphorique, *rdo rje*.

Elle soutenait que personne ne lui avait donné d'éducation religieuse, que tout ce qu'elle savait lui avait été révélé directement par Avalokiteshvara lors de son expérience de mort à treize ans. Et d'ajouter que si elle parlait trop de tout cela à des étrangers, elle mourait définitivement. Elle mentionnait aussi l'anecdote suivante : Un jour, elle voulut aller rencontrer un grand moine de passage. Dès qu'elle eut dépassé les limites de la région de Wamrong, elle s'évanouit. Depuis, elle restait toujours à l'intérieur du territoire de son village. Enfin, elle expliqua que les *'das log* pouvaient se réincarner en d'autres *'das log*, formant de la sorte des lignées (*brgyud pa*) : ainsi Karma dbang 'dzin, qui s'était réincarnée en Sangs rgyas chos 'dzom, était-elle maintenant réincarnée en une *'das log* à Khamdang, au nord de Tashigang²⁷⁸.

La vieille femme se désignait toujours sous le terme de *nyin log* et non pas de *'das log*. Pour elle, les *'das log* étaient des personnes du passé qui mouraient pour plusieurs jours, tandis que les *nyin log* appartenaient au présent et ne mouraient que pour quelques heures, d'où leur nom, *nyin log*, « revenante en un jour »²⁷⁹.

Un incident intéressant s'est alors produit : l'informateur Mani Dorje qui avait très mal à la tête et des courbatures, s'est révélé allergique au médicament pris et il montrait tous les signes d'un oedème. L'administration d'anti-histaminiques eut un effet immédiat. Toutefois, pour lui, cette maladie était due à son contact avec la *'das log* et était une punition pour s'être montré trop curieux envers des faits qui ne

doivent pas être divulgués. Il était terrifié et refusa donc de venir assister dans la soirée au voyage de la *'das log* dans l'au-delà.

– *Description de la séance. 29^e jour du 5^e mois lunaire (20 juin 1982).*

La maison avait été balayée et était très propre. La *'das log* était assise à sa place habituelle, dans la première pièce, devant sa petite table et récitait ses prières avec son moulin à prières. À 18 h 30, elle s'est levée, aidée par sa fille aînée, elle est allée aux toilettes et s'est lavé les pieds à l'extérieur de la maison. Elle n'avait pas changé de vêtements et portait les mêmes que le matin. À 18 h 40, elle est passée dans la seconde pièce et s'est assise en tailleur sur le lit, a posé un linge rouge sur ses genoux et a fermé les yeux. Trois lampes à beurre donnaient une faible lumière et quatre bâtonnets d'encens brûlaient dans la boîte de lait condensé vide. Deux femmes qui habitaient une maison voisine sont entrées et se sont prosternées trois fois devant elle. La *'das log* a répété trois fois *Om mani padme hūm* puis s'est figée. Dans la pièce d'à côté, ses filles s'affairaient à préparer le repas du soir.

À 18 h 55, elle s'est mise à marmonner et à chanter. Son visage s'est transformé, elle a grimacé et émis des gargouillis. L'une des voisines est alors revenue et a fait des prosternations. Une autre a apporté des braises sur une pelle et les a recouvertes d'herbes odoriférantes afin de faire une fumigation. À 19 h, sa petite-fille est entrée dans la pièce et a recouvert entièrement la *'das log* avec le linge rouge. Puis elle a posé sur la table une lampe à pétrole dont la lumière allait guider la *'das log* pour revenir dans ce monde. À 19 h 30, la petite-fille a remis des bâtonnets d'encens car les premiers étaient consumés. À 19 h 55, la *'das log* a émis quelques soupirs et le linge rouge est tombé sans qu'elle ait semblé avoir fait un geste. À 20 h, les yeux toujours fermés et absolument immobile, elle a commencé à chanter. Son chant allait durer jusqu'à 21 h 15. Elle a alors ouvert les yeux et a appelé quelqu'un pour qu'on l'aide à se lever.

– *Le chant de la 'das log.*

Om mani padme hūm ! O Avalokiteshvara, le Grand Compatissant, regardez-nous !

Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de Vajra, montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Tortures Incessantes, montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Château de Fer sans Porte montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Tridents de Fer, montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Epines de Fer, montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de Cuivre Brûlant, montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Pleurs et des Lamentations montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont

dans l'Enfer du Cordeau Noir montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans les enfers chauds et froids montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de la Forêt de Rasoirs montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Craquelures Semblables à des Lotus (?) montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer où les Dents Claquent montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer... montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer sans Espoir de Libération montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de l'Océan de Sang montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Fosses de Feu montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Grands Chaudrons montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de la Soif et de la Faim montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans les enfers montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans les enfers chauds montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de la Plaine de la Renaissance montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Bar do de la Naissance montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Bar do du Moment de la Mort montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Bar do de l'Existence de la Réalité montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Bar do de la Méditation montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Bar do de l'Existence montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Bar do... montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui, au pays des hommes... montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Bar do du Moment de la Mort montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de la Roue des Armes montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de la Roue des Rasoirs montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de la Roue des Vents montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans les dix-huit enfers montent !

Prosternations ! O Avalokiteshvara, le Grand Compatissant, regardez-nous ! Guru Padmasambhava, regardez-nous ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que Padma chos rgyal monte ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Château de Fer sans Portes montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que Ye shes rig 'dzin monte ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de Vajra montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que Bstan 'dzin dbang mo monte ! Que tous ceux qui sont aux enfers dans le Château de Fer montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que Bsod nams lha mo monte ! Que

tous ceux qui sont dans l'Enfer de Cuivre Brûlant montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que Bsod nams monte ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de la Forêt de Rasoirs montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que Gags pa dbang 'dus monte ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Pleurs et des Lamentations montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que Sangs rgyas dbang mo monte ! Qu'ils montent tous au paradis du Nord !

Om mani padme hūm ! O Avalokiteshvara le Grand Compatissant, regardez-nous ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Qu'ils montent au paradis 'Og min ! Que Chos rgyal monte ! Qu'il monte au paradis 'Og min ! Qu'il vienne, qu'il vienne, qu'il monte ! Que Dkar cung monte ! Qu'il monte de l'Enfer de Vajra ! Que Mi 'gyur bzang mo monte ! Qu'elle monte de l'Enfer... Qu'elle vienne, qu'elle vienne, qu'elle monte ! Que Padma monte ! Qu'il monte de l'Enfer du Bar do de l'Existence ! Qu'il vienne, qu'il vienne, qu'il monte ! Que Rta mgrin monte ! Qu'il vienne, qu'il vienne, qu'il monte ! Que Bkra shis tsho mo monte ! Qu'elle monte au paradis du Nord ! Qu'elle vienne, qu'elle vienne, qu'elle monte ! Que Rig 'dzin chos sgron monte ! Qu'elle monte au paradis du Sud ! Qu'elle vienne, qu'elle vienne, qu'elle monte ! Que Sangs rgyas ye shes monte ! Qu'il monte au paradis 'Og min ! Qu'il vienne, qu'il vienne, qu'il monte ! Que Zla ba bstan 'dzin monte ! Qu'il monte au paradis 'Og min ! Qu'il vienne, qu'il vienne, qu'il monte ! Que Phrin las monte ! Qu'il monte au paradis 'Og min ! Qu'il vienne, qu'il vienne, qu'il monte ! Que Padma rgyal mo monte ! Qu'elle monte au paradis 'Og min ! Qu'elle vienne, qu'elle vienne, qu'elle monte ! Que Bkra shis rgyal mo monte ! Qu'elle monte au paradis 'Og min !

O Avalokiteshvara, le Grand Compatissant, regardez-nous ! Guru Padmasambhava, regardez-nous ! Corps de la Loi Samantabhadra (tib. Kun tu bzang po), et votre forme féminine, regardez-nous ! *Om mani padme hūm ! Om mani padme hūm ! Om mani padme hūm !*

Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer des Tortures Incessantes montent ! Qu'ils montent au paradis de l'Est ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de Cuivre Brûlant montent ! Qu'ils montent au paradis du Sud ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Qu'ils montent au paradis de l'Ouest ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer... montent ! Qu'ils montent au paradis du Nord ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer de Vajra montent ! Qu'ils montent au paradis du centre ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous les êtres des six destinées montent ! Qu'ils montent au paradis 'Og min ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous les *sgom chen* montent ! Qu'ils montent au paradis du Bouddha ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous les moines ordonnés montent ! Qu'ils renaissent au paradis du Bouddha ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous les méchants, vivants et morts, montent ! Qu'ils montent au paradis du Bouddha ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! Que tous les *preta* des enfers montent ! Qu'ils montent au paradis du Bouddha ! Que tous les démons des rochers montent ! Qu'ils renaissent au paradis du Bouddha !

Que le Grand Compatissant Avalokiteshvara soit béni ! Que Guru Padmasambhava soit béni ! Que la *dākinī* Ye shes mtsho rgyal soit bénie ! Que la princesse Mandarava soit bénie !

Om maṇi padme hūṃ, Om maṇi padme hūṃ, Om maṇi padme hūṃ ! Om badza satva, Om badza satva, Om badza satva !

Histoire de la visite que la *nying log* Rig 'dzin rgyal mo a faite aux enfers et aux paradis »²⁸⁰.

Il faut noter que ce chant et celui que nous avons traduit plus haut, tous les deux en tibétain classique, font alterner des phrases en prose et en vers. Le leitmotiv « qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent » est un vers heptasyllabique : *shog dang shog dang yar shog dang*.

Le jour suivant, 30^e du mois lunaire, je suis retournée chez la '*das log* avec Mani Dorje qui se sentait plus rassuré. Le 30^e jour, *gnam gang*, est un jour faste pour se rendre au temple ou au monastère et pour demander des conseils aux religieux. Lorsque nous sommes arrivés²⁸¹ chez la '*das log*, de nombreuses femmes étaient assises à l'extérieur de la maison. La '*das log* était en train de recevoir un jeune couple avec un enfant. L'homme portait la grande écharpe blanche de cérémonie qui est d'usage lorsqu'on se rend à la forteresse du district ou en présence de religieux et de hauts personnages. Toute la famille s'est prosternée devant la '*das log*. Elle les a bénis avec de l'eau et a soufflé sur des lacets de couleur – charmes de protection – qu'elle remit à chacun. D'autres personnes sont entrées et se sont fait bénir avant de demander à la '*das log* de jeter deux dés dans une petite soucoupe. Elle a interprété le résultat afin de conseiller les visiteurs sur leurs problèmes. Selon leurs moyens, ils l'ont rétribuée en espèces ou en nature. Leurs dons, placés dans un morceau de papier, furent posés sur la petite table ou à côté de la '*das log*.

– La '*das log* de Khamdang.

La '*das log* de Wamrong avait mentionné l'existence d'une autre '*das log*, une jeune femme qui se disait être la réincarnation de la '*das log* Karma dbang 'dzin, à Khamdang. Khamdang est le nom général d'une région située à 25 kilomètres au Nord de Tashigang, et appartenant au sous-district de Tashiyangtse. Ses limites Nord-Est et Est forment la frontière avec l'Inde et avec le Tibet chinois.

Ne sachant pas exactement où se trouvait la '*das log*, nous nous sommes dirigés vers le village de Tshenkarla (Btsan mkhar la) aussi appelé Ranthong Woom (Rang thag 'Ung), qui était le dernier village sur la route carrossable à 2000 m d'altitude. La '*das log* se trouvait en fait dans un autre village, à une heure de marche de là : Jangphou (Byang phug), à 2300 m d'altitude. On y célébrait ce jour-là la cérémonie annuelle et tous les « gomchens » de la région étaient réunis autour d'un vieux moine appelé Kanjur lama. L'arrivée d'étrangers fit sensation. Après bien des réticences qui furent levées grâce à la présence de Mani Dorje, le chef de village consentit à nous emmener voir la '*das log*, à condition qu'il soit présent à l'entretien. Bien plus, il nous a offert à déjeuner, témoignage de respect qui sous-entendait également qu'un émissaire allait prévenir la '*das log* que des étrangers voulaient la voir et qu'il

vaudrait mieux ne pas se montrer trop bavarde. Finalement, après quelques agapes et deux heures d'attente, nous sommes partis pour l'endroit où se trouvait la '*das log*, à quinze minutes de marche au-dessus du village. Elle habitait dans un hameau composé d'un temple, Kanjur lhakhang, et de petites maisons en bambous où vivaient les « gomchens » qui recevaient leur éducation religieuse du Kanjur lama, un vieil homme de quatre-vingt huit ans qui avait passé la majeure partie de sa vie au Tibet et était d'obédience *rnying ma pa*.

La '*das log* vivait dans deux huttes entourées d'une barrière de bambous. La première hutte, très propre, lui servait de pièce de réception et l'autre, de chambre et de cuisine. Elle était assise très droite, vêtue de la « kira »²⁸² bhoutanaise et d'une veste bordeaux recouverte d'une écharpe jaune comme en portent les religieuses. Elle tenait à la main un moulin à prières. Devant elle, il y avait une petite table avec des fleurs et des bâtons d'encens. Elle a raconté comment elle est devenue '*das log*, mais quand j'ai posé une question, le chef de village est intervenu et a déclaré qu'elle ne pouvait pas répondre.

Elle était née en 1962 à Sep (Gseb), à quelques heures de marche au Nord, de parents agriculteurs et éleveurs. Bien que sur le moment personne ne l'ait mentionné, ses traits physiques, son lieu de naissance et la profession mixte de ses parents suggéraient qu'elle était une '*brog pa*, « pasteur-nomade » de l'ethnie des Dakpas²⁸³.

Le nom qui lui avait été donné à la naissance était Ugyen Wangmo (U rgyan dbang mo), mais son nom de '*das log* était Karma Wangzom (Karma dbang 'dzom). Elle était mariée, sans enfant à l'époque, à un jeune « gomchen » de 25 ans, Kezang Tshering (Bskal bzang tshe ring). Celui-ci assistait aussi à l'entretien, mais subissait visiblement l'ascendant de sa femme. Il ne soufflait mot et gardait une attitude très humble en face d'elle qui, en revanche, était très flattée de l'intérêt qui lui était porté.

Dans son enfance, la '*das log* avait été maltraitée par un père ivrogne. Elle était encore un bébé lorsqu'elle est tombée malade et est « morte » pour la première fois. À l'hôpital de Tashigang, on n'a rien pu faire pour elle et ses parents sont allés à Tawang voir un grand moine qui a dit qu'elle devait être gardée dans un environnement exempt de souillures. Plus tard, elle s'est enfuie de chez elle pour prendre refuge auprès de Kanjur lama et a continué à « mourir » de temps en temps ; mais ce n'est qu'à treize ans qu'elle est devenue '*das log*. Depuis, elle avait cessé de manger de l'ail, de l'oignon, du porc, du poisson et des oeufs. Elle avait commencé par « mourir » plusieurs fois par mois mais le Seigneur des Morts lui dit que ce n'était pas la peine et depuis elle ne mourait que les 10^e, 15^e et 30^e jours du mois (dates fastes), à partir de six heures du matin. Les jours particulièrement fastes, elle « mourait » pendant six heures, les jours qui l'étaient moins, trois heures seulement. À son retour sur terre, elle chantait le message des morts et du Seigneur des Morts. Elle soutenait qu'elle n'avait pas reçu d'enseignement religieux particulier avant de devenir '*das log*, qu'elle s'était bien rendue aux enfers elle-même, en compagnie d'Avalokiteshvara, sa divinité protectrice (*yi dam*). Après sa première « mort », elle

s'était proclamée '*das log* selon, disait-elle, les instructions d'Avalokiteshvara qui l'avait nommée Karma Wangzom.

Les gens de la région venaient la consulter pour savoir où étaient leurs morts, quelles cérémonies ils devaient accomplir pour les soulager de leurs souffrances, mais aussi pour connaître les causes de certaines maladies qui les frappaient et chercher une réponse à leurs problèmes. Elle n'assistait ni aux naissances, ni aux cérémonies funéraires qui étaient des occasions de souillure. De plus, elle ne voyageait pas car le monde était rempli d'impuretés qui la rendaient malade. Elle préférait le terme de '*das log* à celui de *nyin log*, car elle le trouvait plus prestigieux.

Après une heure d'entretien, et sur la demande du chef de village, nous avons dû quitter le village et repartir à Tashigang. Cette enquête, assez frustrante, fournissait cependant des informations précieuses et des matériaux comparatifs.

En décembre 1987, je suis retournée la voir. De nombreux éléments rendaient cette visite plus facile et en particulier le fait que des étrangers travaillaient maintenant dans cette région. Elle-même n'habitait plus à Kanjur Lhakhang dont le vieux lama était mort, mais à côté de son oncle, à Panthang, un hameau situé à une heure de marche à l'Est de Tsenkharla. Elle avait eu cinq grossesses depuis 1982, mais avait seulement deux enfants vivants. Toujours très flattée d'être le centre de l'intérêt, elle parla avec volubilité d'elle-même et ses informations recoupaient remarquablement celles qu'elle m'avait données en 1982. Elle tirait une grande fierté du fait que la '*das log* de Wamrong, qui était maintenant morte à jamais, l'avait investie de son pouvoir et elle disait lui rendre visite au paradis d'Avalokiteshvara. Les gens de Tsenkharla où j'habitai pendant quelques jours, m'ont ensuite dit qu'elle avait en fait des crises d'épilepsie qu'elle avait réussi à contrôler.

C'est lors de ce séjour et grâce à une de mes amies, institutrice à l'école de Rangthong Woom (Tsenkharla), que j'ai découvert une nouvelle '*das log*.

– La '*das log* de Maïdung

Elle habitait le hameau de Maïdung situé à 1200 m d'altitude dans une vallée semi-tropicale à deux heures de marche à l'Est et en contrebas de Tsenkharla, c'est-à-dire pratiquement sur la frontière de l'Arunachal Pradesh indien. Elle vivait avec sa famille dans une ferme cossue pour la région et s'attendait à ma visite car elle avait été prévenue la veille. Bien que très timide, elle parla assez facilement de son expérience de '*das log*, car mon amie institutrice était là et elles entretenaient des rapports d'amitié. Elle avait dix-huit ans et était habillée d'une robe tibétaine de couleur bordeaux indiquant ainsi sa vocation religieuse. Extrêmement propre, elle avait un maintien réservé et jouissait de façon évidente d'une place à part dans sa famille qui la traitait avec respect. On peut toutefois se demander, comme toujours, si ce respect était permanent ou relevait de la mise en scène destinée à impressionner les visiteurs et donc à accroître, à leurs yeux, l'importance de la jeune femme. Son père était un Dagpa et sa mère une Sharchop. Son frère était un religieux et il accomplissait ce

jour-là un rituel pour le bien-être de la maisonnée. Toute la famille était d'obédience *rnying ma pa*, de l'école de Padma gling pa.

Cette '*das log* s'appelait Choekyi Wangmo (Chos kyi dbang mo) et son nom lui avait été donné par le Seigneur des Morts qui n'est autre qu'une forme interne d'Avalokiteshvara, ainsi qu'elle le précisait d'elle-même. Elle avait eu une fille du mari de sa sœur, mais ne considérait pas cet homme comme son mari, alors que les cas de polygynie sororale sont fréquents au Bhoutan de l'Est. Elle ne désirait nullement vivre une vie de femme mariée dans le monde et avait commencé à construire à flanc de rocher une retraite où elle voulait se retirer avec son enfant pour se consacrer à la vie religieuse.

Enfant déjà, elle « mourait » assez souvent et la fréquence s'est accrue quand elle commença à aller à l'école si bien qu'elle dut interrompre sa scolarité au bout de deux ans. Elle se proclama '*das log* après une « mort » survenue vers l'âge de quatorze ans et meurt, à présent, les 10^e, 25^e et 30^e jours du mois lunaire. Elle suit un régime alimentaire spécial et ne voyage pas car les souillures du monde la rendent malade. Elle reçoit la visite de personnes de la région de Tawang où il n'y a pas de '*das log*. Elle mentionna aussi qu'avant la naissance de l'enfant, elle pouvait visiter tous les enfers et les paradis tandis que maintenant elle ne peut voyager que dans certains paradis et le premier *Bar do*.

On peut se demander si la présence de cet enfant n'était pas vécu inconsciemment comme une punition, et si la '*das log* ne s'auto-censurait pas. L'enfant semblait avoir été conçu lorsque sa soeur aînée était dans les derniers mois de sa grossesse. Or la société admet que le mari ait alors une liaison avec une soeur et la '*das log* a peut-être mal accepté cette relation dans laquelle elle voyait une source d'attachement au monde.

Elle était manifestement très religieuse, comme le prouvait son désir de faire retraite, et elle avait reçu des enseignements concernant le *Bar do*, peut-être de son frère, car elle pouvait même expliquer certains points doctrinaux. Elle aussi se considérait comme une réincarnation des '*das log* Karma Wangzin (Karma dbang 'dzin) et Sangye Choezom (Sangs rgyas chos 'dzom). Plus tard, les gens de Tsenkharla ont révélé que la '*das log* de Jangphu et celle de Maïdung étaient en compétition. D'autre part, comme la '*das log* de Maïdung était venue à l'école à Tsenkharla, ils la connaissaient et disaient que ses morts ressemblaient à des crises d'épilepsie.

– Autres renseignements sur les '*das log* au Bhoutan.

Les informations au sujet des '*das log* du Bhoutan de l'Ouest sont minces puisqu'il n'y en a pas dans cette région ; mais n'est-ce pas là déjà une information intéressante en soi ?

Un fonctionnaire du Ministère de l'Intérieur, Sherab Dorje (Shes rab rdo rje), parla de son grand-oncle maternel, originaire du Bhoutan de l'Est et aveugle, qui était un '*das log* réputé de la région de Tongsa, au Bhoutan central. Jeune, il était tombé malade et s'était ensuite déclaré '*das log*. Il « mourait » une journée entière les 15^e et 30^e jours du mois, et il rapportait, aux gens qui le lui demandaient, des nouvelles de

leurs parents morts. Il faisait aussi de la divination pour déterminer les causes des maladies et le futur. Il recevait des dons en nature ou de l'argent en échange de ses services.

En mai 1982 parut dans la magazine *Druk Losel*, publié par le Département de l'Information un court essai anonyme intitulé « *Dylo* »²⁸⁴ : « *Dylo* est la cérémonie au cours de laquelle un homme semble mourir et revient à la vie quelques jours plus tard. Si un homme est doué pour cela, il reviendra à la vie au bout de dix ou douze jours. Pendant sa mort, il va visiter l'enfer ou le paradis, rencontrer certaines personnes décédées et rapporter de leurs nouvelles à leur famille. Pendant tout le temps que dure la cérémonie, les gens viennent voir le *dylo*. Une certaine odeur déplaisante émanera de son corps. Son cœur sera chaud. Le reste de son corps sera froid. Quand il reviendra à la vie, on entendra un bourdonnement comme celui d'un moustique. Lorsqu'il reprendra conscience, il rapportera des nouvelles des morts. Si, par exemple, quelqu'un a des parents aux enfers, le *dylo* va lui faire passer leur requête pour des cérémonies et des prières. On espère que ces prières engendreront leur libération au paradis ou dans une bonne réincarnation. Les gens ordinaires ne peuvent pas devenir *dylo* ; ce sont seulement ceux qui ont fait du bien aux autres et qui ont aidé les gens qui avaient des problèmes. »

Il n'y avait aucune trace de l'original de cet essai dans les archives du Département de l'Information où l'on supposait que l'auteur était un étudiant.

En 1987, une des élèves de 8^e de l'école de Tsenkharla écrivait une rédaction sur ce sujet et voici ce qu'elle en disait : « Les *delo* (sic) sont comme des lamas. Les gens qui sont nés *delo* ne mangent pas de porc, de viande, d'oeufs, de radis noirs et d'oignons. S'ils en mangent, ils meurent le jour de la pleine lune, le dieu les punit et ils sont malades. Leurs parents leur donnent ces aliments parce qu'ils aiment leur enfant mais l'enfant tombe malade. Alors les parents vont emmener leur enfant consulter un lama qui dit qu'elle est *delo* et qu'il ne faut plus lui donner des nourritures « sales ». Les parents vont alors garder leur enfant dans une pièce séparée et propre. Dans mon village, il y a une *delo* (la *'das log* de Jangphu). Elle est très bien. Elle a deux enfants et habite une petite maison à côté de sa famille. Quand elle se déplace dans d'autres villages, elle porte une chemise jaune et une robe bordeaux. C'est sa tenue. Elle s'habille comme ça à chaque pleine lune. Ce jour-là, beaucoup de gens viennent lui demander des nouvelles des morts. En hiver, les gens d'Arunachal Pradesh viennent la voir. Je pense que vous avez déjà vu la danse du jugement. Quand nous mourrons, nous aussi nous irons devant le dieu des morts. La *delo* rencontre les morts quand elle meurt et si elle dit que quelqu'un va mourir ou être malade, il est sûr que cela se produira. Si on dit du mal d'elle, elle l'entend et ensuite, quand elle meurt, le répète au Seigneur des Morts dont le nom est Choekyi Gyelpo. Sous ses ordres, il a des milliers de petits dieux qui travaillent pour lui. Le cœur de la *delo* bat très lentement et lorsqu'elle revient à la vie, elle produit un son qui ressemble à un bourdonnement. Lorsqu'elle meurt, elle est recouverte d'un tissu blanc. »

Ces essais sont intéressants dans la mesure où ils reflètent la manière dont les Bhoutanais perçoivent les *'das log* et où ils confirment certaines informations des enquêtes de terrain.

Il existe, apparemment, des moyens pour « mesurer » la durée de mort d'un *'das log* et pour s'assurer qu'il s'agit d'un véritable *'das log* et non pas d'un charlatan. La durée de mort est comptée en nombre de bâtonnets d'encens qui ont brûlé. Il semble même qu'autrefois au Bhoutan de l'Est, on brûlait la plante des pieds des *'das log* pour savoir s'ils contrefaisaient ou non leur mort, mais cette pratique n'est plus en usage. Chime Wangmo ('Chi med dbang mo), la fille du maître *rnying ma pa* tibétain Khyentse (Mkhyen brtse) Rinpoche, qui vit au Bhoutan, indiqua qu'au Tibet, on bouchait les orifices du corps des *'das log* avec du beurre, tandis que leur visage était recouvert d'une pâte de farine d'orge. Si le beurre ne coulait pas et si le masque ne craquait pas, les *'das log* étaient reconnus comme authentiques. On raconte aussi la façon dont fut découverte la supercherie d'un homme qui essayait de se faire passer pour un *'das log* dans la région de Mongar au Bhoutan de l'Est. Il était « mort » au dernier étage de la maison et avait exigé d'être seul ; mais la nuit, alors qu'il répondait à un appel de la nature, son urine traversa le plancher par les interstices et il fut démasqué²⁸⁵.

On a également noté que certains moines préféraient ignorer l'existence des *'das log*, alors que quelques-uns n'hésitaient pas à les accuser de mentir et d'être des charlatans. En revanche, d'autres moines ont une attitude beaucoup plus tolérante comme le montre l'histoire récente (1986) du *'das log* de Nyimalung. Nyimalung est une école monastique *rnying ma pa* située dans la vallée de Chumey à Bumthang, au Bhoutan central. Récemment, un jeune garçon y avait été hébergé plusieurs mois et les villageois disaient qu'il était un *'das log*. L'atmosphère de tolérance qui régnait à son égard au monastère était frappante. Les moines s'occupaient de lui mais refusaient de dire s'il était ou non un *'das log* car, pour l'instant, l'enfant n'avait pas assez d'« expérience » pour que l'on puisse se prononcer. L'enfant, un petit garçon chétif mais au regard très vif et intelligent, sans aucune trace de timidité, s'appelait Ugyen Wangdi (U rgyan dbang 'dus). Il était né dans l'année du Serpent (1977-1978) dans une famille de paysans pauvres du village de Tharpaling aux confins des régions de Bumthang et de Khyeng. Sa mère était morte il y a quelques années et son père s'était remarié. Il avait trois autres frères et soeurs et deux demi-frères. N'étant pas heureux chez lui, il s'était enfui au monastère de Petsheing à Bumthang Choekhor où résidait l'un de ses oncles. Il y était tombé malade (il se plaint toujours de maux de ventre) et était « mort » pour la première fois en 1985, mais n'avait rien dit lorsqu'il était revenu à lui. Puis il était rentré dans sa famille où il était « mort » une seconde fois et avait alors raconté qu'il était allé rencontrer sa mère. Son père l'avait battu, le prenant pour un démon, tandis que les villageois le déclaraient *'das log*. Il s'était alors enfui au monastère de Nyimalung où les moines l'avaient recueilli sans l'obliger à devenir moine. Il y était depuis un mois et apprenait le texte de *Vajracchedikā* lors de ma visite. Il ne présentait aucun signe physique particulier. Bien que les gens de son village l'aient déclaré *'das log*, la plupart des personnes pensaient qu'il était bien jeune et qu'il fallait attendre un peu pour être aussi affirmatif. Il fallait en particulier, selon eux, voir s'il mourrait à dates fixes et s'il serait vraiment capable de raconter les histoires de l'au-delà. Au printemps 1988, on ne parlait plus de l'enfant qui était retourné dans son village et gardait les vaches.

Ce cas est extrêmement intéressant, car non seulement les informations recueillies recoupent les précédentes, mais une fois de plus, on constate qu'il est indispensable de « mourir » de façon répétée, à dates fixes, et de savoir décrire l'au-delà pour être considéré comme un vrai *'das log*.

III — ANALYSE DES RÉSULTATS DES ENQUÊTES

Les informations obtenues sur les *'das log* actuels mettent en évidence un certain nombre de points communs entre eux, ce qui permet d'en tracer le portrait-type.

1 — Portrait-type d'un *'das log*.

On pourrait objecter que l'« échantillonnage » des *'das log* de notre enquête n'est pas suffisant pour en faire un portrait-type. Cette objection est sûrement fondée lorsque le sujet d'étude est en nombre connu et que l'enquêteur ne choisit qu'un échantillon restreint. Dans le cas des *'das log*, l'approche doit être différente puisque les seuls cas connus actuellement sont ceux de cette enquête et que cet « échantillonnage », bien que restreint, présente de nombreux points communs qui peuvent être regroupés en trois grands thèmes : la personne du *'das log*, sa « séance », et sa fonction.

— La personne du *'das log*.

Les *'das log* sont majoritairement de sexe féminin : on compte quatre *'das log* femmes (Hélambu, Wamrong, Khamdang, Maïdung) pour un homme (Tongsa).

Tous les *'das log* viennent de régions non seulement périphériques par rapport au Tibet central : Népal, Bhoutan, mais aussi éloignées des centres politiques et économiques de ces deux pays : Hélambu est à plusieurs jours de marche au Nord de Kathmandu, et Tongsa, Wamrong, Khamdang et Maïdung étaient, jusque récemment, à plusieurs semaines de voyage de la capitale Thimphu.

Tous les *'das log* viennent de familles modestes. Ils ne sont ni moine, ni nonne mais vivent dans un environnement religieux.

Ils peuvent être mariés ou célibataires.

Une des *'das log* dit qu'elle est la réincarnation d'une *'das log* du passé.

Tous les *'das log* ont une anomalie physique : celle d'Hélambu a une marque de fleur dessinée sur la joue, celle de Wamrong avait un appendice de chair en haut de la cuisse, celles de Khamdang et de Maïdung sont épileptiques, et le *'das log* de Tongsa était aveugle.

Ils ne possèdent ni vêtement, ni chapeau, ni objet particulier qui serviraient en quelque sorte de signe de reconnaissance, d'attribut typique. Les *'das log* rencontrées portaient simplement un vêtement qui marquait leur statut de femme se consacrant à la religion : les *'das log* de Wamrong et de Maïdung portaient la robe tibétaine souvent associée au Bhoutan aux femmes qui ont une activité religieuse, tandis que celle de Khamdang portait une veste bordeaux qui est la couleur des religieux.

— La séance de *'das log*.

N'ayant assisté qu'à une seule séance de *'das log*, il est difficile d'extrapoler. Toutefois, après avoir collecté les mêmes informations concernant les autres séances, quelques remarques s'imposent :

Il n'y avait aucun préparatif spécial : pas d'accoutrement particulier, pas de musique, pas de fumigation sinon celle des bâtonnets d'encens qui brûlent toute la journée. En revanche, pendant la séance, il y a eu une fumigation d'armoise.

Les objets essentiels étaient : la pièce de tissu qui recouvrait le corps de la *'das log*, les bâtonnets d'encens qui servaient à mesurer le temps de mort, et une lampe qui aidait la *'das log* à remonter dans le monde des vivants.

Lors de mon passage à Wamrong, personne n'était venu demander des nouvelles de défunts et personne n'assistait à la séance. Pourtant elle eut lieu et, dans son chant, la *'das log* a mentionné de nombreux morts. À ma question, la *'das log* a répondu qu'elle mourait toujours les jours prescrits et rencontrait au hasard des morts dont elle chantait les noms.

Tout au long de ce travail et plus particulièrement en étudiant la séance, le terme mort a été employé. On peut se demander ce qu'il recouvre : léthargie, catalepsie etc. Il est hors de ma compétence de donner une réponse clinique à ce phénomène. Il n'est possible de répondre que dans la perspective des populations tibétaines et bhoutanaises qui ont engendré et vivent le phénomène. Les textes, tout comme les *'das log* actuelles ou les gens lorsqu'ils parlent d'elles emploient le verbe *shi ba*, « mourir ». Mais, pour les populations tibétaines, « mourir » ne désigne pas seulement les signes cliniques de la mort tels qu'ils sont définis par la médecine occidentale. « Mourir » veut dire que le principe conscient quitte l'enveloppe charnelle. Il est des cas où le principe conscient peut être rappelé à l'intérieur du corps si son départ est causé par un démon, une frayeur soudaine... Il existe aussi un rituel du « rappel de l'âme »²⁸⁶. Il semble d'ailleurs que la frontière entre mort et perte de conscience ne soit pas très nette. A. David-Neel le notait déjà avec quelque condescendance (ci-dessus, p. 16). Au Bhoutan, une personne peut être considérée comme morte si, pour une raison quelconque, elle s'évanouit pendant quelques minutes. On m'a rapporté le cas d'un instituteur appelé par ses élèves qui disaient qu'un de leurs camarades était mort. Arrivé auprès du « mort », il vit qu'il se relevait et les élèves de s'exclamer « il était mort et maintenant il est revenu. » Ces anecdotes évoquent le même phénomène rapporté par J.-P. Roux au sujet des Turco-Mongols et il faut noter que le terme *shi ba*,

« mourir », est aussi employé pour le médium *gter bdag* lorsqu'il perd conscience à la fin de la séance.

- La fonction de 'das log.

Elle a pour origine une grave maladie caractérisée par l'impossibilité de se nourrir et de boire entraînant la « mort ». Immédiatement à la suite de cette expérience, ou après avoir atteint l'âge de la puberté, les personnes se déclarent 'das log.

Ils ne reconnaissent pas d'autre maître qu'Avalokitehvara, c'est-à-dire affirment avoir subi une initiation surnaturelle, déniaient tout enseignement religieux terrestre et rejoignant en cela les « découvreurs de trésors ». Ils évoquent aussi la possibilité d'une mort définitive s'ils « parlent trop », se retranchant ainsi derrière cette raison pour refuser de s'étendre sur le sujet.

À la suite de leur maladie originelle, ils suivent un régime qui proscribit le poisson, le porc et les oeufs, ainsi que les légumes aux odeurs fortes (ail et oignon), et les excitants comme la noix de bétel. (Aucune information concernant le régime alimentaire de la 'das log d'Hélambu n'est disponible mais les renseignements étant dans tous les autres cas très similaires, on peut supposer qu'elle avait aussi un régime alimentaire particulier).

Une des caractéristiques de leur « fonction » est, après leur première expérience de mort, de mourir à dates fixes plusieurs fois par mois pour plusieurs heures. Les dates varient selon les 'das log, mais ce sont toujours des jours fastes dans le calendrier bouddhique.

Leur rôle consiste, ces jours-là, à recevoir les gens qui viennent demander des nouvelles de leurs défunts. À leur retour de l'au-delà, les 'das log sont les messagers des morts qui demandent aux vivants de faire un certain nombre de cérémonies pour les délivrer et qui leur enjoignent de vivre vertueusement. Mais ils sont aussi des guides qui peuvent sauver les morts (cf. le chant de la 'das log de Wamrong).

À l'aide de la divination, les 'das log conseillent aussi les gens sur leurs problèmes, jouant ainsi un certain rôle dans la société des vivants.

Leur fonction de 'das log leur interdit d'assister aux naissances et aux funérailles sous peine d'être malades et d'attirer des calamités sur leur communauté. Cette interdiction est aisément compréhensible puisque les 'das log évoluent dans un monde où les frontières entre les vivants et les morts n'existent plus, ce qui les rend inquiétants.

Bien plus, autant les religieux ne jouent pratiquement aucun rôle à la naissance, autant ils sont omniprésents au moment des funérailles. Dès le décès, les religieux sont appelés pour réciter pendant au moins trois jours les textes qui aident le défunt à traverser le *Bar do* et à acquérir une bonne renaissance. Puis ils président à la crémation et sont, les années suivantes, chargés d'accomplir les cérémonies en mémoire du mort. La mort naturelle est donc gérée par les religieux bouddhistes, qu'ils soient moines 'brug pa ou *sgom chen rnying ma pa*. Les 'das log qui gèrent une

mort supra-naturelle en sont exclus. Leurs capacités respectives relèvent de deux domaines différents.

2 - Les 'das log actuels et leurs modèles littéraires passés.

Les points qui ont été dégagés dans le paragraphe précédent permettent de dresser un parallèle entre les 'das log actuels et leurs modèles littéraires.

- Différences.

Il faut remarquer que la plupart de ces différences résultent du silence des sources écrites et non de différences formelles.

La principale concerne la fréquence de la « mort ». Les 'das log actuels meurent plusieurs fois par mois à des jours fixes, tandis que les biographies des 'das log du passé s'arrêtent après leur première expérience de l'au-delà et rien n'indique si celle-ci s'est renouvelée.

Les 'das log historiques apparaissent comme de simples messagers, tandis que les 'das log vivants sont aussi des guides qui emmènent les pêcheurs hors des enfers si l'on en croit le chant de la 'das log de Wamrong.

Les textes n'indiquent pas non plus si les 'das log passés faisaient de la divination, pouvaient assister aux naissances et aux morts, ou s'ils étaient affectés de défauts physiques, mis à part Byang chub seng ge qui était boiteux.

Contrairement aux 'das log actuels nés dans des familles modestes, les 'das log historiques étaient de conditions sociales très diverses.

- Similarités.

La personne du 'das log.

Ce sont en majorité des femmes. Sur cinq 'das log contemporains connus, quatre sont des femmes. D'après la liste des 'das log passés, il y aurait seize femmes contre douze hommes. Pourtant, au Tibet et dans les régions avoisinantes, le nombre de moines était et est toujours bien plus élevé que celui des nonnes.

Les 'das log viennent de régions excentrées. Aujourd'hui ils viennent de régions reculées du Népal et du Bhoutan, régions qui sont également éloignées de Lhasa comme l'étaient celles où se trouvaient surtout les 'das log du passé (Est et Sud-Est du Tibet).

Toutes les 'das log actuelles vivent soit en famille, soit à proximité de leur famille comme la plupart de leurs modèles passés. Le 'das log de Tongsa est resté célibataire comme l'étaient ses modèles masculins historiques, qui de surcroît étaient souvent des religieux.

Une 'das log continue la tradition d'une lignée de réincarnations. Ainsi celle de Khamdang se dit-elle la réincarnation de Karma dbang 'dzin. On sait d'autre part que Karma dbang 'dzin s'était réincarnée en Sangs rgyas chos 'dzom et qu'il existait aussi

une *'das log* Mkha' 'gro rta g.yang qui était la réincarnation de Gling bza' chos skyid. Cette tradition peut être assimilée à celle de la réincarnation des grands saints du bouddhisme tibétain.

De plus, les *'das log* actuelles viennent de régions où il y en eut dans le passé, y compris à Hélambu au Népal où vécut autrefois une *'das log* Lhamo bu khrid dont la biographie vient d'être publiée.

Il est attesté dans la biographie de Sangs rgyas chos 'dzom²⁸⁷ qu'elle devait suivre un régime alimentaire sans poisson, porc et oeuf, aliments qui sont également proscrits par les *'das log* actuels.

Le voyage et la période initiatique.

Tous les *'das log* passés et présents sont frappés par une grave maladie qui entraîne la mort au cours de laquelle ils ont leur première expérience de l'au-delà.

Au moment de leur « mort », les *'das log* actuels s'identifient avec leurs modèles et se recouvrent d'un tissu semblable à un linceul dont ils se débarrassent à leur retour sur terre.

Tous les *'das log* reconnaissent comme seul maître spirituel Avalokiteshvara dont ils sont les incarnations. Aucun maître humain n'est formellement mentionné en relation directe avec l'apprentissage de *'das log*.

Le parallèle littéraire.

L'étude des deux chants de la *'das log* de Wamrong montre de nombreuses analogies avec le contenu des biographies.

– 1^{er} chant :

Après une invocation au *bodhisattva* de compassion, Avalokiteshvara dont elle est une incarnation, la *'das log* énumère les différents enfers dont la plupart sont mentionnés dans les biographies : Enfer de Vajra, des Souffrances Infinies, des Tridents de Fer, de Cuivre brûlant, des Pleurs et des Lamentations, du Cordeau noir ; enfers chauds et froids, Enfers des Rasoirs, où Les Dents Claquent, de l'Océan de Sang, des Fosses de Feu, des Grands Chaudrons, de la Soif et de la Faim, de la Plaine de la Renaissance. Puis elle passe en revue les différents *bar do* qui sont assimilés à des enfers : Bar do de la Naissance, du Moment de la Mort, de l'Existence de la Réalité, de la Méditation, de l'Existence. Elle exhorte les êtres qui sont dans tous ces enfers à la suivre et à monter, c'est-à-dire à être sauvés, en scandant son injonction du refrain : « Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! », intercalé entre chaque phrase mentionnant un enfer. Ensuite, après une nouvelle invocation à Avalokiteshvara et à Guru Rinpoche, la *'das log* invite les personnes qui se trouvent dans certains enfers, probablement considérés ici comme les plus importants, à monter dans les différents paradis. Puis le chant prend une tournure impersonnelle et la *'das log* parle à la troisième personne du singulier lorsqu'elle raconte sa visite aux enfers, s'approchant alors étonnamment du style des biographies. Elle explique le principe de la

rétribution des actes par des exemples précis, elle décrit les souffrances des damnés et termine par une phrase générale.

– 2^e chant (à son retour de l'au-delà) :

Il se découpe en trois parties :

La première est la même que dans le premier chant : invocation à Avalokiteshvara, exhortation à tous les êtres qui se trouvent dans les différents enfers et *bar do* à monter vers de meilleures renaissances, scandée du même refrain intercalé entre l'annonce de chaque enfer ; nouvelle invocation à Avalokiteshvara et Guru Rinpoche.

La deuxième partie diffère de celle du premier chant. Elle est tout d'abord constituée d'une série de phrases en trois segments : le premier est une exhortation pour une personne précise appelée par son nom, le deuxième segment est une exhortation pour tous les êtres qui se trouvent dans une certaine catégorie d'enfer, le troisième est le refrain. En voici un exemple : Que Padma chos skyid monte ! Que tous ceux qui sont dans l'Enfer du Château de Fer sans Porte montent ! Qu'ils viennent, qu'ils viennent, qu'ils montent ! » Cette série de phrases se conclut sur une invocation à Avalokiteshvara et l'affirmation que la *'das log* délivre aussi les êtres. Puis vient une autre série de phrases, parallèles aux premières, qui invitent les défunts nominalement à se rendre, cette fois, dans les paradis. Comme les précédentes, elles se découpent en trois segments : « Que Zla ba bstan 'dzin monte ! Qu'il monte au paradis 'Og min ! Qu'il vienne, qu'il vienne, qu'il monte ! »

La troisième partie du chant redevient générale. Elle commence par des invocations à Avalokiteshvara, Guru Rin po che, Kun tu bzang po (Samantabhadra) et sa parèdre Kun tu bzang mo (*Samantabhadrā). Ces invocations sont suivies d'une autre série de phrases en trois segments exhortant les êtres qui souffrent dans les différents enfers à monter vers les paradis. Cette troisième partie se termine par des invocations à Avalokiteshvara, Guru Rinpoche et ses deux épouses principales, et sur une phrase de conclusion qui résume le chant : « Histoire de la visite que la *nyin log* Rig 'dzin rgyal mo a faite aux enfers et aux paradis. »

L'analyse de ces deux chants conduit à un certain nombre de remarques tant sur leur style que sur leur contenu :

Les chants suivent un plan similaire et présentent la même structure de phrases regroupées en séquences bien particulières et entrecoupées par une phrase-refrain en vers heptasyllabiques. Le terme litanie convient à ce type de chant, puisqu'à une structure stylistique répétitive s'allie une énumération de noms d'enfers et de paradis qui lui donne un indubitable caractère incantatoire.

On retrouve dans le contenu de ces chants les mêmes références littéraires aux noms des enfers et des paradis que dans les biographies des *'das log* passés, ainsi que le thème du pont à traverser. De même, la phrase de clôture du chant qui accompagne sa remontée dans le monde des humains est très similaire à celle qui termine les biographies.

Toutefois, par rapport aux récits de *'das log*, les chants de Rig 'dzin rgyal mo ont une forme beaucoup plus schématique ; de plus, ils ne font pas mention d'un

message du Seigneur des Morts ou de messages explicites des morts. Peut-être est-ce dû au fait que le jour où la « mort » s'est produite, personne n'était venu demander des nouvelles d'un défunt. Dans ce cas, la *'das log* chante peut-être une troisième version de son chant, mais il a été impossible d'en savoir davantage sur ce sujet, étant donné sa réticence à parler de son expérience.

Bien que Rig 'dzin rgyal mo soutienne n'avoir reçu aucun enseignement humain, le fait que ses chants soient en tibétain classique, leur forme incantatoire élaborée, et l'emploi d'un vocabulaire religieux spécialisé démontrent une influence humaine. De plus, l'extrême similitude des deux chants est frappante. Cela montre, semble-t-il, qu'elle est tout à fait consciente dans les deux cas et qu'elle connaît bien son rôle. Ces faits reposent donc la question de son éducation religieuse. A-t-elle reçu l'enseignement d'un autre *'das log* ou d'un *bla ma* ? Il est probable qu'une personne plus instruite lui a raconté ou lu des récits de *'das log* si bien qu'elle s'en est inconsciemment imprégnée. Cette hypothèse est aussi compatible avec le fait qu'elle dénie avoir eu un maître humain. À partir des biographies qu'elle a parfaitement mémorisées et assimilées, la *'das log* a fort bien pu composer elle-même ses chants. Il est courant, au Bhoutan, de rencontrer des gens ordinaires qui composent, et la pratique des chants alternés improvisés est encore en vigueur.

La fonction.

Bien que la fonction de *'das log* soit sensiblement la même par-delà les siècles : être le messager des morts et des vivants et prêcher la loi de la rétribution des actes, l'enquête ethnographique montre que les *'das log* contemporains ont aussi le pouvoir de sauver les êtres et d'agir en tant que devin pour résoudre les problèmes des humains.

On a noté le silence des sources écrites sur certains points mis en évidence par l'enquête ethnographique : anomalie ou particularité physique du *'das log*, mort à jours fixes, rôle de guide pour les défunts et de devin pour les vivants. Les récits de *'das log* ne relatant que la première expérience et donnant l'impression qu'elle reste unique, il n'est pas possible de déterminer si ces points sont des développements ultérieurs et, dans ce cas, quels facteurs religieux ou socio-économiques en sont à l'origine. Il serait intéressant de rencontrer un contemporain de Rdzogs chen Stag bla Dkon mchog rgyal mtshan, le *'das log* mort en 1942 et dont la biographie a été publiée récemment, afin de vérifier ces différents points. Pour l'instant on peut seulement constater que sa biographie suit le schéma traditionnel ne mentionnant qu'une mort. Cela semble un trait distinctif du genre littéraire par rapport à la pratique vivante des *'das log*. On voudrait proposer une autre hypothèse : les auteurs des biographies n'auraient-ils pas utilisé un fait de société uniquement pour faire passer un message bouddhique, se désintéressant du rôle social et religieux du *'das log* au sein de sa communauté ?

Pour conclure, remarquons que la comparaison entre sources écrites et phénomène vivant montre l'importance qu'il faut accorder à la tradition écrite dans

l'étude de la culture tibétaine vivante, et cela à cause de la continuité et de l'interpénétration des phénomènes.

3 - Les *'das log*, un phénomène chamanique récupéré par le bouddhisme ?

Au terme de cette étude, il faut poser la question qui a déjà été soulevée par d'autres auteurs et qui sous-tend ce travail : les *'das log* sont-ils les témoins inconscients d'un phénomène chamanique qui aurait été récupéré par le bouddhisme au point d'oblitérer totalement son origine ?

R. de Nebesky-Wojkowitz suggérait que les récits de *'das log* avaient une origine chamanique²⁸⁸ et G. Tucci soulignait à propos des idées contenues dans ces biographies²⁸⁹ : « Parfois ces idées rappellent de toute évidence les voyages d'âmes largement répandus dans le monde culturel chamanique, abstraction faite bien entendu des transformations effectuées par le bouddhisme de conceptions religieuses fondamentales. » À propos du voyage des *'das log*, R. Paul qui a étudié le chamanisme parmi les Sherpas écrit, sans toutefois préciser s'il a personnellement rencontré des *'das log* ou s'il les connaît par oui-dire²⁹⁰ : « Il existe un rôle institutionnalisé et séparé dans la culture sher pa qui est celui de la « da lo ma » ..., qui peut être une femme laïque entreprenant le classique voyage chamanique. Elle est gratifiée d'une extraordinaire connaissance et devient aussi un réceptacle de mérites pour la communauté. Elle diffère cependant du chamane en ce que son voyage n'arrive qu'une seule fois alors qu'elle semble vraiment morte et n'est pas répété volontairement. » Cette dernière réflexion permet de penser que R. Paul décrit sans doute ce phénomène à partir d'un récit de *'das log* raconté par une tierce personne. Récemment L. Epstein reprenait la même idée, mais en se fondant uniquement sur les biographies²⁹¹ : « Le *'das log* ressemble au chamane archaïque par différents traits : voyage de l'âme hors du corps, « maladie » initiatique et dans plusieurs de ses façons de faire... Tandis que le mystique, le saint et l'oracle... tous possèdent le contrôle volontaire sur le moment de leurs expériences visionnaires, dans le cas des *'das log* leur action est seulement involontaire. »

Il faut d'abord essayer de définir le terme « chamanisme ». Il n'est évidemment pas question de faire ici son historique, ni de citer les diverses définitions qui ont été proposées pour ce terme controversé. Cependant, le fait de suggérer que les *'das log* sont les témoins inconscients d'un phénomène chamanique oblige à cerner le terme, même de façon imparfaite. R. Hamayon a posé en théoricienne le problème de la définition du chamanisme²⁹² : « Rien ne permet de déterminer le seuil au-delà duquel il devient impropre de parler de chamanisme ; malgré l'abondance des descriptions des phénomènes chamaniques, il n'y a d'accord ni sur leur nature, ni sur la manière de les aborder... Un premier problème découle de la polyvalence du chamanisme qui, selon les circonstances pourra être perçu comme une procédure thérapeutique, une méthode de voyance, une voie d'expression de l'individu, un culte magico-religieux... La diversité des manifestations du chamanisme constitue un second

problème pour les théoriciens : ...que tantôt il imprègne toute la vie et la pensée et tantôt n'apparaisse que de façon sporadique et fragmentaire, mais sache toujours s'adapter au changement, qu'il existe de si grandes différences entre les chamanes d'une même société, que l'on conçoive et pratique le chamanisme dans des contextes si nombreux et si divers et de façon si « personnalisée » – si l'on ose dire. »

Dans l'état actuel des recherches, le chamanisme apparaît un peu comme une idéologie religieuse « fourre-tout » où sont amalgamées des manifestations diverses qui existent dans de nombreux pays. En même temps, l'absence de consensus des chercheurs sur une définition du chamanisme rend cette démarche inévitable, et probablement nécessaire, pour arriver à une théorie du chamanisme. E. Lot-Falck écrivait d'ailleurs²⁹³ que pour pénétrer le sens d'un phénomène, il fallait l'examiner sous toutes ses faces, sous tous ses aspects, et que le chamanisme qui avait déjà subi un pareil traitement, « sera sans doute encore largement malmené ». Dans le cas des *'das log*, doit-on sous peine de « malmener le chamanisme » s'abstenir de faire un rapprochement ? On préfère essayer de suivre le conseil d'E. Lot-Falck et tenter de montrer une autre de ses manifestations possibles.

Cependant, devant les problèmes posés dès le départ par une théorie du chamanisme, j'ai pris le parti de m'intéresser aux exemples de pratiques chamaniques et à la théorie qui en a été tirée dans la même aire géographique que le Bhoutan et le Népal, c'est-à-dire l'Himalaya. *Spirit possession in the Nepal Himalayas*²⁹⁴ où de nombreux auteurs traitent de différentes manifestations chamaniques au Népal a servi de livre de référence. C'est dans un article théorique d'introduction intitulé « Shamanism and spirit possession, the definition problem »²⁹⁵, qu'a été donnée une définition qui était à la fois mesurée, et fondée sur des terrains qui sont culturellement les plus proches du Bhoutan. Toutefois, il ne s'agit pas d'une définition du chamanisme, devant laquelle l'auteur recule, mais de celle du chamane car « si l'on peut se contenter de décrire pour définir un type de comportement, un type d'activité, il faut interpréter pour définir une institution, un mécanisme, un système »²⁹⁶.

On pourrait objecter que travailler sur un phénomène à partir d'une définition préconçue est peut-être vouloir forcer ce phénomène à recouper à toutes forces la définition. C'est en ayant conscience de ce problème que j'ai choisi une définition aux termes assez larges, qui délimite un cadre de travail sans être trop restreinte. De plus, dans le cas des *'das log*, il n'y avait pas d'autre issue que de poser, avec toutes les précautions méthodologiques nécessaires, une définition, aussi imparfaite soit-elle, du chamane²⁹⁷ : « Un chamane est une personne qui peut entrer à volonté dans un état psychique qui n'est pas ordinaire (dans lequel soit il fait entreprendre à son âme un voyage dans le monde des esprits, soit il est possédé par un esprit) dans le but d'entrer en contact avec le monde des esprits pour le compte des membres de sa communauté. »

Si l'on reprend, en face de cette définition, les points qui ont été relevés dans le portrait-type des *'das log* contemporaines, on constate qu'elles correspondent parfaitement à cette définition : elles sont, à volonté, et à certains jours fixes du mois dans un état de conscience qui équivaut à la mort pour leur entourage ; pendant

cette période, elles font voyager leur principe conscient dans l'au-delà afin de rapporter des nouvelles et des messages des morts aux vivants à la demande de ces derniers.

On pourrait se contenter de cette définition et déjà affirmer que les *'das log* sont bien au départ une manifestation chamanique. On voudrait aller plus loin et montrer que les points notés comme caractéristiques des *'das log*, correspondent à des traits relevés dans d'autres analyses du chamanisme.

– La maladie initiatique.

La première manifestation de la vocation de *'das log* est une grave maladie qui provoque la mort et le voyage initial dans l'au-delà. Or les chamanes de Sibérie prennent aussi conscience de leur vocation à travers une maladie physique ou une crise psychologique grave et incontrôlée, ce qui a été appelé une « maladie initiatique ».

A. A. Popov a raconté l'histoire d'un chamane Avam-Samoyède qui présente une grande ressemblance avec celle des *'das log*²⁹⁸ : « Terrassé par la variole, le futur chamane est resté inconscient pendant trois jours, si proche de la mort que le troisième jour il fut presque enterré. Il se vit descendre aux enfers... » Il en est de même au Népal où, dans des ethnies différentes (Limbu, Sherpa, Tibétains), le signe qui conduit à voir en un homme ou une femme un « intercesseur » selon le mot de C. Jest²⁹⁹, est une maladie ou un état psychologique anormal. A. W. Macdonald en donne plusieurs exemples à propos des *jhakri* et il relate les expériences qui les ont conduits à officier en tant que tels³⁰⁰. Au Bhoutan même, le *gter bdag* de la région de Lhuntshe n'est entré en activité qu'après une crise assimilée à la mort. Toutefois, R. Hamayon écrit³⁰¹ que « l'analyse incite à considérer la « maladie initiatique » non comme l'événement qui déclenche la vocation ou l'entrée dans la carrière, mais au contraire comme l'indice de celle-ci. » On se rappelle que les *'das log* de Wamrong, Khamdang et Maïdung furent malades pour la première fois dans leur petite enfance mais qu'elles se révélèrent *'das log* à l'adolescence. Il est probable que ces premières maladies furent considérées par leur entourage comme l'indice d'une vocation de *'das log*, ce qui les a conduites ensuite à se déclarer *'das log* lorsqu'elles eurent atteint l'âge où elles pouvaient fonctionner en tant que telle.

– La fonction de *'das log*.

Voyageurs de l'au-delà, messagers, sauveurs et devins, tels sont les *'das log* actuels.

Or, dès le début des études sur le chamanisme, le pouvoir de communiquer avec les esprits, de voyager chez les morts et de conseiller aux vivants ce qu'il faut faire pour apaiser ces âmes, et ainsi restaurer un ordre dérangé, a été considéré comme l'un des rôles majeurs du chamane. Deux exemples paraissent très proches des *'das log*. Le premier sort du cadre géographique fixé puisqu'il se situe en Kabylie³⁰² où une femme reçoit la visite de personnes venues

lui poser des questions sur leur avenir et lui demander des nouvelles des défunts. Le second exemple est tiré de l'article de C. Jest sur les « intercesseurs » *Iepcha* du Sikkim³⁰³ : « Dans les temps anciens, les *mum* (la contrepartie féminine du *Bon thin*) partageaient avec les *Bon thin* le pouvoir de guider les âmes des morts au *rum lyam*. En outre, elles pouvaient prédire le futur et s'entretenir avec les morts ». C. Jest rapporte aussi l'anecdote suivante : trois hommes sont allés à la pêche et l'un d'eux disparut. Les autres furent accusés de sa mort. Par l'intermédiaire de la *mum*, le noyé demanda à son père de relâcher ses amis.

Les vivants soucieux d'aider les morts à compenser les fautes pour lesquelles ces derniers souffrent, consultent les '*das log* et leur demandent d'entrer en contact avec un monde qu'ils ne savent pas maîtriser. Au-delà de leur discours bouddhique, les '*das log* expriment un désir latent de restaurer une harmonie détruite dans le passé par les fautes des morts. Ils adressent aussi un avertissement aux vivants afin que ceux-ci ne brisent pas, par leur mauvaise conduite, un ordre fragile. La fonction chamanique de « gestion de la mort³⁰⁴ » est donc évidente chez les '*das log* qui jouent un rôle de médiation et de conciliation entre les morts et les vivants afin de rétablir un équilibre perdu.

On a aussi vu que les villageois, confrontés à un problème de santé, familial ou social, venaient consulter les '*das log* qui se font conseillers par le truchement de la divination.

La fonction des '*das log* est donc bien de gérer des situations où l'équilibre a été rompu ou est en danger aussi bien chez les morts que chez les vivants.

– Un statut d'être différent.

Par leur pouvoir de communiquer avec l'au-delà, les '*das log* sont perçus comme des êtres en marge de la société humaine. Ce statut différent est en quelque sorte concrétisé par l'interdiction qui leur est faite d'assister aux deux événements de passage entre le monde terrestre et l'au-delà : la naissance et la mort. En outre, dans une société où les interdits alimentaires n'existent pratiquement pas et où les moines mangent de la viande, le fait que les '*das log* soient astreints à un régime presque végétarien, souligne leur différence. Quant à l'épilepsie ou aux défauts physiques qui affectent la majorité d'entre eux, s'ils ne sont pas une condition première pour devenir '*das log*, ils sont une marque de plus qui les différencie du commun des mortels et un « indice d'aptitude »³⁰⁵.

Leur statut d'être exceptionnel en marge des normes humaines est encore renforcé par le fait que les '*das log* peuvent se réincarner et constituer des lignées, privilège qui n'est accordé dans la culture tibétaine qu'à certains grands saints, les *sprul sku* (*nirmāṇakāya*) qui forment le haut de l'échelle sociale³⁰⁶. Or, il est intéressant de noter que certains auteurs ont récemment vu dans ce système de réincarnation des lamas un trait chamanique. B. Aziz écrit³⁰⁷ : « Le trait caractéristique du lama tibétain, qui est conforme au concept central du chamanisme, est qu'un individu devient une forme incarnée d'une divinité et accomplit ensuite les cérémonies religieuses en cette capacité pour les membres de sa

communauté... Je suggèrerais que le « *tulku* » peut être compris comme un parachamane raffiné par l'histoire bouddhique pour remplir de nouvelles demandes doctrinales. » R. L. Jones souscrit à cette opinion et pense que la réincarnation, qu'il classe comme un type de possession, est particulièrement adaptée à la société bouddhiste tibétaine³⁰⁸.

On sait aussi que le système de transmission du pouvoir à travers des lignées de réincarnations humaines (*sprul sku*) ne commença réellement au Tibet qu'à partir du XIII^e siècle dans l'école des *Karma bka' brgyud pa* qui fut par la suite imitée par tous les autres ordres du bouddhisme tibétain. L'origine de cette particularité qui s'explique sur le plan socio-politique n'a toujours pas été élucidée. Discuter de cette hypothèse sort du cadre de ce travail. On remarquera seulement que la question d'un chamanisme sous-jacent se pose même pour le saint réincarné (*sprul sku*), l'un des éléments que les bouddhistes tibétains considèrent comme une part intrinsèque de leur doctrine.

– Le voyage du '*das log*.

Contrairement à d'autres intercesseurs, les '*das log* ne sont pas possédés par les esprits des morts dans le monde des humains, mais font le voyage dans l'au-delà pour les rencontrer. Ils entrent donc en contact avec le monde des morts et avec ceux que l'on peut appeler « esprits » : le Seigneur des Morts qui préside aux destinées, ses acolytes et le *yi dam*. Or, on sait³⁰⁹ que le chamane est celui qui va à la rencontre des esprits dans leur monde et non dans celui des hommes. Contrairement à d'autres séances chamaniques, le voyage d'un '*das log* ne s'accompagne pas de mouvements physiques particuliers. La '*das log* de Wamrong était parfaitement immobile, mais au début et à la fin de son voyage, elle a émis quelques soupirs, des gémissements et des gargouillis qui suggéraient une souffrance ou tout au moins un passage difficile. En outre, elle a longuement chanté son message avant de bouger ou d'ouvrir les yeux, c'est-à-dire théoriquement dans un état intermédiaire entre l'au-delà et le monde des vivants. La '*das log* était manifestement dans un état psychique anormal ou le simulait. Son voyage pourrait présenter une combinaison intéressante des deux types de voyage que R. Hamayon définit en parlant du chamane sibérien³¹⁰ : « ou bien le chamane tombe en catalepsie, et le « voyage » est alors purement imaginaire ; ou bien il réalise une performance dramatique... mouvements accompagnés de cris et de soupirs appropriés... et le « voyage » est alors représenté ». Ces expressions physiques permettent sans nul doute à la '*das log*, non seulement de montrer à sa communauté qu'elle « voyage » effectivement dans l'au-delà, mais aussi qu'elle traverse des épreuves qu'elle est capable de surmonter et qu'elle sait revenir dans ce monde.

En fait, le voyage de la '*das log* s'apparente de façon frappante à celui qui fut décrit au Népal par Ph. Sagant³¹¹. Ce dernier démontre, dans un article très justement intitulé « le chamane assoupi », que le prêtre tribal des Limbu voyage dans l'au-delà, mais que ce voyage est ritualisé. Il est marqué, de la même façon que celui de la '*das log*, par « l'importance de la récitation, de l'immobilisme et l'absence

apparente de dramatisation »³¹². Il note que bien souvent le voyage du prêtre « se limite à un chant qui n'en finit pas. Il est purement « verbal ». Le *phedāngmā* (prêtre) est assis, presque immobile, des heures durant »³¹³. On ne peut que constater la similitude frappante entre ce voyage, l'importance du chant et ceux de la '*das log* qui serait alors aussi un « chamane assoupi ».

Après une première expérience, tous les chamanes sibériens ou népalais répètent leur voyage. Il en est de même pour les '*das log* qui confirment ainsi certaines analyses³¹⁴ montrant qu'après la première crise incontrôlée, le chamane est capable de maîtriser son état et même de le provoquer lors de séances.

– L'initiation.

Les '*das log* déniaient toute intervention humaine dans l'apprentissage de leurs chants, et pourtant ceux-ci renferment de nombreux éléments littéraires et religieux qu'une personne sans éducation peut difficilement acquérir d'elle-même. Cette attitude semble très commune. Elle est semblable à celle qui fut relevée par W.D. Michl chez les *jhākri* de l'ethnie tibéto-birmane Chantel dans le Centre-Ouest du Népal³¹⁵. Ceux-ci soutiennent qu'ils n'ont pas eu de *guru* humain et que c'est leur divinité tutélaire qui les a instruits. A.W. Macdonald relate le même phénomène à propos de l'initiation d'un *jhākri* de Kalimpong³¹⁶ qui disait qu'il rencontrait des êtres surnaturels la nuit et que ceux-ci lui apprenaient des *mantra* et incantations. Ces observations sont à rapprocher également de l'initiation du chamane Avam-Samoyède qui, lors de son voyage dans l'au-delà, rencontre des personnages divins qui lui enseignent des secrets³¹⁷. Lorsqu'il revient à lui, il est initié et commence à « faire le chamane. »

Conformément au chamane qui reçoit son initiation directement des esprits, les '*das log* ne reconnaissent comme maître et donateur de leur savoir qu'un personnage divin, Avalokiteshvara, dont ils sont également les incarnations.

– Les '*das log* et les pouvoirs religieux.

On a signalé qu'à maintes reprises, certains membres du clergé avaient eu une attitude méprisante à l'égard des '*das log* qu'ils considéraient comme des charlatans. Cette attitude traduit, d'une part un mépris pour ce qui n'est pas conforme au moule des institutions monastiques, d'autre part, le fait que les '*das log*, bien que se considérant comme de parfaits bouddhistes, sont perçus comme un phénomène, sinon gênant, du moins marginal. Cependant, comme la notion même de chamanisme a disparu à jamais des consciences, et que les '*das log* présentent des signes de foi bouddhique évidents, le clergé officiel ne pouvant les exclure, les ignore ou les méprise.

Au Bhoutan central et oriental où l'influence *rnying ma pa* est prépondérante, cette attitude semble être tempérée par plus de tolérance : les '*das log* de Wamrong et Khamdang vivaient tout près d'un temple protégé par un lama *rnying ma pa*, celle de Maïdung avait un frère religieux *rnying ma pa*, tandis que le '*das log*

« en herbe » de Bumthang avait pris refuge dans une communauté *rnying ma pa*. Toutefois, cela n'empêche pas les plus orthodoxes de se poser des questions à leur sujet. Un Bhoutanais profondément religieux et instruit du monastère de Dramitse (district de Tashigang) formulait à sa façon le dilemme théologique que ces personnages posent. Il se demandait comment les '*das log* pouvaient être de « vraies bouddhistes » puisqu'elles mouraient non pas une seule fois comme les grands saints, mais plusieurs fois.

Les Bhoutanais de l'Est rendent visite aux '*das log*³¹⁸, ce qui ne les empêche pas d'avoir une ferveur exceptionnelle envers les religieux, en général bien plus grande que celle des gens de l'Ouest. Le cas d'une famille de l'Est, qui comptait parmi les siens le '*das log* de Tongsa et une réincarnation *rnying ma pa*, est exemplaire à cet égard. Tout en gardant à l'esprit que les gens de l'Est ne sont pas conscients du substrat chamanique de leurs '*das log*, on peut noter que la même attitude tolérante a été remarquée par R. Hamayon dans la région du lac Baïkal³¹⁹ où, dans une même famille, on trouve des chamanes et des lamas.

Le fait que la majorité des '*das log* soient des femmes s'éclaire dans un contexte chamanique confronté à une idéologie plus puissante qui le remplace, comme on l'a relevé à propos du chamanisme sibérien³²⁰. R. Hamayon fait la même analyse à partir de l'exemple bouriate³²¹ : « C'est surtout lorsqu'il y a assujettissement politique, acculturation religieuse, bouleversement social, que la différence entre les sexes se fait plus révélatrice : il se produit souvent alors une inversion du sexe majoritaire dans la profession. Ainsi chez les Bouriates de Sibérie, la tradition réservait aux hommes le quasi-monopole de la fonction, exercée dans le cadre du clan patri-linéaire ; dans les régions où le lamaïsme s'est implanté, l'on rencontre des familles dont les fils sont lamas et les filles chamanesses : figure du pouvoir traditionnel, les hommes croient trouver au sein de l'église lamaïque une position plus prestigieuse et puissante, car située à un niveau supérieur à celui du clan ; ils libèrent de ce fait pour les femmes une voie qui ne leur était ouverte que faute d'hommes pour reprendre l'héritage chamanique... »

L'étude des '*das log* à l'intérieur de la culture bouddhique tibétaine conduit à une réflexion très similaire : dans le clergé bouddhique, les nonnes sont peu nombreuses et n'ont aucune position privilégiée, alors que les moines bénéficient traditionnellement d'un grand prestige. Les postes religieux enviables au sein du clergé de l'idéologie dominante sont donc tenus par des hommes. En revanche, la fonction de '*das log*, si ignorée ou méprisée par le clergé bouddhique, est, en soi, une fonction importante que les femmes ont pu s'approprier – ou garder³²² – quand les hommes l'ont abandonnée au profit de la robe monacale plus prestigieuse. Elles exercent une fonction religieuse qui leur procure un grand respect et une utilité reconnue dans la société qui les entoure. Il est intéressant de noter que le seul '*das log* homme contemporain était aveugle. Il ne pouvait donc prétendre en tant qu'homme, ni à faire partie du clergé officiel, ni à jouir d'une position valorisante dans la société, si ce n'est en s'appropriant une fonction laissée aux inférieurs traditionnels, les femmes.

– Le contexte politico-religieux.

La Mongolie est un terrain de comparaison privilégié car, contrairement aux régions tibétaines où la religion autochtone a totalement disparu devant le bouddhisme, ne laissant que des traces dans les pratiques et les croyances, la Mongolie a gardé son idéologie chamanique concurremment avec le bouddhisme implanté tardivement. Se fondant sur de nombreux travaux et en particulier sur les études mongoles et toungouses, I. M. Lewis constate³²³ que le chamanisme est souvent lié à la structure sociale en clans et se marginalise lorsqu'une religion plus puissante le remplace. R. Hamayon relève que³²⁴ « si l'intervention d'un principe centralisateur quelconque altère les fondements de la société, le chamanisme reculera sociologiquement à la périphérie. »

Or, que remarque-t-on au sujet des *'das log* ? Ils viennent, on l'a vu, de régions excentrées où la dominante religieuse *rnying ma pa* a incorporé des pratiques qui devaient exister avant l'arrivée du bouddhisme. Lors de l'étude des *'das log* historiques au Tibet, on avait noté le même phénomène géographique et religieux. Il avait été attribué, entre autres, à un affaiblissement du pouvoir politique et religieux prépondérant, à savoir les *Dge lugs pa*, dans les régions éloignées de la capitale. Cela permettait à des phénomènes religieux marginaux d'exister sans crainte de l'idéologie religieuse dominante et orthodoxe.

La situation de la région d'Hélambu au Népal, où se trouve l'une des *'das log*, est également très excentrée, non pas tant vis-à-vis de Kathmandu, que vis-à-vis du Tibet central et, qui plus est, en dehors des grandes routes commerciales. Considérée comme une région de la frontière Sud par les Tibétains du centre, Hélambu, dont la date de la première évangélisation bouddhique n'est pas connue, a pu développer ou conserver des phénomènes religieux marginaux sans craindre l'ire du pouvoir central.

On sait qu'au Bhoutan de l'Ouest, les pouvoirs politiques et religieux étaient confondus et concentrés, dès le XIII^e siècle, entre les mains de quelques écoles religieuses, dont les *'Brug pa* qui imposèrent leur hégémonie sur le reste du pays au XVII^e siècle. M. Aris pense que ce processus explique l'absence d'information concernant le Bhoutan de l'Ouest avant cette date³²⁵ : « L'impression que donne le Bhoutan de l'Ouest, est que l'autorité de la noblesse religieuse y était implantée si fortement et à une date si ancienne que, s'il existait une culture écrite associée à des formes indigènes de gouvernement avant son arrivée, les documents n'ont jamais survécu. » Cette analyse peut aussi s'appliquer aux phénomènes religieux tels que les *'das log* qui n'ont pas su, ou pas pu, coexister avec les nouveaux pouvoirs³²⁶. Il est intéressant de noter que les Bhoutanais de l'Ouest, s'ils connaissent l'existence des *'das log*, ne les respectent guère et ne font jamais le long voyage au Bhoutan de l'Est pour les consulter. Ils les considèrent comme étrangères à leur structure socio-religieuse et disent que, dans cette région, personne ne penserait à se proclamer *'das log*. Toutefois, il convient de se demander si le phénomène n'a jamais existé au Bhoutan de l'Ouest ou s'il a disparu à une date si précoce, avec l'arrivée de quelques grandes écoles religieuses dont les *'Brug pa*,

qu'il a été effacé de la mémoire collective et s'est trouvé cantonné aux régions de l'Est.

Le Bhoutan de l'Est, où se trouvent les trois *'das log* étudiées et d'où était originaire celui de Tongsa, est une région très éloignée du centre du pouvoir politique et religieux qui, à partir du XVII^e siècle, était situé à Punakha, au Bhoutan de l'Ouest, c'est-à-dire à trois semaines de marche. En outre, bien que l'histoire de la région orientale soit encore assez mal connue, il semble que l'hégémonie *'brug pa s'y* soit imposée assez subitement et par la force, au milieu du XVII^e siècle. Mais si les *'Brug pa* contrôlaient politiquement la région, ils ne la contrôlaient que nominativement en matière de religion et, aujourd'hui encore, la région est un fief *rnying ma pa*. Enfin, il faut ajouter que le Bhoutan de l'Est était une région où régnait un système clanique³²⁷ qui s'est perpétué au moins jusqu'à la fin du XVII^e siècle, à l'inverse du Bhoutan de l'Ouest où les clans, s'ils ont jamais existé, ont disparu très tôt³²⁸. C'est probablement grâce à la conjonction de ces différents facteurs : indépendance vis-à-vis de toute unité politique centralisée, idéologie religieuse *rnying ma pa* et structure sociale clanique, qui l'ont maintenu tardivement à la périphérie du pouvoir religieux et politique, que le phénomène *'das log* a pu survivre au Bhoutan de l'Est.

L'étude des *'das log* actuels, menée à partir d'enquêtes de terrain et éclairée par de récentes analyses du chamanisme, semble avoir prouvé que les *'das log* possèdent les critères essentiels d'un phénomène chamanique. Faute d'avoir rencontré des *'das log*, G. Tucci et R. de Nebesky-Wojkowitz l'avaient seulement suggéré sans pouvoir le confirmer. Quant à R. A. Paul et L. Epstein, le caractère unique du voyage dans l'au-delà tel que le présentent les sources écrites, les faisait hésiter devant l'appellation de « chamane ». Jusqu'à présent, le manque de références au phénomène vivant ne permettait donc pas à l'analyse d'assimiler les *'das log* à un phénomène chamanique. En effet, la tradition écrite gommait le caractère peu bouddhique du voyage répété à volonté pour sublimer en revanche l'unicité de la descente aux enfers sur le modèle des grands saints. Les biographies, écrites par des clercs, ne retenaient de la réalité que ce qui était conforme à la tradition bouddhique orthodoxe et servaient purement un dessein d'édification et d'éducation religieuse donnant aux *'das log* un rôle essentiellement moral. La force de la tradition vivante a été non seulement de garder leurs caractéristiques chamaniques, mais aussi d'amplifier leur rôle de guide et d'intercesseur.

CONCLUSION

La nature chamanique du phénomène '*das log* semble démontrée, mais il reste à essayer de déterminer son origine dans la culture tibétaine, ce qui conduit à examiner le problème des croyances pré-bouddhiques au Tibet et leurs relations avec le bouddhisme. Il paraît peu vraisemblable, en effet, que les '*das log* soient le fruit de la conjonction de deux influences étrangères : bouddhisme d'une part, chamanisme de l'autre, qui se seraient rencontrées tardivement, c'est-à-dire après l'introduction du bouddhisme. Outre son caractère chamanique, certains aspects du phénomène, tels que sa survivance dans les zones périphériques, son caractère populaire, une certaine répugnance du clergé et peut-être justement l'absence de vêtement particulier ou d'attribut trop révélateur de son origine, montrent qu'il s'agit d'un élément pré-bouddhique récupéré par le bouddhisme. On en connaît d'autres exemples : ainsi le culte des montagnes, les fumigations rituelles, les médiums, certaines techniques divinatoires, entre autres³²⁹.

Le problème, on le sait, est que la tentative de reconstruction des croyances pré-bouddhiques passe par les seuls manuscrits de Dunhuang, incomplets et fragmentaires. Sans entrer dans les discussions concernant le nom et le contenu de ces croyances, les recherches déjà menées apportent des éléments comparatifs intéressants qui illustrent le processus d'assimilation et d'intégration au bouddhisme de croyances et pratiques qui lui étaient, au départ, irréductibles³³⁰. L'honnêteté impose cependant de dire que le terme '*das log* ne se trouve apparemment pas dans les manuscrits de Dunhuang, mais le thème du voyage de l'âme dans l'au-delà y est bien présent. Faudrait-il rechercher le phénomène sous un autre nom, qui n'aurait pas encore été repéré ? Il est plus probable que ses traces ont été effacées avec l'immense masse de documents disparus, ou même qu'il ne fut jamais documenté par des témoignages écrits. Ainsi n'existe-t-il aucune preuve que les '*das log* faisaient partie des pratiques pré-bouddhiques. Cependant, le terme '*das log* n'a pas d'équivalent en sanscrit ou en chinois, et il ne possède aucune connotation bouddhique particulière. N'est-ce pas l'indice qu'il faisait partie du fonds culturel proprement tibétain ?

Ce processus qui a permis aux '*das log* de se fondre dans le bouddhisme sans conserver le souvenir de ses origines n'est pas unique dans le cadre de la civilisation tibétaine où les survivances des croyances et pratiques pré-bouddhiques ont été assimilées par le bouddhisme. En arrivant au Tibet, au VII^e siècle, celui-ci s'est trouvé confronté à une religion indigène dont les principes fondamentaux étaient en

total désaccord avec les siens. Les siècles suivants virent la lutte entre les tenants de ces croyances et les missionnaires bouddhistes qui n'eurent d'autre solution que de transformer et d'incorporer certains éléments indigènes. Au terme de ce conflit dont le processus exact est inconnu faute de documents authentiques, les éléments des croyances pré-bouddhiques furent absorbés dans le bouddhisme à tel point que la religion ancienne, non seulement n'est jamais mentionnée dans les textes de la seconde diffusion du bouddhisme, mais encore comme l'a écrit A.-M. Blondeau³³¹ : « Lorsqu'enfin le bouddhisme triompha définitivement, il s'employa à effacer de la mémoire des Tibétains jusqu'au souvenir d'une religion qui l'avait tenu en échec. »

On connaît l'intelligence des prédicateurs bouddhistes qui, au Tibet, ont transposé les notions autochtones existantes en notions bouddhiques plus ou moins comparables. Cette démarche a été analysée par Y. Imaeda³³² : « Ils (les bouddhistes) ont essayé d'une part de trouver dans la terminologie de la religion pré-bouddhique un sens conforme à la doctrine bouddhique, et d'autre part de transposer les notions indigènes en concepts bouddhiques plus ou moins apparentés. »

Les *'das log*, en tant que phénomène indigène, ont dû facilement être assimilés par le bouddhisme. En effet, ce dernier possédait déjà des cas de descentes aux enfers effectuées par des personnes aussi prestigieuses que le *bodhisattva* Avalokiteshvara ou Maudgalyayana, le disciple du Bouddha, et connaissait en Chine des cas d'individus ordinaires qui allaient en enfer par erreur et étaient ensuite renvoyés sur terre. Cette tentative d'assimilation transparaît particulièrement dans l'association souvent faite entre contes à « sauveurs » et récits de *'das log*. Dans le *Xylographe Ka shod*, les contes à « sauveurs » servent de prologues ou de précédents aux récits de *'das log*, reprenant probablement ainsi une classification bien établie. Tashi Tshering, poursuivant l'assimilation à son extrême, appelle, on l'a vu, les héros des contes à « sauveurs » des *'das log* bouddhistes. Cette appellation curieuse ne sous-entendrait-elle pas aussi que Tashi Tshering considère implicitement les *'das log* comme un phénomène originellement non-bouddhique ?

Alors que la plupart des autres éléments qui caractérisent les *'das log* ont un caractère chamanique : contexte politico-religieux, origine géographique, mode de sélection, voyage dans l'au-delà qui se répète au cours de séances, rôle de guide, de messenger et de conciliateur pour les morts et les vivants, le seul élément qui est classiquement bouddhique est leur discours, tel qu'il se présente dans les biographies et chez la *'das log* de Wamrong. Qu'important, à la limite, les autres éléments si le moyen par lequel les *'das log* agissent sur la communauté et qui constitue la raison même de leur fonction est contrôlé par l'idéologie bouddhique ! Quel qu'ait été le discours originel des *'das log*, le bouddhisme l'a remplacé par son propre discours destiné à propager ses principes fondamentaux. La transformation du discours des *'das log*, porteur d'idéologie religieuse, était le principal souci des bouddhistes et c'était la condition essentielle à l'incorporation du phénomène dans la nouvelle idéologie dominante. Alors que les traits chamaniques du phénomène restent encore marqués dans ses manifestations périphériques observables sur le terrain, l'assimilation bouddhique est totale dans les biographies de *'das log* qui sont les instruments

d'une lutte idéologique et montrent comment la réalité vécue a été manipulée pour les besoins d'une cause.

Un problème qui n'est pas complètement réglé est celui de l'apparition du genre littéraire qui ne connut son essor, en tant que tel, qu'à partir du XVI^e siècle. Diverses influences et, en particulier, celle des textes du *gter ston* Karma gling pa (XIV^e siècle) ont dû contribuer à sa genèse. Toutefois, les *'das log* sont mentionnés très tôt dans la littérature. Selon la tradition tibétaine, c'est au XII^e siècle que sont apparus les premiers récits *bon po* décrivant des voyages dans l'au-delà semblables à ceux des *'das log*, que le grand moine Stag lung thang pa a rencontré une *'das log*, et que Snang sa a eu son expérience. À cette époque cependant, ces récits sont incorporés dans des biographies et ne constituent nullement une entité littéraire comme ils le seront à partir du XVI^e siècle. Des études plus poussées sur la littérature du début de la deuxième diffusion du bouddhisme seront nécessaires avant de pouvoir préciser davantage l'évolution du phénomène.

On touche ici à l'articulation entre le genre littéraire, étudié dans la première partie de ce travail, et l'approche du phénomène vivant tentée dans la seconde. Ainsi est constatée l'ambiguïté fondamentale des *'das log*. Elle est parfaitement ressentie par les membres du clergé bouddhiste, bien qu'ils ne puissent ni analyser, ni rejeter comme non-bouddhique, un phénomène au discours parfaitement orthodoxe. C'est probablement grâce à cette ambiguïté, dont ils sont eux-mêmes inconscients, que les *'das log* ont pu survivre en tant que phénomène original, sans disparaître au cours des siècles, témoins d'une idéologie oubliée et simples propagateurs – parmi tant d'autres – de l'idéologie bouddhique désormais triomphante au Tibet.

NOTES

La translittération du tibétain suivie dans cette étude est celle proposée par T.V. Wylie, 1959.

'*das log* se prononce « délo ».

tib.= tibétain

skt.= sanskrit

1. Cf. chapitre I-1.
2. L. Epstein, 1982.
3. A.-M. Blondeau, 1976, p. 250.
4. H. A. Jäschke, 1881, p. 275.
5. S. C. Das, 1902, p. 680.
6. Chos grags, 1957 et M. C. Goldstein, 1978.
7. A. David-Neel, 1939, p. 39-40.
8. D. Snellgrove et H. Richardson, 1968 et H. Hoffmann, 1975.
9. R. A. Stein, 1981, p. 152.
10. A. Migot, 1978, planche sans numérotation.
11. R. A. Stein, 1981, p. 234.
12. A. W. Macdonald, 1967, p. 9.
13. R. A. Stein, 1969, p. 144.
14. C. Jest, 1975, p. 333.
15. Lettre personnelle du 17 Mars 1983.
16. L. A. Waddell, 1895, p. 562-564 et T. Allione, 1984, p. 66-140.
17. R. de Nebesky-Wojkowitz, 1975, p. 550, note 87 et H. Siiger, 1956, p. 47.
18. R. de Nebesky-Wojkowitz, 1975, p. 550.
19. G. Tucci, 1980, p. 95.
20. G. Tucci, 1973, p. 225, p. 252 et p. 262.
21. L. Epstein, 1982.
22. *Ibid.*, p. 20.
23. *Ibid.*, p. 80.
24. Ce genre semble très en vogue aux Etats-Unis comme en témoignent l'article de R. A. Paul sur le chamanisme sherpa (1976) et son livre, *Tibetan Symbolic World* (1982), ainsi que l'étude de L. Epstein, 1982, p. 73.
25. T. Allione, 1984.
26. *Ibid.*, p. 47.
27. *Ibid.*, p. 49.
28. *Ibid.*, p. 50.
29. *Ibid.*, p. 51.
30. *Ibid.*, p. 53.
31. Il existe au Bhoutan des religieux errants appelés, selon les informateurs, *mani pa* ou *ras chung pa* (du nom du disciple de Mi lara pa) qui ont des moulins à prières recouverts de longues pièces de tissu. Celles-ci se déploient lorsqu'ils font tourner le moulin, à la manière d'un petit « parasol tournant ». Ils gagnent leur vie en récitant des prières *mani*. D'autre part, il existe au Bhoutan la même coutume qui consiste à offrir aux chapelles portatives des *mani pa* des bijoux ou

des étoffes après la mort d'êtres chers. Les *mani pa* chantent ensuite des prières dans lesquelles les morts sont mentionnés pour leurs actes pieux afin qu'ils obtiennent une bonne réincarnation et soient sauvés des enfers.

32. Le sens précis de *jo 'khor* ou *mani jo 'khor* n'est pas clair. *Jo* pourrait être pris au sens de « noble » (S. C. Das, 1902, p. 450) tandis que *'khor* signifierait ici « moulin à prières » (S. C. Das, 1902, p. 189). Quant à *mani*, il désigne les formules de prières contenant le mot *mani* et est souvent associé à *'khor* pour désigner un moulin à prières. *Mani jo 'khor* pourrait donc se traduire par « noble moulin à prières ». l'adjectif « noble » étant un terme de respect pour le moulin à prières en relation avec sa grande taille. En effet, mes observations au Bhoutan (cf. note 31) recourent celles de Seunam Tobgye et Minyak Tulku, et il semble que le *mani jo 'khor* soit en fait un moulin à prières de très grande taille complètement recouvert de tissus qui se déploient lorsqu'il tourne.

Dans le film de la BBC, *Tibet*, 1981, on aperçoit cet objet tenu par un mendiant sur les marches du Potala. Il est impossible de déterminer si sous les bandes d'étoffes et les objets qui le recouvrent, il y a ou non un moulin à prières. Toutefois, si l'on se place dans l'optique de la culture tibétaine, l'option du moulin à prières recouvert de tissus l'emporte. En effet à quoi cela servirait-il de faire tourner un objet sans valeur religieuse ? Dans ce cas, peut-être faut-il reconsidérer l'appellation « parasol tournant » et simplement employer l'expression « grand moulin à prières recouvert de tissus ». On peut aussi se demander si le *jo 'khor* n'a pas un lien avec le *jo dar*, grand drapeau à prières, dont les mérites sont longuement exposés par le '*das log* Byang chub seng ge.

33. R. A. Stein, 1969, p. 135.

34. C. Jest, 1975, p. 333.

35. Biographie de Kun dga' rang grol, *Xylographe Ka shod*, folio 37 a.

36. Tashi Tshering est un Tibétain tibétologue travaillant à la Library of Tibetan Works and Archives à Dharamsala. Son aide a été précieuse pendant ce travail.

37. C. Jest, 1975, p. 366.

38. C. Jest, 1975, p. 159.

39. Les informations contenues dans cette note proviennent de mes observations au Bhoutan et de la brochure *Tashigomang of Bhutan*, 1982.

Les *mani pa* bhoutanais sont différents de ceux du Tibet. Ils n'ont pas de peinture qui sert de support à leurs histoires mais ils portent et montrent un lourd objet appelé *bkra shis sgo mang* « les nombreuses portes auspicieuses ». Il s'agit en fait d'une chapelle portative à multiples portes, d'où son nom, contenant de nombreuses statues et peintures. Les *mani pa* bhoutanais, appelés en *dzongkha* « *lam manip* » (*bla ma mani pa*), font partie de ces laïcs à vocation religieuse, globalement désignés au Bhoutan sous le terme de *sgom chen*. Ils peuvent se marier, vivent avec leur famille en cultivant leurs terres mais ils reçoivent un enseignement religieux de base et sont capables de faire des rituels simples. Ils portent le même vêtement que les laïcs mais toujours de couleur rouge foncé ou marron. Chaque *mani pa* se voit confier la responsabilité d'un *bkra shis sgo mang* par le Ministère de l'Intérieur. En effet, chaque *bkra shis sgo mang* appartient à un monastère particulier et les *mani pa* sont tenus de les présenter régulièrement au monastère afin qu'on s'assure qu'il est toujours en bon état, que toutes les statues sont en place et que les objets offerts par les parents des morts n'ont pas été volés.

Il existe quatre types principaux de *bkra shis sgo mang* : 1 – Le palais de Zangs mdog dpal ri qui représente la demeure de Guru Rinpoche. 2 – Le paradis de Sukhāvāṣī (Bde ba can), résidence du Bouddha Amitābha. 3 – Le paradis de Shambala (Byang Shambala). 4 – Le Rnam rgyal mchod rten qui est en forme de *stūpa* et commémore l'éveil du Bouddha.

Les *bkra shis sgo mang* sont montrés dans les marchés ou lors des fêtes. Les *mani pa* chantent différentes prières et les gens leur offrent de l'argent, ce qui constitue un de leurs moyens d'existence. Sur demande, ils peuvent aussi raconter des histoires pieuses dont les récits de '*das log*.

Le *bkra shis sgo mang* semble être une institution purement bhoutanaise dont voici la légende d'origine : Le grand architecte Sprul ba'i bzo bo Pa lep qui est l'incarnation de l'artisan divin Vishvakarman inventa le premier *bkra shis sgo mang* avec l'aide du Zhabs drung Ngag dbang rnam

rgyal (1594-1651). L'architecte fit un rêve dans lequel il visitait le palais de Guru Rinpoche. Le matin suivant, le Zhabs drung lui demanda de décrire son rêve et l'architecte sculpta le prototype du *bkra shis sgo mang* dans un radis. Plus tard il le réalisa en bois et ce fut le premier du Bhoutan. Le Zhabs drung pensa que le *bkra shis sgo mang* pourrait être utilisé comme un instrument d'enseignement et de propagation du bouddhisme lors des rassemblements et dans les régions reculées et il en fit construire beaucoup.

40. T.V. Wylie, 1964, p. 72-73.

41. La première ne comporte que 11 folio et se trouve dans le *Xylographe Ka shod*.

42. Biographie de Snang sa 'od 'bum, *Xylographe Ka shod*, folio 6a, 1.4 à folio 6b, 1.1 : '*di ro lang(s) zhig yin nam snyam!* 'jig shing skrag nas gom bdun phyr bros nas! shi log yin nam ro lang(s) yin byas pa'rdo blangs nas brdegs grab byas pas! Snang sa'i thugs 'di la lab chig ma shad na! nga la rdo brdegs nyen 'dug! dgongs nas bla ma rtoqs ldan pa tshur shog dang! nga ro lang(s) ma yin gsung pas! rtoqs ldan pa yang zing nga ba'i ngang nas phyin pal Snang sa'i zhal nas ro lang(s) ma min.

43. La seconde version de la biographie de Snang sa a été publiée à Thimphu et comprend 150 pages de format occidental.

44. Biographie de Snang sa 'od 'bum, Thimphu, p. 77-78 :

A ma lan gcig shi nas slar log pal 'di ni rmi lam yin nam mngon sum yin! rmi lam yin na bu chung snang ba skyel mngon sum yin na bu los kyang dga! a ma shi nas log pa ngo mtshar chel 'di 'dra ro langs yin nam 'das log yin! ro langs yin na bu chung gsod rogs gyis! 'das log yin na bu chung rjes su bzung.

45. Dépôt de la Société Asiatique au Centre d'Etudes tibétaines du Collège de France, Collection Bacot, cote BM110.

46. Deux exemplaires de ce xylographe existent aussi au Rijksmuseum de Leyde et à la Far Eastern Library de l'Université de Washington à Seattle. Il ne m'a pas été possible de les examiner mais ce sont sans doute des tirages de la même édition. En effet, les titres, les numérotations tibétaines et le nombre de folio correspondent exactement à ceux du *Xylographe Ka shod* (cf. L. Epstein, 1982, p. 79-82).

47. *Bya bral ba Kun dga' rang grol dang sprang Byang chub seng ges gtsos chos kyi rgyal po bka' phrin lon pa skya bo pho mo'i rnam thar dang phyogs mtshungs ngon 'gro'i chos mishan bcas kyi dkar chag.*

48. *Gang zag dbang po rab 'bring tha gsum la dge bskul dang bstan pa sems can gyi don du bya bral Kun dga' rten 'brel rab 'byor zhes rang gi tsa (=rtsa) ba'i bla ma yongs grags U pa Rin po ches bkas bskul ba'i zhabs 'gyur lhur du blangs te... Gser lcog las 'dzin Ka shod pa... Dkar chag, folio 3a-b.*

49. L. Petech, 1973, p. 88-89.

50. Gene E. Smith a été le directeur de la Library of Congress of the United States à New-Delhi pendant 15 ans et à ce titre, responsable du programme d'aide aux publications tibétaines. Il est aussi un très grand tibétologue dont l'aide matérielle et intellectuelle ne m'a jamais fait défaut.

51. Voici ce qu'en dit cet observateur privilégié de la vie tibétaine que fut H. E. Richardson : « One event that caused some amusement centred around Ka shod Zhabs pa who was widely unpopular for his pride and unscrupulousness. He was a known supporter of the Regent and strongly suspected for having backed Byes (collège du monastère de Sera) in their dispute with the government. So when the people saw baggage being loaded outside his house and his womenfolk in tears around him, there was merriment in the belief that he too was on his way to prison. In fact the kashag (le Cabinet tibétain) had slyly appointed him to command the attack on Byes and the furious abuse that greeted him there as turncoat and coprophagite went to confirm his former complicity. Somehow his tortuous and dishonourable career lasted a further two years until 1949, he was accused of treasonable contacts with the Chinese in Lhasa ; and having bought his way out of flogging, was sent into exile riding on a bullock only to turn up again in 1952, like a bad penny, in the wake of the Communist occupation. » (1980, p. XX).

Il semble d'après une information orale que son fils travaille maintenant comme guide à Lhasa.

52. A. Ferrari, 1958, p. 70.
53. *Ibid.*, p. 159, note 602, et N. Roerich, 1949-1953, p. 110-113 consacrées à ce saint.
54. *Rig 'dzin thugs thig glegs bam* de Gter bdag gling pa (1646-1714), le célèbre érudit et « découvreur de trésors » *rnying ma pa*. Le texte fut imprimé en 1941 sous le patronage de Ka shod Chos kyi nyi ma. (Information orale de Gene E. Smith).
55. Une version de Karma dbang'dzin *Xylographe Ka shod* mais il existe aussi quatre réimpressions modernes de ce récit :
 – La première, imprimée à Delhi en 1973, est contenue dans le volume 55 d'une série appelée *Gedan Sungrab Minyam Gyunphel Series* et porte comme titre '*Das log Karma dbang 'dzin gyi rnam thar* c'est-à-dire simplement *Biographie de la revenante de l'au-delà Karma dbang 'dzin*.
 – La deuxième date de 1974 et fait partie du volume imprimé à Delhi et intitulé *Two visionary accounts of returns from death*. Cette impression est aussi appelée *Karma dbang 'dzin gyi rnam thar*.
 – La troisième édition eut lieu à Delhi en 1978 et est incluse dans le volume intitulé *Two 'das log manuscripts from the Library of Lhakhang lama*. Elle est aussi appelée par les éditeurs '*Das log Karma dbang 'dzin gyi rnam thar*.
 – Enfin la dernière édition à ce jour fut imprimée en 1981 à Thimphu, Bhoutan, et porte le titre de '*Das log Karma dbang 'dzin gyi rnam thar pa'i lcags kyu* « Biographie de la revenante de l'au-delà Karma dbang 'dzin, appelée le croc de délivrance ».
56. R.A. Stein, 1969, p. 144-145.
57. Maudgalayāna est l'un des plus célèbres disciples du Bouddha, autour duquel une légende s'est développée. L'histoire de sa descente aux enfers est extrêmement populaire dans le monde tibétain et en Chine. Dans le *Xylographe Ka shod*, elle porte la numérotation *ta*.
58. Ye shes mtsho rgyal est l'une des deux épouses principales de Padmasambhava. La tradition lui attribue nombre de bienfaits. Dans le *Xylographe Ka shod*, l'histoire de sa descente aux enfers porte la numérotation *na*.
59. 'Dre (=Bre) rgyal ba'i blo gros est l'un des vingt-cinq disciples principaux de Padmasambhava. Dans le *Xylographe Ka shod*, son récit porte la numérotation *da*.
60. Guru chos dbang (1212-1273) est l'un des plus célèbres « découvreurs de trésors » *rnying ma pa*. On reviendra ultérieurement sur le rôle joué par ce personnage dans l'élaboration du cycle d'Avalokiteshvara. Dans le *Xylographe Ka shod*, son récit de descente aux enfers porte la numérotation *tha*.
61. Padmasambhava est le saint indien auquel la tradition attribue l'introduction du bouddhisme tantrique au Tibet et au Bhoutan au VIII^e siècle. Un cycle légendaire s'est formé autour de ce personnage qui est devenu une véritable divinité.
62. Gshen rab mi bo est selon la tradition le premier maître terrestre de l'école religieuse *bon po*.
63. Ge sar est le héros de l'épopée tibétaine qui comporte plus de vingt-cinq épisodes appelés chapitres. Le chapitre consacré à sa descente aux enfers est le *Dmyal gling*, « le chapitre des enfers ».
64. Padmasambhava descend aux enfers pour sauver la princesse Kun sa zhi, la fille du roi du Népal. Cet épisode se trouve dans les chapitres 11 et 12 (folio 15b-19a) du *Lha 'dre bka' thang* (cf. la traduction d'A.-M. Blondeau, 1971, p. 64-68).
- Dans un récit parallèle à celui de Padmasambhava, Gshen rab mi bo va aux enfers pour sauver sa fille Ne'u chung ma. Cet épisode se trouve dans le chapitre 11 du *Gzer mig* (cf. résumé d'A.-M. Blondeau, 1971, p. 35-38). A.-M. Blondeau montre au terme d'une étude détaillée et prudente que des passages entiers du *Gzer mig* se retrouvent dans le *Lha 'dre bka' thang* et que « s'il y a eu emprunt d'un ouvrage à l'autre, et si leurs similitudes ne proviennent pas d'une source commune, l'emprunteur est le compilateur tardif du *Lha 'dre bka' thang* » (A.-M. Blondeau, *ibid.*, p. 47).

65. Se reporter pour le titre tibétain à la note 47.
66. Pour ce commentaire, cf. note 2 de l'appendice 1.
67. Folio 3 b : *rang re nang pa sangs rgyas pa rnam kyi 'das log gi skor snga shos lta bu ni...*
68. Folio 4 a : *dus tshod snga gsar dper na...*
69. La liste complète des '*das log* énumérés par Tashi Tshering est donnée en note.
70. Les *dharmakāya* (tib. *chos sku*), *sambhogakāya* (tib. *longs sku*) et *nirmāṇakāya* (tib. *sprul sku*) représentent les trois aspects du corps d'essence des Bouddha : le corps de la Loi représenté par les Bouddha, le corps de « Jouissance » par les *bodhisattva* et le corps de Transformation représenté par leurs émanations dans le monde des hommes.
71. Yāma Dharmarāja (tib. *Gshin rje chos kyi rgyal po*) est le dieu qui préside au jugement des morts, le « Roi de la Religion », le Seigneur des Morts.
72. Les *ḍākiṇī* (tib. *mkha' 'gro ma*) sont des êtres symboliques de forme féminine qui sont évoquées dans certaines méditations et sont la source de la connaissance secrète. La *ḍākiṇī* de la gnose (tib. *Ye shes mkha' 'gro*, skt. *jñāna-ḍākiṇī*) symbolise cette connaissance.
73. On distingue quatre activités rituelles principales dans l'invocation des divinités : *zhi* pour apaiser les divinités offensées, *rgyas* pour accroître richesse etc., *dbang* pour imposer son pouvoir aux puissances hostiles et *drag* pour supprimer les ennemis humains et surnaturels.
74. Je remercie vivement le Rev. Matthieu Ricard, moine *rnying ma pa* érudit, disciple de Khyentse (Mkhyen brtse) Rinpoche, qui a bien voulu traduire pour moi ces formules d'hommage initiales.
75. Le *Rdo rje slob dpon* (*Vajrācārya*) est dans la hiérarchie monastique celui qui préside aux cérémonies tantriques qui utilisent les *maṇḍala* ; il consacre les offrandes destinées aux cérémonies.
76. Cf. note 72.
77. Tashigang (Bkra shis sgang) est la forteresse la plus à l'Est du Bhoutan. Elle fut construite en 1656.
- Karma dbang 'dzin est une célèbre '*das log* qui vécut à la fin du XVI^e siècle ou au tout début du XVII^e et dont existent de nombreuses biographies.
78. Probablement erreur pour l'année du Chien, cf. p. 35 et p. 85.
79. Les « Cinq Victorieux » (skt. *Jina*, tib. *rgyal ba rigs lnga*) sont des divinités qui jouent un grand rôle dans le bouddhisme tantrique. Ils personnifient les cinq manifestations principales de la Sagesse-de-Bouddha. Ils ont chacun une couleur, une posture, un attribut, une direction.
80. La montagne Potala est considérée comme le paradis d'Avalokiteshvara.
81. Le *yi dam* est une divinité tutélaire symbolique, d'apparence masculine ou féminine, qu'une personne choisit pour l'aider dans certaines méditations, comme divinité personnelle.
82. Vairocana (tib. *Rnam par snang mdzad*) est le nom du *Jina* placé habituellement au cœur du *mandala*, suprême manifestation de la Sagesse-de-Bouddha. Il joue un rôle très important dans les rites eschatologiques.
83. Le premier *bar do* est selon le *Bar do thos grol*, le *chi kha'i bar do* « l'état transitoire du moment de la mort ». C'est « le moment où le principe conscient des personnes ordinaires demeure dans un état de sommeil ou de transe sans savoir qu'il est séparé de son corps », le *Livre des Morts tibétains*, traduction française, Paris, 1933, p. 25.
84. Vajrasattva (tib. *Rdo rje sems dpā'*), est une émanation du Bouddha suprême et peut être l'un des Cinq *Jina*. Selon les classifications il peut être soit l'équivalent de Vairocana (tib. *Rnam par snang mdzad*) ou bien le Bouddha primordial, l'Adi-bouddha.
85. Le terme de *Gshin rje* (skt. *Yāma*, ou dans la tradition bhoutanaise, *rakṣa*) désigne les acolytes du Seigneur des Morts. Ils ont des têtes d'animaux ou de monstres et poussent des cris destinés à effrayer les morts. Ce sont en fait les personnifications des frayeurs des morts.
86. Un *kalpa* est une période de temps correspondant à un long éon de 4.320 millions d'années.

87. Ce sont les noms des Cinq *Jina* (tib. *rgyal ba rigs lnga*). Dans cette classification, Vairocana (tib. *Rnam par snang mdzad*) remplace Akṣobhya (tib. *Mi 'khrugs pa*) tandis que Vajrasattva (tib. *Rdo rje sems dpa'*) remplace Vairocana (tib. *Rnam par snang mdzad*).

88. Le Mont Sumeru (tib. *Ri rab*) est considéré comme « l'axis mundi » et est la demeure de nombreuses divinités.

89. Le « chapeau de vie » (tib. *srog zhva*) est la parure représentant les Cinq *Jina* portée par de nombreuses divinités.

90. Les Trois joyaux (tib. *Dkon mchog gsum*, skt. *Triratna*) représentent le Bouddha, la Loi bouddhique et la Communauté des Moines.

91. Le *Garuda* (tib. *Khyung*) est un oiseau mythique, ressemblant à un rapace dont on retrouve des représentations aussi bien dans le bouddhisme que dans l'hindouisme.

92. Cf. note 87.

93. Le *Bka' 'gyur* orthographié communément *Kanjur* est la partie du canon du bouddhisme tibétain considérée comme l'enseignement du Bouddha. Sous sa forme actuelle, il comporte 100 à 108 volumes selon les éditions.

94. Le « *stūpa* de l'Éveil », *Byang chub mchod rten*, est l'un des huit *stupa* qui ont chacun une forme particulière et qui commémorent un épisode de la vie du Bouddha. Celui-ci commémore le moment de l'éveil spirituel du Bouddha à Bodhgaya en Inde.

95. Le *Vajracchedikā* (tib. *Rdo rje gcod pa*) est le texte le plus connu du cycle de la *Prajñāpāramitā* et se trouve dans le *Kanjur*. Une tradition particulière au Bhoutan en fait un texte d'expiation des péchés.

Le *Sdigs bshags*, « texte de contrition des péchés » est le nom générique donné à une catégorie de textes. Toutes les écoles du bouddhisme tibétain ont leurs *sdig bshags* particuliers.

96. Shālmali est selon S.C. Das (1902, p. 1232), le nom d'un enfer où des feuilles aiguës comme des lames de rasoirs changent de direction pour lacérer les damnés.

97. Traire une vache est considéré comme un péché car c'est priver le veau du lait de sa mère.

98. Le *Bskang bshags* est un texte combiné de *Bskang gsa*, propitiation des divinités et *sdig bshags*, expiation des péchés. Toutes les écoles ont leurs *bskang bshags* particuliers.

99. Cf. I-1 et I-2.

100. Le paradis de Lcang lo can (skt. *Alakāvatī*) est le paradis de Kubera.

Le paradis de Mngon par dga' ba (skt. *Abhirati*) est celui d' Akṣobhya.

Le *Zangs mdog dpal ri* est celui de Guru Rinpoche *alias* Padmasambhava.

Le paradis 'Og min (skt. *Akaṣṭhā*) est le dernier étage de la partie Gzugs khams (skt. *Rūpadhātu*) du Mont Sumeru.

101. Le *maṇi pa* qui sauve les êtres est aussi représenté picturalement : ainsi dans la section des enfers de la Roue de la Vie du *rdzong* de Paro au Bhoutan, on peut voir trois *maṇi pa* qui emmènent les damnés vers le haut, sur un chemin blanc.

102. Le Gtsang est une des provinces centrales du Tibet dont la capitale est Shigatse (Gzhis ka rtse).

103. Rta dbang est le nom d'un célèbre monastère *dge lugs pa* situé en Arunachal Pradesh indien. Il se trouve à deux jours de marche du *rdzong* de Tashigang (Bkra shis sngang) au Bhoutan de l'Est. Les contacts avec le Bhoutan sont très fréquents et ceci d'autant plus que la population de Rta dbang est la même que celle qui vit dans la région de Merak Sakteng au Bhoutan de l'Est.

104. Cf. note 39.

105. Ce sont les 16 volumes de la *Prajñāpāramitā*.

Le texte des *Cent Mille Noms du Bouddha* (tib. *Sangs rgyas mtshan 'bum*) est un texte composite rassemblé à partir de différentes sources canoniques et arrangé pour la récitation liturgique. Imprimé en 1978 au Bhoutan à partir d'un manuscrit bhoutanais, il semble appartenir à la tradition bhoutanaise.

106. K. Nishioka et S. Nakao (1984, p. 137-138) décrivent l'origine et la préparation du « *gyatso* » (*rgya tshos*).

« It is taken from the shells of an insect *Tacharolia lacca* (Syn. : *Laccifer lacca*) which is reared under domestic conditions. The feeding plants of lac insects are enumerated into many kinds of different plants. In Bhutan, rearing lac insect is not unusual. It is reared on the twigs of *Butea monosperma* in summer. It is harvested in October and November and the form of stick lac is hung on the branches of *Zyziphus mauritina*. The next generation of insects begins in winter. The winter crop is harvested in May or June and the insects are changed again to *Butea monosperma*.

Lac is appreciated in Bhutan because it is from which red dye « *Jyatso* » and sealing wax « *rachu* » are obtained. For getting the dye from the lac shells, the shells are first broken, then soaked in hot water, the red water is then boiled down and the concentrated dye known as « *Jyatso* » is gained. »

107. Le rituel de *chu gtor* qui consiste à jeter des *gtor ma* dans l'eau est destiné à faire le don d'eau et aussi de nourriture aux *yi dvags* pour apaiser leur faim et leur soif.

108. Ce texte en 13 folios se trouve inséré parmi d'autres textes dans un volume qui porte le titre de *Rdzogs pa chen po klong chen snying thig gi 'don cha'i skor*, Paro, 1979.

Le titre complet de ce texte est *Nyams chag sdig sgrub thams cad bshags pa'i rgyal po narak dong sprugs*.

Il appartient à la tradition *rnying ma pa* et fait partie du cycle des divinités Naraka qui est associé à certains rituels eschatologiques. Il est inclus dans la célèbre collection appelée *Klong chen snying thig* compilée par le grand théologien 'Jigs med gling pa (1729/30-1798) à partir des oeuvres du maître Klong chen rab 'byams pa (1308-1363). Toutefois l'un des premiers textes de cette tradition remonte au célèbre *gter ston* Nyang ral Nyi ma 'od zer (1124/36-1204).

109. Le *vajra* (tib. *rdo rje*) était à l'origine une arme qui est par la suite, devenue le symbole du bouddhisme tantrique tibétain. Il représente aussi l'élément mâle et la connaissance.

110. Les *vidyādhāra* (tib. *rig 'dzin*) sont une classe d'êtres qui ont atteint un haut degré de sagesse. Ils vivent dans une forêt enchantée et passent leur temps dans des activités agréables (cf. S. C. Das, 1902, p. 1179).

111. *Gling bza'* chos skyid est une '*das log* très célèbre de l'Est du Tibet. Elle aurait vécu au XVI^e siècle et il existe maintes versions de sa biographie.

112. Cf. note 105.

113. Un *grub thob* (skt. *siddha*) est un religieux qui est supposé avoir obtenu la réalisation tantrique.

114. Le *Mahāmudrā* (tib. *Phyag rgya chen po*), « le Grand Sceau », est une doctrine développée par l'école des *Bka' brgyud pa* : « C'est une expérience qui se produit quand l'absolu est atteint, lorsqu'ayant supprimé tout raisonnement discursif, et donc la dichotomie entre sujet pensant et objet de pensée, on fait coïncider le *sems* (esprit) de l'individu avec son être propre, le *sems* qui est la vacuité lumineuse », A.-M. Blondeau, 1976, p. 283.

115. L'étude de L. Epstein (1982) comprend déjà un travail de ce genre. Toutefois, son découpage en séquences est plus général et ne recouvre pas toutes les étapes du récit. En outre, il ne donne pas les différentes variations et omissions selon les biographies. Enfin, son étude étant orientée dans une perspective psychanalytique, il analyse les séquences dans cette optique et ne cherche pas à démontrer que les biographies de '*das log* forment un genre littéraire. Pour toutes ces raisons, il a semblé indispensable de reprendre ce travail d'une façon plus détaillée et dans une perspective littéraire.

116. La référence placée à la fin de chaque citation comporte le titre de la biographie et le lieu d'impression ou le titre du volume dans lequel la biographie se trouve, suivi de la pagination.

117. Cette fille sera plus tard appelée Karma dbang 'dzin.

118. Les parents de Sngas sa 'od 'bum.

119. *Sangs rgyas chos 'dzom rnam thar*, Thimphu, p. 5-8 et traduction en I-3.

120. Les trois sortes de nourritures blanches sont le lait ou le beurre, le yaourt et le petit lait ; les trois sortes de nourritures sucrées sont le sucre blanc, le sucre roux et le miel.

121. Ce passage est peu clair.

122. Le « Seigneur de la Danse » est la forme Padmanarteshvara (tib. Gar gyi dbang phyug) du *bodhisattva* Avalokiteshvara. Cf. M.-T. de Mallmann, 1975, p. 108.
123. Le « Seigneur du Monde » est la forme Lokeshvara (tib. 'Jig rten dbang phyug) du *bodhisattva* Avalokiteshvara. Cf. M.-T. de Mallmann, 1975, p. 105.
124. *Xylographe Ka shod*, chap. *cha*, folio 5 a.
125. *Xylographe Ka shod*, chap. *ja*, folio 5 a, et « Gling bza' chos skyid rnam thar », in *Two visionary accounts of return from death*, folio 7 b.
126. « Gshin rje chos kyi rgyal po gsung 'phrin », in *Two obscure texts...*, folio 8a et « Kham pa A krung », in *Three 'das log stories*, folio 12b.
127. *Sangs rgyas chos 'dzom rnam thar*, Thimphu, p. 17.
128. « Blama byams pa bde legs... », in *Three 'das log stories*, folio 18a.
129. *Chos rje* : Au Bhoutan, ce titre est généralement donné à des religieux qui possèdent un temple et le transmettent à leur descendance.
130. *Xylographe Ka shod*, chap. *cha*, folio 8 a-9 b.
Sangs rgyas chos 'dzom rnam thar, Thimphu, p. 28-29.
131. « Gling bza' chos skyid rnam thar », in *Two visionary accounts of return from death*, folio 22b-24b.
Karma dbang 'dzin rnam thar, Thimphu, p. 185-195.
Sangs rgyas chos 'dzom rnam thar, Thimphu, p. 49-52.
132. *Karma dbang 'dzin rnam thar*, Thimphu, p. 113-117, 166-172, 207-209.
The visions of Hell of Byang chub seng ge, Thimphu, folio 47b-48b.
Sangs rgyas chos 'dzom rnam thar, Thimphu, p. 134-138.
133. *The visions of Hell of Byang chub seng ge*, Thimphu, folio 102 b- 104 a.
Sangs rgyas chos 'dzom rnam thar, Thimphu, p. 97-99, p. 152-176.
134. *A lce* est un terme honorifique donné aux femmes nobles.
135. *Rdzogs chen*, littéralement « le Grand Achèvement » est l'enseignement essentiel du dernier véhicule, l'*Atiyoga*, dans la classification des *tantra rnying ma pa*. Il aurait été introduit au Tibet par Vairocana au temps du roi Khri srong lde btsan. Cf. A.-M. Blondeau, 1976, p. 282.
136. Le *gter ston* Snang rtse ba était un disciple de Sna tshogs rang grol (1494-1570), lui-même un disciple de Padma gling pa.
137. *Karma dbang 'dzin rnam thar*, Thimphu, p. 220.
138. Allusion aux endroits reculés où vivent les nonnes qui doivent descendre dans les vallées pour s'approvisionner.
139. La divinité *rgyal po*, « roi », fait partie d'une classe de divinités encore mal connues. Il semblerait que les divinités de cette classe créent des obstacles pour les hommes si elles ne sont pas pacifiées. Elles peuvent aussi être les gardiennes des trésors des temples. Cf. R. de Nebesky-Wojkowitz, 1975, *passim*, et T. Skorupski, 1983, p. 4-6.
140. *Sde pa* : titre donné à un fonctionnaire important de district.
141. Le terme « facultatif » signifie que cet épisode se trouve dans certaines biographies et pas dans d'autres.
142. À Bodhnath, au Népal, en février 1981, un *mani pa* racontait la biographie de Snang sa 'od 'bum. En 1982, à Thimphu, un autre récitait la biographie de Karma dbang 'dzin.
143. G. N. Roerich, 1949-1953, p. 611, folio 532.
144. Cette biographie porte le titre de *Rgyal ba thams cad kyi sku gsung thugs mi zad pa rgyan 'khor lnga'i bdag nyid mtshungs bral chos kyi rje rin po che stag lung thang pa chen po mangala shri'i rnam par thar pa ngo mishar gyi phul zab rgyas brisan pa'i gtam mos gus kyi snye ma dge legs su mngon par dar ba'i phyid*.
145. New-Delhi, 1976, folio 25 a.
146. R.A. Stein, 1959, p. 401 note 13.
147. *Mkhas pa'i dga' ston, pa*, folio 110 a.
148. Cf. I-2.
149. L. Epstein, 1982, p. 80.

150. Paradoxalement, le manque de références historiques s'explique peut-être par le fait que les récits de '*das log* se veulent intemporels afin d'avoir une plus grande portée générale et de toucher le maximum de gens à travers les siècles, ou bien simplement par une absence de conscience historique qui fait négliger ce genre de détails au narrateur, enfin peut-être à cause de leur caractère marginal et populaire. On ne peut décider pour l'instant en faveur de l'une ou l'autre hypothèse.

151. Cf. note 3 de l'appendice.

152. Tashi Tshering a été une aide précieuse dans l'étude des '*das log* et il en a dressé une liste dans un commentaire faisant suite au '*Das log dkar chag thar pa'i lam ston gsal ba'i sgron me*.

Folio	Lieu d'Origine	Nom
4a	Gtsang Myang stod	Snang sa 'od 'bum
	Dvags po	Bkra shis rnam rgyal
	Khog khul	Gling bza' chos skyid
	Nyang rong	Byang chub seng ge
	Rmar khams	Khams pa A krung
	Lho brag	Karma dbang 'dzin
	Gtsang Sras/Srad	Chos dbang rgyal mo
	Zangs ri dkar dmar	Padma chos skyid
	Sde ge	Dbu bza' gsal sgron
	Sde ge	Byams pa bde legs
4b	Sde ge	Bsod nams bzang po
	Sde ge	Ku su lu pa
	Tre hor	Dge ma Brtson 'grus bzang mo
	Sde ge	Kyi phags bla ma
	Dge rgyal neg tshang	Bla khri Rgyal ba gyung drung (bon po)
	shog nas gsho tshang	'Dan ma sangs rgyas seng ge
	'Brug Bkra shis sgang	Sangs rgyas chos 'dzom
	Gtsang Stod mus	Btsan 'dzin chos sgron
	Gtsang Stod mus	Kun dga' rang grol
	Gtsang Gangs sbug chu mdo	Dge slong Utpala
5a	?	Mu bo Pad rdog
	Nyang rong	Mtsho phu rdo lu
	Nyang rong	Zla ba sgron ma
	Spo stod nags 'dabs	Mkha' 'gro Rta gyang
5b	Gtsang Ri bo che	Lto phed mkha' 'gro
	Mnga' ris sgar khong ru	Mkha' 'gro skar sgron
	thor nag	
	Sga pa a khro' khongs thod dkar	A ne Lha ma (Lha mo ?)
	Sga zhes rdzogs dgon	Bka' brgyud sprulsku
	Rma yul mthong ba kun smon	Dkon mchog rgyal mtshan

La lecture des biographies permet de rassembler quelques informations :

La version C-3 (cf. appendice 1) de la biographie de Karma dbang 'dzin a été composée au milieu du XVII^e siècle mais la date de la composition des autres versions est inconnue. Par ailleurs, la biographie de Karma dbang 'dzin mentionne la '*das log* Gling bza' chos skyid dont une biographie a été imprimée en 1534 (cf. appendice 1). Gling bza' chos skyid a donc vécu au plus tard au XVI^e siècle et Karma dbang 'dzin, soit à la fin du XVI^e siècle, soit au début du XVII^e siècle, ce qui est confirmé par la mention du *gter ston* Snang rtse ba disciple de Snags tshogs rang grol qui a vécu au XVI^e siècle.

Comme l'année de son expérience est simplement caractérisée par le terme Dragon sans que l'élément naturel soit indiqué, un grand nombre de possibilités existent : Terre-Dragon : 1568 ou 1628 ; Bois-Dragon : 1604 ; Fer-Dragon : 1580 ou 1640 ; Feu-Dragon : 1556 ou 1616 ; Eau-Dragon : 1592.

— La date de la biographie de Kun dga' rang grol n'est pas connue.

Quant aux dates de sa vie, les seules certitudes sont qu'il a vécu après Gling bza' chos skyid, Karma dbang 'dzin et Bstan 'dzin chos sgron c'est-à-dire au plus tôt à la fin du XVII^e siècle.

— La biographie de Khams pa A krung fut composée et imprimée selon le colophon en 1533 (cf. appendice 1). Son expérience de 'das log eut lieu en l'année Eau-Dragon quand il avait vingt-cinq ans ce qui pourrait correspondre à l'année 1472 et il mourut à soixante-six ans en l'année Oiseau c'est-à-dire en 1513.

Aucun renseignement sur les dates de vie, ni sur la date de composition ou d'impression des biographies de Chos dbang rgyal mo et Bkra shis mam rgyal n'est disponible.

N'ayant pu consulter la biographie de Bstan 'dzin chos sgron, on ne possède aucun indice historique tiré de sa lecture. Cependant, on sait qu'elle est citée après Gling bza' chos skyid et Karma dbang 'dzin dans la biographie de Kun dga' rang grol. Peut-être alors aurait-elle vécu au XVII^e siècle ? Quant à la date de la composition de sa biographie, elle est totalement inconnue.

— De même les dates de la composition et de l'impression de Snang sa 'od 'bum sont encore inconnues. En revanche l'année de sa naissance semble être 1138 en l'année Terre mâle Cheval (*Sa pho rta*) si l'on en croit le texte examiné plus haut (cf. appendice 1).

— Byang chub seng ge est, on l'a vu, un personnage historique bien attesté au XVIII^e siècle mais il n'existe pas d'indice sur la date de composition de sa biographie.

Les dates de la vie de Dkon mchog rgyal mtshan sont très bien connues : 1859-1942. Sa biographie fut composée et imprimée en 1959 pour la première fois.

— Le *bla ma* Byams pa bde legs était le disciple d'un disciple de Gtsang smyon Heruka (1452-1507) et son expérience de 'das log eut lieu une année Feu-Singe comme l'indique sa biographie. Ces indications permettent peut-être de le situer à la fin du XVI^e siècle et son expérience de 'das log en 1596. Aucune datation n'est possible en ce qui concerne sa biographie.

— La biographie de Sangs rgyas chos 'dzom mentionne Karma dbang 'dzin, l'état du Bhoutan (*Brug gzhung*), les forteresses de Spungs thang bde chen et de Bkra shis sgang ainsi qu'une année Feu-Chien qui fut celle de son expérience de 'das log.

Le terme '*Brug gzhung* « état » ou « gouvernement » du Bhoutan ne fut utilisé qu'après l'unification du Bhoutan par le *Zhabs drung* Ngag dbang rnam rgyal sous l'hégémonie des '*Brug pa* au milieu du XVII^e siècle. La forteresse de Spungs thang bde chen construite en 1637 et communément désignée sous le Spun na kha (Punakha) *rdzong* était la capitale du Bhoutan tandis que Bkra shis sgang (Tashigang) *rdzong* situé à l'extrême Est du pays ne fut fondé qu'en 1656 pour marquer la conquête du Bhoutan oriental par les '*Brug pa*.

Ces indications prouvent que Sangs rgyas chos 'dzom n'a pas vécu avant la fin du XVII^e siècle mais il n'est possible que de suggérer des dates correspondant à l'année Feu-Chien : 1706, 1766, 1826, 1886. Quant à la date de la composition de sa biographie, elle est inconnue.

153. A.-M. Blondeau, 1984, p. 107-114. Ces deux récits se trouvent dans *Sources for a History of Bon*, Dolanji, 1972.

154. Ce sujet est traité dans un autre chapitre.

155. La bibliographie consultée à ce sujet consiste en : G. Bulher, 1886 ; L. Féer, 1892, p. 185-232 ; L. deLa Vallée Poussin, 1926 rééd. 1971, t. II, chap. 3 ; Lin Li-Kouang, 1939 ; P. Mus, 1939 ; E. Lamotte, 1949 ; L. Renou et J. Filliozat, 1947-1953 ; J. J. Jones, 1949.

156. L. Renou et J. Filliozat, 1947-1953, paragraphe 1140.

157. L. deLa Vallée Poussin, 1926, chap. 3, folio 59 c-d.

158. E. Lamotte, 1949, p. 960.

159. L. deLa Vallée Poussin, 1926, chap. 3, folio 58.

160. *Ibid.*, folio 59 a-c.

161. Cf. note 155.

162. Lin Li-Kouang, 1939, p. 3.

163. L. Féer, 1892, p. 198.

164. Traduction de la biographie de Sangs rgyas chos 'dzom p. 55-56 et p. 71-72.

165. *Ibid.*, p. 61.

166. L. Renou et J. Filliozat, 1947-1953, paragraphe 1138.

167. Traduction de la biographie de Sangs rgyas chos 'dzom, p. 61.

168. M. Soymié, 1967, p. 50-51.

169. Les informations suivantes sont tirées du cours de R. A. Stein au Collège de France. Cf. R. A. Stein, 1979-1980, p. 621-629. Le *Gsung rab rin po che'i gam rgyud shakya'i rab brgyud* est numéroté 5844 dans le *Tanjur* de Pékin. Le *Sangs rgyas bdun gyi smon lam* porte le numéro 135 dans le *Kanjur* de Pékin.

170. Ce texte pose le problème de savoir si le terme *lha* inclut le dieu et le démon ou si seul le dieu existait à cette époque.

171. *Sems can gyi rnam par shes pa gshin rje'i mis drang te gshin rje'i mdun du khrid cing mi de dang lhan cig skyes pa'i lha phyi bzhin 'brang bas sems can des legs nyes ci byas pa thams cad legs par yi ger bris te gshin rje la phul ba dang gshin rjes dris shing brtags nas de la ji ltar byas pa de bzhin du bsgo'o.*

172. E. Lamotte, 1949, p. 954-955.

173. L. deLa Vallée Poussin, 1926, chap. 3, folio 59c-d.

174. Lin Li-Kouang, 1939, p. 15.

175. Traduction de la biographie de Sangs rgyas chos 'dzom, p. 66-67.

176. *Ibid.*, p. 55.

177. G. Buhler, chap. 9, p. 138.

178. J. Varenne, 1977, p. 52.

179. W. Winternitz, 1933, vol. I, p. 559-561.

180. *Ibid.*, vol. II, p. 279.

181. *Ibid.*, vol. II, p. 247. M. Winternitz le date du IV^e siècle ap. J.-C. bien que certaines parties puissent dater du II^e siècle av. J.-C., et d'autres de bien après le IV^e siècle.

182. Cette citation est tirée de J. J. Jones, 1949, p. 6.

183. P. Demiéville, 1976, p. 71, note 1.

184. A. Sarközi, 1976, p. 273, écrit : « The picture-book presently examined is a Molon Toyin (Maudgalayāyana) legend from Mongolia that strictly follows the popular version of the story in pictures. The fact that such a book was made shows how popular this Molon Toyin story was with the Mongols ».

185. L'histoire du développement de la légende de Mu Lien, le nom chinois de Maudgalayāyana, a été étudiée par P. Demiéville dans *The Twin Pagodas of Zayton*, 1935.

186. P. Demiéville, 1935, p. 38.

187. Voici les numéros de certains de ces manuscrits conservés au British Museum : Stein 2614, 6270, 3704 et à la Bibliothèque Nationale de Paris : Pelliot chinois 2193, 3107, 2319, 3485, 2249, 4597 et 4988.

Après l'ouvrage de A. Waley, *Ballads and stories from Tun-huang*, un autre livre sur les récits découverts à Dunhuang est sorti. Il s'agit de *Tun-huang popular narratives* de V. H. Mair. L'un des quatre récits traduits est consacré à la descente aux enfers de Maudgalayāyana.

188. M. C. Régamey, 1971 et Y. Imaeda, 1979.

Y. Imaeda écrit p. 71-72 : « En 1971, M. C. Régamey signala la présence indubitable de *Om mani padme hūm* dans un fragment sanscrit du *Karaṇḍavyūha* parmi les manuscrits de Gilgit datant des VI^e-VII^e siècles. On peut en conclure que le *Karaṇḍavyūha*, le plus ancien texte dans lequel est exposée la formule, existait déjà en sanscrit au moins depuis les VI^e-VII^e siècles mais que sa traduction en chinois ne date que de 983... Deux indices nous suggèrent de faire remonter à une date relativement ancienne l'apparition du *Karaṇḍavyūha* au Tibet. Il est déjà mentionné dans le *Ldan kar ma*, catalogue des textes bouddhiques traduits en tibétain qui fut compilé en 812. En outre, d'après l'édition de Derge, le colophon de traduction mentionne que ce *sūtra* a été traduit par

Jinamitra, Dānaśīla et Ye shes sde. Il est donc fort vraisemblable qu'une traduction tibétaine du *Karaṇḍavyūha* (*Za ma tog bkod pa*) existait au début du IX^e siècle au plus tard. »

189. P. Demiéville, 1976, p. 71, note 2 ajoute que d'après Ed. Chavannes, ce conte serait un écho du *Khad naṅgāra jāta* et donc en fait bouddhique.

190. P. Demiéville, 1970, p. 13.

191. P. Demiéville, 1976, p. 72.

192. Ce récit se trouve déjà dans un manuscrit incomplet de Dunhuang conservé au British Museum, le Stein 2360. Il a été partiellement traduit en anglais par A. Waley, 1960, p. 160-174 puis intégralement en français par M. Soyumié, 1967, p. 147-160.

193. Ce sont les Pelliot chinois 2186, 2136, 2297 et un manuscrit de l'Université Otani de Kyoto. Cf. P. Demiéville, 1976, p. 74.

194. P. Demiéville, 1976, p. 74.

195. H. Doré, 1911, t. VI, p. 114.

196. *Ibid.*, t. XVII, p. 222-228.

197. P. Demiéville, 1976, p. 71.

198. M. Eliade, 1951, p. 193.

199. R.A. Stein, 1981, p. 10.

200. J.P. Roux, 1984.

201. *Ibid.*, p. 64-71 et p. 92.

202. *Ibid.*, p. 89.

203. *Skyes shi'i lo rgyus, Bsngo ba et Lha yul du lam btsan pa*. À ce sujet, voir M. Lalou, 1949 et Y. Imaeda, 1981, p. 83 et sq.

204. S. Karmay, 1985, p. 49.

205. L. Renou et J. Filliozat, 1947-1953, paragraphe 1140.

206. M. Molé, 1961, p. 151, 162 et 164.

207. G. Tucci, 1980, p. 195.

208. A.-M. Blondeau, 1976, p. 314-315.

209. A.-M. Blondeau, 1984-85, p. 111.

210. Si l'on excepte l'école *bon po*.

211. A.-M. Blondeau, 1976, p. 279-280.

212. R. A. Stein, 1981, p. 241.

213. A.-M. Blondeau, 1976, p. 268.

214. E. G. Smith, 1969, p. 1-3.

215. Y. Imaeda, 1979, p. 75-76.

216. *Xylographe Ka shod*, chap. *tha*. Cette histoire est encore très populaire de nos jours et est racontée par les *mani pa*.

217. R. A. Stein, 1981, p. 152.

218. L. Epstein, 1982, p. 29.

219. Biographie de Sangs rgyas chos 'dzom, résumé.

220. *Ibid.*, p. 75.

221. *Ibid.*, résumé.

222. *Ibid.*, résumé.

223. *Ibid.*, p. 55-56.

224. *Ibid.*, résumé.

225. *Ibid.*, p. 77.

226. *Ibid.*, p. 73.

227. *The visions of Hell of Byang chub seng ge*, 1976, folio 113 b-120 b.

228. Cf. note 32.

229. *The visions of Hell of Byang chub seng ge*, 1976, folio 114a.

230. *Ibid.*, folio 115 a.

231. *Ibid.*, folio 117 a.

232. *Ibid.*, folio 120 a-b.

233. Le culte d'Avalokiteshvara au Tibet est un champ de recherche presque inépuisable. Toutes les écoles religieuses ont consacré de nombreux textes à cette divinité mais il est certain que l'école *rnying ma pa* a été la première dans le temps et la plus active dans ce domaine. La littérature est immense. À titre d'exemple, on citera quelques titres relevés dans les *Accessions Lists* de la Library of Congress, qui donnent la liste de tous les ouvrages tibétains et bhoutanais publiés à ce jour en Inde, permettant ainsi un formidable survol de la littérature tibétaine. (Les informations de chaque fiche sont anonymes).

On sait que le premier *bka' thang* de Padmasambhava c'est-à-dire la première biographie de la tradition des *gter ma*, le *Bka' thang zangs gling ma* contient des chapitres consacrés aux mérites de la formule en six syllabes. Cette biographie fut découverte par le *gter ston* Nyang ral Nyi ma 'od zer (1124/36-1204). Le *gter ston* Guru chos dbang « redécouvre » « un cycle de pratiques centrées sur Avalokiteshvara, *Thugs rje chen po yang snying 'dus pa'i chos skor*. Plus tard au XV^e siècle, le *gter ston* Ratna gling pa Rin chen dpal bzang po (1403-1478) « redécouvre » « une collection de textes concernant la pratique bouddhique axée sur Mahākāruṇika sous la forme de Gsang ba 'dus pa, » *Thugs rje chen po gsang ba 'dus pa'i chos skor* (vol. 67 de ses œuvres complètes). Le *gter ston* 'Ja tshon snying po (1585-1656) « redécouvre » aussi un cycle de textes pour se libérer des mauvaises renaissances grâce à Avalokiteshvara, *Thugs rje chen po Sphyan ras gzigs ngan son rang grol chos skor*.

Ces quelques titres montrent l'importance qu'a eu le mouvement des *gter ston* dans le développement du culte d'Avalokiteshvara. Un exposé détaillé de la transmission du cycle de Mahākāruṇika, une forme d'Avalokiteshvara, avant 1476, se trouve dans *The Blue Annals*, p. 1006-1062.

234. Un texte de l'école des *Dge lugs pa* a été traduit en anglais sous le titre de *Death, intermediate state and rebirth*, 1979. Il s'agit du *Gzhi'i sku gsum gyi rnam gzhag rab gsal sgron me* écrit au XVIII^e siècle par Dbyangs can dga'i blo gros.

235. *Le Livre des morts tibétain* édité par W. Y. Evans-Wentz, Paris 1933, rééd. 1981, sert de référence à ce travail.

236. E. Dargyay, 1980, p. 44.

237. *Ibid.*, 1980, p. 46-47.

238. W. Y. Evans-Wentz, 1933, rééd. 1981, p. 25-26.

239. Dans certaines classifications, le Bouddha Vajrasattva est remplacé à l'Est par le Bouddha Akṣobhya ou par le Bouddha Vairocana.

240. On n'étudiera pas ici le symbolisme du chiffre sept et de ses multiples.

241. Ce texte a été réimprimé au Bhoutan en 1978 « à partir d'un manuscrit bhoutanais conservé à Kalimpong », et ses 533 pages sont « rassemblées à partir de différentes sources canoniques et arrangées pour la récitation liturgique. » (Cf. *Accessions List I* (Bhu) – Tib 78 – 908623). Il semble donc que ce texte soit composite et appartienne à la tradition bhoutanaise. Il faut aussi signaler que le n° 928 dans le *Kanjur* de Pékin porte un nom assez similaire et est aussi une litanie des noms du Bouddha. Il s'agit du *Sangs rgyas kyi mtshan lnga stong bzhi brgya lnga bcu rtsa gsum pa*, « les Cinq mille cinq cent quarante-trois noms du Bouddha ».

242. D. I. Lauf, 1977, p. 8.

243. Il s'agit du *Nyams chag sdig sgrub thams cad bshags pa'i rgyal po na rak dong sprugs* inclus dans le volume *Rdzogs pa chen po klong chen snying thig gi 'don chad'i skor*, Paro, 1979.

244. Y. Imaeda, 1981, p. 80.

245. Ce péché est encore plus grand si l'on monte à cheval pour aller dans un lieu saint : un moine bhoutanais que nous connaissons préférerait mourir plutôt que d'utiliser une monture pour se rendre dans les lieux de pèlerinage, dont l'accès est pourtant souvent malaisé. Pour ceux qui veulent tout de même aller à cheval, il existe au Bhoutan un *mchod rten* (*stūpa*) situé toujours en vue d'un monastère ou d'un temple mais à quelque distance. Ce monument s'appelle *rta babs mchod rten*, « le *mchod rten* où l'on descend de cheval » ; il marque comme son nom l'indique, la limite jusqu'où l'on peut aller à cheval sans accomplir un acte trop répréhensible.

246. Cf. note 105, et aussi D. et J. Jackson qui décrivent également le *ryga tshos* mais cette fois dans le contexte de son emploi par les peintres tibétains : « Tibetans extracted lac dye from crude forms of lac such as stick-lac (twigs encrusted with lac insect scales) that they obtained from the warmer border regions of the Eastern Himalayas. Artists could also get the crude lac in the form of scales already separated from the twigs of the host tree. » 1984, p. 113-114.

247. Les Tibétains se procurent au Bhoutan une partie du papier pour les livres puisque les arbustes dont est tirée la pulpe utilisée pour la fabrication du papier sont, soit le Daphné, soit l'Edgewortia, qui poussent en zone relativement humide de 2200 m à 3200 m et abondent dans ce pays.

De même, le poivre dont il est question, pousse de façon sauvage au Bhoutan. Son nom botanique est *Xanthoxylum* mais il est connu en Europe sous le nom de « poivre du Seutchouan » ou « clavalier ». À l'odeur et au goût très particulier et puissant, ce poivre est particulièrement apprécié comme aromate pour la viande dont il cache très bien le goût souvent faisandé ou comme condiment mélangé avec de la graisse de porc. Quant au coton et au gingembre, ils étaient aussi disponibles au Bhoutan. Ces remarques sont encore d'actualité.

248. En Chine et au Japon, ce *sūtra* a été à l'origine de la très populaire fête des morts.

249. On ne reviendra pas ici sur le système éducatif des monastères tibétains qui met l'accent en premier lieu sur la mémorisation.

250. Cf. I-2.

251. Un travail ultérieur sera effectué sur les *mani pa*. Toutefois, en ce qui concerne les récits de '*das log*', il faut signaler que les *mani pa* ont été leurs grands diffuseurs. Au Bhoutan même, bien que la fonction du *mani pa* soit davantage de réciter des prières à côté de son *bkra shis sgo mang*, le *mani pa* peut aussi sur demande spéciale raconter des récits de '*das log*'.

252. J. Bacot, 1921, p. 229-296.

253. *Rigs bzang gi mkha' 'gro ma Sngang sa 'od 'bum kyi rnam thar*, 1981.

254. M.H. Duncan, 1955, p. 167-271 et plus particulièrement p. 209-216.

255. L.A. Waddell, 1979, p. 562-564.

256. '*Brug gzhung 'chams yig*', p. 44-117.

257. R. de Nebesky-Wojkowitz, 1976.

258. '*Brug gzhung 'chams yig*', p. 43 : de 'i 'byung khungs ni... *Karma gling pa'i gter chos las byung ngo*.

259. Le « moyen » et la « connaissance » sont deux concepts fondamentaux du bouddhisme tantrique. Le moyen, *thabs*, symbolisé par la divinité est le moyen pour parvenir à la libération ; la connaissance, *shes rab*, symbolisée par le parèdre de la divinité, représente la connaissance suprême qui permet à l'être de voir la vraie nature des choses au-delà de leur caractère illusoire. L'individu qui unit les deux en lui peut être délivré de la roue des réincarnations.

260. M. Tatz et J. Kent, 1977, p. 2 et p. 10-15.

261. *Ibid.*, p. 1-2 : le frère du Dalai-lama, Thubten Norbu explique que les moines y jouaient fréquemment dans les monastères et que « the winner was rewarded with a prize of sweets. Sometimes such a game would last for hours, and occasionally, it would get very noisy. Particularly fortunate or unfortunate throws were greeted with a chorus of congratulations or groans as the case might be. »

262. L. Epstein, 1982, p. 20.

263. T. Skorupski, 1982 ; M. Vinding, 1982 ; Ch. Ramble, 1982 ; M. Oppitz, 1982.

264. Ph. Ariès, 1975 et 1977 ; M. Vovelle, 1983.

265. La région de Hélambu est connue dans les textes tibétains sous le nom de *Yol mo gangs pa*, « l'endroit protégé par les montagnes neigeuses » : c'est une allusion aux deux chaînes de montagnes qui séparent Hélambu du Tibet. Malgré ces barrières physiques, les liens avec le Tibet étaient étroits : peuplement, langue et surtout religion ; les habitants d'Hélambu sont *nying ma pa* ou *bka' brgyud pa* et leur lamas avaient des contacts religieux avec le Tibet. Pour plus de renseignements sur cette région, cf. G. Clarke, 1980, p. 79-86.

266. En l'absence de toute étude linguistique ou anthropologique générale menée à ce jour, on emploiera le terme « groupes de population », suffisamment vague et imprécis qui laisse le champ ouvert à diverses hypothèses.

267. L'Université d'Edinburgh a publié en 1983 le premier volume d'une collection intitulée *Flora of Bhutan*.

M. Aris, chercheur anglais, a fait une véritable oeuvre de pionnier sur l'histoire du Bhoutan en publiant *Bhutan, the early history of a Himalayan kingdom* et *Views of Medieval Bhutan*, un livre sur les peintures de S. Davis qui contient d'innombrables informations historiques sur le Bhoutan de la fin du XVIII^e siècle.

268. Une anecdote illustre bien ce propos : pendant la première année de séjour à Thimphu, nous avons souvent invité les *lam manip* (*bla ma mani pa*) et leur *tashigomang* (*bkra shis sgo mang*). Les informations recueillies lors de ces visites étaient fort intéressantes. Aussi la surprise fut-elle grande lorsqu'ils nous dirent, après quelques semaines, que les informations précédentes étaient en partie erronées. Maintenant que nous semblions être de vrais *sbyin bdag* (« donateurs et patrons »), ils allaient dire la vérité !

269. Cette soie est produite à partir du vers à soie *Philosoma cynthia* élevé sur les arbres *Ricinus communis* et *Heteropanax fragrans*. Cf. K. Nishioka et S. Nakao, 1984, p. 134.

270. Cf. note 326.

271. À deux reprises, nous avons pu observer un *gter bdag*. La première fois, le 13 septembre 1984 à Thimphu, fut brève et l'observation fort incomplète. La seconde fois, le 17 octobre 1985 à Lhuntshe dzong, nous avons assisté à une séance entière et celle-ci fera prochainement le sujet d'un article en collaboration avec A.-M. Blondeau.

272. Les '*Brug pa* utilisent au moment de la crémation un texte en 41 folio dont la divinité principale est le Bouddha Mi 'khrug pa (skt. Akṣobhya) : *Bcom ldan 'das Mi 'khrug pa'i gzungs chog thar pa'i lcags kyu chog bsgrigs*. C'est un traité de Padma dkar po arrangé pour le rituel.

Après la crémation, le texte utilisé est le *Bla ma dgongs pa'i 'dus pa las narak skong gi chog ye shes 'bar ba' i dbang gis nyon mongs nags tshal sreg byed*. Il s'agit d'une compilation en 97 folio faite d'après un texte du lama *nying ma pa* Ka thog Bstan 'dzin rin po che Grags pa rgyal mtshan.

273. ... signifie que le terme employé est incompréhensible.

274. Les huit *bodhisattva* sont Sa'i snying po (Kṣitigarbha), Nam mkha'i snying po (Ākāshagarbha), Kun tu bzang po (Samantabhadra), Spyan ras gzigs (Avalokiteshvara), 'Jam dpal dbyangs (Mañjushrī), Phyang na rdo rje (Vajrapāṇi), Byams pa (Maitreya), Sgrib pa rnam gsal (Sarvanivarāṇaṣīka mbhin).

275. Il faut remarquer la disposition en *maṇḍala* de ces paradis.

276. *Le Sdigs bshags padma dkar po : le texte de Contrition des Péchés nommé lotus blanc.*

Le Byang chub ltung bshags : le texte de Confession des Péchés de l'Éveil.

Le Mdo thar pa chen po : Sūtra de la Grande Délivrance.

277. *Btsan* : catégorie de divinités locales habitant en général les hauteurs qui peuvent être bénéfiques ou hostiles.

278. Sujet de l'enquête suivante.

279. En l'absence de source écrite, on peut aussi penser à *gnyid log* « revenue du sommeil » ou *nyid log* « revenue elle-même », mais l'explication fournie par l'intéressée fait pencher en faveur de *nyin log*.

280. Les chants seront analysés ultérieurement ; ne sont données ici que les informations recueillies.

281. Y. Imaeda, Mani Dorje et moi-même.

282. La « kira » (*dki ras*) est la robe des femmes bhoutanaises. C'est un rectangle de tissu de 1,50 m de haut sur 2,50 m de large qui se drape autour du corps ; il est attaché aux épaules par des fibules et serré à la taille par une ceinture.

283. Les Dakpas sont une ethnie du Bhoutan de l'Est vivant dans les hautes vallées de Merak et Sakteng. Ils sont apparentés à l'ethnie appelée Mon pa de Tawang (Rta dbang) en Arunachal

Pradesh indien, juste de l'autre côté de la frontière. Ils ont un langage, des vêtements, des coutumes et un physique particuliers.

284. *Druk Losel*, 1982, vol. 4 n° 1, p. 27.

285. Un véritable '*das log* ayant tous les signes de la mort réelle, il n'éprouve pas de besoins physiologiques.

286. F. Lessing, 1951.

287. Biographie de Sangs rgyas chos 'dzom, traduction, p. 90.

288. R. de Nebesky-Wojkowitz, 1956, p. 550.

289. G. Tucci, 1973, p. 252.

290. R. A. Paul, 1976, p. 143.

291. L. Epstein, 1982, p. 61.

292. R. Hamayon, 1982, p. 14-15.

293. E. Lot-Falck, 1977, p. 5.

294. J. Hitchcock et R.L. Jones, 1976.

295. J. Reinhard, 1976, p. 12-18.

296. R. Hamayon, 1982, p. 14.

297. J. Reinhard, 1976, p. 16.

298. J. Halifax, 1979, p. 12.

299. C. Jest, 1976, p. 294.

300. A. W. Macdonald, 1975, p. 113-128.

301. R. Hamayon, 1982, p. 19-20.

302. M. Virolle-Souibes et T. Titouh-Yacine, 1982, p. 200.

303. C. Jest, 1976, p. 298.

304. R. Hamayon, 1982, p. 39.

305. *Ibid.*, p. 21.

306. Les *sprul sku*, religieux réincarnés, correspondent au Corps apparitionnel du Bouddha dans la théorie des Trois Corps. Cette tradition fut instaurée au Tibet au XIII^e siècle par l'école des *Karma pa* et fut ensuite reprise par toutes les autres écoles.

307. B. Aziz, 1976, p. 343 et p. 358.

308. R. L. Jones, 1976, p. 9.

309. R. Hamayon, 1982, p. 34.

310. *Ibid.*, p. 35.

311. Ph. Sagant, 1979, p. 243-248.

312. *Ibid.*, p. 246.

313. *Ibid.*, p. 244.

314. I. M. Lewis, 1977, p. 56.

315. W. D. Michl, 1977, p. 157.

316. A. W. Macdonald, 1975, p. 118.

317. J. Halifax, 1979, p. 12.

318. Il faut noter un itinéraire inversé : les gens vont chez les '*das log* tandis que les moines se rendent chez les gens.

319. R. Hamayon, 1984, p. 155 (du manuscrit).

320. I. M. Lewis, 1977, p. 183.

321. R. Hamayon, 1982, p. 23-24.

322. Il ne faut pas oublier le rôle que les femmes devins (*mo sman*) jouaient dans le Tibet ancien.

323. I. M. Lewis, 1977.

324. R. Hamayon, 1984, p. 180 (du manuscrit).

325. M. Aris, 1979, p. 115.

326. Une pièce à verser à ce dossier est l'existence à l'Ouest comme à l'Est du Bhoutan d'un autre phénomène à caractère chamanique : les *nel jom* (*rnal byor ma* ou *bsnyan jo mo*) à l'Ouest et les *dpa' bo* et *dpa' mo* à l'Est. Sous des noms différents, il s'agit d'un phénomène

presqu'identique mettant en scène exclusivement des femmes à l'Ouest, et des personnes des deux sexes à l'Est. Ce sont des personnes appelées au chevet des malades dont la force vitale a été enlevée par des mauvais esprits afin de leur rendre la santé. Elles entrent en transe au son d'un tambour à boules fouettantes et d'une clochette, dansent et chantent avant de jeter un poulet en offrande dans la direction où habite l'esprit mauvais. Elles vénèrent certains esprits et se réunissent une fois l'an pour une grande célébration ; elles ont des disciples auxquels elles apprennent entre autres à contrôler leur transe, comme nous l'avons observé une fois dans la vallée de Paro : tandis que la *nel jom* chantait et dansait d'une façon contrôlée, sa disciple ne maîtrisait pas encore ses mouvements ; l'un des assistants s'est alors littéralement jeté sur elle et l'a obligée à s'asseoir avant de la dépouiller de l'écharpe rouge qu'elle portait, insigne de sa fonction.

Doit-on en conclure que l'église hiérarchisée n'a pas étouffé tous les phénomènes chamaniques à l'Ouest du Bhoutan ? Cela semble probable si l'on en croit cet exemple mais une étude plus approfondie est nécessaire. Il faut noter ici que R. de Nebesky-Wojkowitz signalait déjà l'activité de ces personnes dans la vallée de Chumbi, au Sikkim et au Bhoutan (1975, p. 425). Toutefois la séance qu'il a décrite est quelque peu différente de celle à laquelle on a assisté.

327. On se rappelle que la '*das log* de Wamrong tombait malade si elle sortait d'un certain périmètre. Pourrait-on discerner dans cet incident le souvenir inconscient d'un chamane attaché à un territoire clanique ?

328. M. Aris, 1979, p. 94.

329. A.-M. Blondeau, 1976, p. 239-247.

330. R. A. Stein, A. Macdonald et Y. Imaeda se sont déjà penchés sur ce problème.

331. A.-M. Blondeau, 1976, p. 246-247.

332. Y. Imaeda, 1981, p. 84.

APPENDICE 1 :
LISTE DES BIOGRAPHIES DE 'DAS LOG

Cette liste n'est probablement pas exhaustive mais tous les récits de *'das log* les plus connus y figurent. Les versions d'une même biographie ont été recensées puis les biographies ont été regroupées par le nom de leurs héros classés dans l'ordre alphabétique tibétain. Les différentes versions d'une même biographie sont numérotées par les lettres A, B, C... Des informations historiques, si elles sont disponibles, sont données au sujet de chaque héros et des versions des textes¹.

KARMA DBANG 'DZIN.

Cette *'das log* est une femme du village de Kun dga' gling situé dans la haute vallée de Dge bcu, au Lho brag. Une nonnerie *rnying ma pa* y était située.

Trois versions de ce texte existent :

Version A

Bka' yi phrin lon pa mkha' 'gro ma Karma dbang 'dzin bar do'i dmyal khams su byon nas 'khor 'das kun gyi chos rgyal rin po ches las dkar nag dbye' ba'i 'bras bu'i rnam thar mdor bsdus, « Biographie résumée de la *dākiñi* Karma dbang 'dzin, la messagère. Y est raconté le résultat de la distinction des actions blanches et noires par Chos rgyal (Dharmarāja), (Seigneur) de tous les morts, (qu'elle a vu) en descendant aux enfers du *bar do* ».

46 folio, in *Xylographe Ka shod*, chap. *cha*.

Cette version vient probablement du Tibet central comme on l'a vu plus haut.

Version B

'Das log Karma dbang 'dzin rnam thar, « Biographie de la revenante de l'au-delà Karma dbang 'dzin. »

152 folio in *Two visionary accounts of return from death*, Delhi, 1974.

L'introduction au texte indique que « cette copie a gardé les erreurs et les particularités orthographiques d'un manuscrit du Tibet de l'Ouest. »

Version C

1 – *Das log Karma dbang 'dzin gyi rnam thar*, « Biographie de la revenante de l'au-delà Karma dbang 'dzin ».

111 folio in *Gedan Sungrab Minyam Gyunphel Series*, vol. 55, New-Delhi, 1973.

2 – *Das log Karma dbang 'dzin gyi rnam thar*, « Biographie de la revenante de l'au-delà Karma dbang 'dzin ».

111 folio in *Two 'das log manuscripts from the Library of Lhakang lama*, Delhi, 1974.

3 – *Das log Karma dbang 'dzin gyi rnam thar pa'i lcags kyu*, « Biographie de la revenante de l'au-delà Karma dbang 'dzin, intitulée « Croc de la Libération » ».

237 pages, Thimphu, 1982.

Le colophon de cette version indique qu'elle a été écrite au Bhoutan au *rdzong* de Spungs thang, c'est-à-dire de Spu na kha, la capitale d'hiver de l'époque, par un certain Khrag 'thung rdo rje, *alias* Shi la dhwa dza (*alias* Tshul khriims rgyal mtshan) qui était un disciple du 'Brug pa Rin po che Ngag dbang bstan 'dzin.

Les recherches menées avec l'aide de Lopen Pemala, directeur de la Bibliothèque Nationale du Bhoutan, ont permis d'identifier ce moine comme un disciple du célèbre Zhabs drung Ngag dbang rnam rgyal (1594-1651), le premier unificateur du Bhoutan dont l'un des noms était précisément Ngag dbang bstan 'dzin et dont l'un des titres était *'Brug pa Rin po che*. Cette identification permet d'affirmer que cette version a été composée au plus tard au milieu du XVII^e siècle.

KUN DGA' RANG GROL.

Ce *das log* est un homme de la région du Gtsang. Sa biographie cite Gling bza' chos skyid et Karma dbang 'dzin. Sa rédaction est donc postérieure à celle de la vie de ces deux *das log* et donc probablement pas antérieure à la fin du XVII^e siècle. D'autre part, on note que le *Xylographe Ka shod* place en premier sa biographie. Si la classification du *Xylographe* a une valeur chronologique, Kun dga' rang grol pourrait avoir vécu au XVIII^e siècle.

Version A

Dmyal ba mi yul gyi sa mtshams shi gson gnyis kyi bang chen bka' phrin pa bya bral Kun dga' rang grol gyi dmyal khams gnas su byon nas 'khor 'das kun gyi chos rgyal rin po che dkar nag dbye ba'i 'bras bu'i rnam thar nas mdor bsodus pa, « Biographie résumée du renonçant Kun dga' rang grol, le messager des vivants et des morts (qui traverse) les frontières entre les enfers et le pays des hommes.

Y est raconté le résultat de la distinction des actions blanches et noires par Chos rgyal (Dharmarāja), (Seigneur) de tous les morts (qu'il a vu) en descendant aux enfers ».

42 folio in *Xylographe Ka shod*, chap. kha².

(RDZOGS CHEN STAG BLA) DKON MCHO G RGYAL MTSHAN.

Ce *das log* est un religieux de l'école *rdzogs chen* comme son nom l'indique. Il vient du Tibet du Nord-Est, de la région des Mgo log située le long du fleuve Hoang Ho (tib. Rma chu), au sud de la chaîne du Rma chen spom ra (Am nye rma chen). Il est né en 1859 au village de Mthong ba kun smon, et est mort en 1942. Il a étudié sous la direction de U rgyan 'jigs med dbang po qui était Rdza dpal sprul sku (1808-1887) et de Grub dbang rdzogs chen Thub bstan chos kyi rdo rje qui était le cinquième Rdzogs chen sprul sku (1872-?).

Version A

Das log dkar chag thar pa'i lam ston gsal ba'i sgron me, « Catalogue du revenant de l'au-delà intitulé « la lampe qui éclaire le chemin de la libération » »³.

146 folio, Paro, 1983.

L'introduction en anglais indique qu'il s'agit de la reproduction d'un xylographe de Rdzogs chen shri sing ha chos grwa près de Sde dge au Khams.

BKRA SHIS RNAM RGYAL.

Ce *das log* vient de la région du Dvags po située au Sud-Est du Tibet.

Version A

Das log Dvags po Bkra shis rnam rgyal gyi rnam thar, « Biographie de Bkra shis rnam rgyal, le revenant de l'au-delà du Dvags po ».

69 folio, Bir, 1982.

KHAMS PA A KRUNG ou A DRUNG ou LONG WA A DRUNG.

Ce *das log* est un homme de Snyag mda' phug dans la région de Zil yul au Smar Khams (Tibet oriental). Il aurait peut-être été un messager si l'on en croit l'épithète A drung à moins que celle-ci ne soit une corruption de son nom par analogie à son activité de *das log*. Selon le colophon des textes ci-dessous, ce récit aurait été écrit en 1533 ce qui en ferait un des plus anciens récits de *das log* datables.

Version A

1 – *Gshin rje chos kyi rgyal po gsung 'phrin*, « Message de chos kyi rgyal po (Dharmarāja), le Seigneur des Morts. »

58 folio in *Two obscure texts of the Avalokitehvara cult from Spiti*, New-Delhi, 1975.

L'introduction en anglais explique que ce texte est la reproduction d'un manuscrit rare du monastère de Gsang sngags chos gling de Sum ra au Spiti et qu'il est la copie d'un texte de Sgang po che au Tibet occidental.

Le colophon (folio 57-58) indique que A krung eut son expérience de *'das log* à l'âge de 25 ans en l'année Eau-Dragon et qu'il vécut jusqu'à soixante-six ans. Il ajoute que ce texte fut écrit à l'initiative du roi de Gung thang (Tibet occidental). Ce roi s'appelait Khri bdud 'dul mgon po *alias* Khri kun bzang nyi zla grags pa, et il vivait dans la première moitié du XVI^e siècle⁴. Le texte a été recueilli, rédigé et imprimé dans l'année Eau-serpent appelée *rnam rgyal* qui correspond à 1533.

2 – *Khams pa A krung*, « A krung, le Khams pa ».

84 folio in *Three 'das log stories*, Delhi, 1977.

L'introduction en anglais précise que ce texte vient de la bibliothèque de Lha khang *sprul sku* de Khirin 'du.

Bien que Khams pa A krung soit originaire du Tibet de l'Est, on ne possède de lui qu'une biographie provenant du Tibet de l'Ouest.

GLING BZA' CHOS SKYID ou GLING SA CHOS SKYID.

Cette *'das log* serait originaire du Nord de Sde dge, probablement de la région de Gling tshang. Une nonnerie, aujourd'hui en ruines, aurait été construite par Gling bza' chos skyid à A 'khro, près du village de Ye rgyas dans la haute région de Sga⁵.

En l'absence de tout colophon explicatif dans les différentes versions de sa biographie, il est difficile de dater précisément l'époque de sa vie. Toutefois, il existe un certain nombre d'indices qui, rassemblés, permettent de donner une date approximative.

W. Baruch⁶ signale qu'un manuscrit ladakhi atteste que cette biographie fut imprimée pour la première fois en 1534. D'autre part, il cite une inscription de Keylong au Lahul relevée par A. Francke, qui a été composée à l'occasion de l'érection d'un *mchod rten* dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Cette inscription indique que « le donateur généreux, le noble Sonam Wangpo, la donatrice généreuse, la dame Tsewang Gyemo et leurs enfants etc., ont exécuté d'un coeur pur les grands actes méritoires suivants : en tant que sacrifice de la parole, ils ont fait copier les nobles « Cent Mille chants de Milarepa... et l'histoire de la femme Tchokyid de Ling »... »

Par ailleurs en étudiant les versions de la biographie de la *'das log* Karma dbang 'dzin, on avait noté que l'une d'elles avait dû être composée au plus tard au milieu du

XVII^e siècle⁷. Or il y est aussi fait mention de Gling bza' chos skyid citée comme exemple de « revenante de la mort » (*shi log*) ; par conséquent, elle précède bien chronologiquement Karma dbang 'dzin.

Ces différents indices permettent de situer ainsi les dates de la vie de Gling bza' chos skyid au plus tard au début du XVI^e siècle⁸.

Version A

1 – *Dmyal ba mi yul kyis (=kyi) sa tshams (=mtshams) shi bson gnyis kyi bang chen bka' phrin pa Gling sa chos skyid bar do'i gnas su byon nas 'khor 'das kyi chos kyi rgyal po chen po 'di dkar nag dbye ba'i 'bras bu'i rnam thar mdor bsdus*, « Biographie résumée de Gling sa chos slyid, la messagère des vivants et des morts (qui traverse) les frontières entre les enfers et le pays des hommes. Y est raconté le résultat de la distinction entre des actions noires et blanches par Chos rgyal (Dharmarāja), (Seigneur) des Morts, (qu'elle a vu) en visitant le séjour du *bar do*. »

17 folio in *Xylographe Ka shod*, chap. ja.

2 – Titre identique.

14 folio, Gangtok, 1974.

3 – *'Das log Gling sa chos skyid kyi rnam thar mdor bsdus*, « Biographie résumée de la revenante de l'au-delà Gling sa chos skyid. »

17 pages in *'Das log Gling sa chos skyid kyi rnam thar mdor bsdus dang bu mo tog gsal sgron ma'i rnam tar*, « Biographie résumée de la revenante de l'au-delà Gling sa chos skyid et biographie de la fille appelée Me tog gsal sgron ».

Pas de lieu d'édition, ni de date, format occidental.

Version B

'Das log Gling bza' chos skyid kyi rnam thar, « Biographie de la revenante de l'au-delà Gling bza' chos skyid ».

48 folio in *Two visionary accounts of return from death*, Delhi, 1974.

L'introduction en anglais précise qu'il s'agit de la copie d'un texte ancien et en très mauvais état du Tibet de l'Ouest.

Version C

Gling bza' chos skyid, « Gling bza' chos skyid ».

65 folio in *Three 'das log stories*, Delhi, 1977.

L'introduction en anglais indique que ce texte vient de la bibliothèque de Lhakhang *sprul sku* de Khirin 'du.

Version D

Mkha' 'gro ma Gling sa chos skyid kyis dmyal khams gzigs pa'i lo rgyus, « Histoire de la visite aux enfers de la *dākinī* Gling sa chos skyid ».

81 folio, manuscrit, collection privée⁹.

CHOS DBANG RGYAL MO.

Cette *'das log* est originaire du village de Gya' sgo dans la région de Srad au Gtsang.

Il est pour l'instant impossible de dater cette *'das log* par manque de références historiques. Toutefois, si l'on croit à la chronologie de la liste du *Xylographe Ka shod*, elle se situerait entre Gling bza' chos skyid et Karma dbang 'dzin c'est-à-dire au XVI^e siècle.

Version A

Dmyal ba mi yul gnyis gyis (=kyi) sa mtshams shi bson gyi bang chen bka' phrin pa Chos dbang rgyal mo'i (=mos) dmyal khams gnas su byon nas 'khor 'das kyi chos rgyal rin po ches dge sdig dbye 'byed mdzad pa'i 'bras bu'i rnam thar mdor bsdus pa, « Biographie résumée de Chos dbang rgyal mo, la messagère des vivants et des morts (qui traverse) les frontières entre les enfers et le pays des hommes. Y est raconté le résultat de la distinction des actions vertueuses et des péchés par Chos rgyal (Dharmarāja), (Seigneur) des Morts (qu'elle a vu) en visitant les enfers ».

27 folio in *Xylographe Ka shod*, chap. *cha*.

BSTAN 'DZIN CHOS SGRON.

Cette *'das log* est originaire de la région de Mus, sur la rive gauche du cours supérieur du Gtsang po.

Elle est citée à la suite de Gling bza' chos skyid et Karma dbang 'dzin dans la biographie de Kun dga' rang grol. La période la plus basse à laquelle il est possible de placer les dates de sa vie est donc probablement le milieu du XVII^e siècle.

Version A

'Das log Bstan 'dzin chos sgron gi srid pa bar do byon pa'i rnam thar, « Biographie de la revenante de l'au-delà Bstan 'dzin chos sgron qui est allée dans le bar do de l'existence »¹⁰.

SNANG SA 'OD 'BUM.

Cette *'das log* est de la région du Gtsang. Son village s'appelle Ljang gi phud khud et est situé non loin de Rgyal rtse. Elle est aussi l'héroïne d'une pièce de théâtre très populaire.

Il est possible de donner son année de naissance mais pas celle de sa biographie faute de colophon. Selon sa biographie, Snang sa est née l'année *sa pho rta*¹¹. Sa rencontre avec Ras chung pa (1083-1161) joue un rôle déterminant dans sa vie. Or la seule année correspondante pendant cette période est 1138.

Version A

Dmyal yul mi yul gi sa 'thsams (=mtshams) shi bson gnyis kyi bka' phrin pa snang sa ngan song gnas su byon skabs 'khor 'das chos rgyal chen pos dkar nag dbye 'byed mdzad ba'i 'bras bu'i rnam thar mdor bsdus, « Biographie résumée de Snang sa, la messagère des vivants et des morts (qui traverse) les frontières entre les enfers et le pays des hommes. Y est raconté le résultat de la distinction des (actions) blanches et noires par Chos rgyal (Dharmarāja), (Seigneur) des Morts (qu'elle a vu) en visitant les mauvaises destinées. »

11 folio in *Xylographe Ka shod*, chap. *nya*.

Version B

1 – *Rigs bzang gi mkha' 'gro ma Snang sa 'od 'bum kyi rnam tar*, « Biographie de Snang sa 'od 'bum, la *dākinī* de bonne famille. »

Nombre de folio inconnu, Dharamsala, 1977.

2 – Titre identique.

150 pages, Thimphu, 1981.

(BLA MA) BYAMS PA BDE LEGS.

Ce *'das log* vient de Sna dkar dans la région de Smad khas smad située à l'Ouest de Dpal gyi ri dans la province de Stod (Tibet de l'Ouest). Il a étudié la doctrine de la *Mahāmudrā* au monastère de Lo ro avec un certain A khu rin po che Ro snyoms rdo rje qui était un étudiant de Mkhas grub Pha rgod gzhon nu, un disciple direct de Gtsang smyon Heruka (1452-1507). Son expérience de *'das log* a eu lieu en l'année Feu-Singe, ce qui pourrait être 1596.

Version A

Bla ma Byams pa bde legs kyi bar do dang bsnyal (dmyal) ba'i gzigs snang dang chos kyi rgyal po 'phrin bskur ba, « Vision des enfers et du bar do, et message de Chos kyi rgyal po (Dharmarāja) rapporté par le *bla ma* Byams pa bde legs. »

117 folio in *Three 'das log stories*, Delhi, 1977.

L'introduction en anglais indique que ce texte provient de la bibliothèque de Lha khang sprul sku de Khirin 'du.

BYANG CHUB SENG GE.

Ce *'das log*¹² vient de Ralang près du monastère de Mkharsong sur la rive droite du Nyang chu. Son père était un *sngags pa bon po* qui avait une certaine notoriété. Byang chub seng ge est considéré comme la réincarnation de Gtsang pa legs grub, lui-même la réincarnation du disciple de Vairocana, G.yu sgra snying po. Il vécut au XVIII^e siècle et dans l'atmosphère tolérante du Tibet de l'Est, il étudia avec des maîtres *bka' brgyud pa* mais plus particulièrement avec des maîtres *rnying ma ka thog*. Il est connu pour avoir propagé la pratique d'offrir des drapeaux votifs, *jo dar*¹³.

Version A

Chos rgyal chen pos bka' yis 'phrin lon pa sprang Byang chub seng ges bar do dmyal bar byon nas 'khor 'das gyi dkar nag dbye ba'i 'bras bu'i rnam thar mdor bsdus, « Biographie résumée du mendiant Byang chub seng ge, messenger du grand Chos rgyal (Dharmarāja). Y est raconté le résultat de la distinction des (actions) blanches et noires des morts (qu'il a observé) en visitant les enfers ».

31 folio in *Xylographe Ka shod*, chap. *ga*¹⁴.

Version B

Spyan ras gzigs kyi sprul pa 'das log Byang chub seng ge'i dmyal snang shar ba las dge sdig gi shan dbye dang gshin rje chos kyi rgyal po'i 'phrin yig rgyas pa, « Distinction des actions vertueuses et des péchés d'après sa vision des enfers et messages détaillés du Chos kyi rgyal po (Dharmarāja), Seigneur des Morts, racontés par le revenant de l'au-delà Byang chub seng ge qui est l'incarnation d'Avalokiteshvara. »

137 folio in *The visions of Hell of Byang chub seng ge*, Thimphu/ New-Delhi, 1976.

L'introduction en anglais indique que cette biographie vient de Dgon pa dkar po dans le district de Lhuntse au Bhoutan de l'Est.

Version C

Jo dar gyi phan yon 'das log Byang chub seng ges Chos skyid (kyi) rgyal pos ('i) gsung bzhiing (bzhin) yi ger bkos pa'ol jo dar gyi phan yon dag mo gcig bzhugs so, « Les mérites du noble drapeau à prières sont exposés par le revenant de l'au-delà Byang chub seng ge selon les paroles du Seigneur des Morts. Quelques mérites du noble drapeau à prières sont exposés ici. »

Xylographe en 16 folio,

Ce texte est conservé dans la Collection Migot (cote T.0036 (4)) à l'École Française d'Extrême-Orient, Paris.

SANGS RGYAS CHOS 'DZOM.

Cette *'das log* est originaire du Bhoutan de l'Est, du village de Za chu sgang près de Phags ri gsang gdun dans la région de Bkra shis sgang rdzong.

Elle est la réincarnation de la *'das log* Karma dbang 'dzin et est « morte » dans l'année Feu-Chien, ce qui peut correspondre aux années 1706, 1766, 1826, 1886.

Version A

Rje btsun spyan ras gzigs kyi sprul pa 'das log Sangs rgyas chos 'dzom gyis zhag bdun mar dmyal khams dang yar zhiing khams bcas mjal ba'i lo rgyus rnam thar khyad par can, « Excellente biographie de la revenante de l'au-delà Sangs rgyas chos 'dzom qui est l'incarnation d'Avalokiteshvara. Y est racontée l'histoire de sa visite des enfers en bas et des paradis en haut pendant sept jours. »

193 pages, Thimphu, 1980.

APPENDICE 2 :
LES 'DAS LOG BON PO

L'étude des *'das log bon po* a été délibérément laissée de côté. Elle nécessite une recherche approfondie sur l'école *bon po* qui occupe une place très particulière dans la culture tibétaine. On mentionnera seulement leur existence ici, reportant leur étude à un travail ultérieur.

Leur existence prouve en tous cas que les *'das log* sont un phénomène connu par toutes les écoles religieuses, excepté par les *Dge lugs pa*.

Un volume de *'das log bon po* est accessible. Il a été publié sous le titre de *Bon po'i 'das log skor*, « Au sujet des revenants de l'au-delà *bon po* » à Ochgat, en Inde en 1973. Il contient les biographies des deux *'das log* suivants : Lha phyi sprul sku et Dbu za rin chen sgron gsal.

On trouve aussi la biographie du *'das log bon po* Bla khri rgyal ba g.yung drung dans le volume intitulé *The history of the Ya ngal lineage of Dolpo and other hagiographical materials from Klu brag monastery*, Dolanji, 1978.

NOTES DE L'APPENDICE 1

1. Les sources utilisées sont les textes eux-mêmes, les introductions en anglais des éditions indiennes et l'étude de L. Epstein dont il a déjà été question, lorsque ses indications apparaissent pertinentes.

2. Il existe dans le *Xylographe Ka shod* un autre texte concernant Kun dga' rang grol qui précède ce texte-ci et porte la numérotation *ka*. Son titre est *Bya bral Kun dga' rang grol zhes bya ba de mkha' 'gro gsang ba ye shes kyis sangs rgyas kyi zhing khams drug dang dmyal khams bco brgyad du lam sna mdzad rab kyi lo rgyus*, « Histoire de la visite aux dix-huit enfers et aux six paradis des Bouddha du renonçant Kun dga' rang grol guidé par la *dākiṇī* Gsang ba ye shes », 17 folio.

Il ne s'agit pas à proprement parler d'un récit de '*das log*', c'est pourquoi ce texte n'est pas inclut dans leur liste.

3. Ce texte est suivi d'un commentaire en 20 folio écrit par Tashi Tshering. Il y résume et analyse la notion de '*das log*', donne une liste des principaux '*das log*', et les met en relation avec les *mani pa* et les textes de danses de Karma gling pa.

4. Les dates de ce roi ont été vérifiées par D. Jackson à la demande de L. Epstein. Cf. L. Epstein, 1982, p. 82.

5. L. Epstein, 1982, p. 80.

6. W. Baruch, 1948, p. 314.

7. Biographie de Karma dbang 'dzin, Thimphu, 1982, p. 17.

8. La mention de W. Baruch ainsi que la première tentative de datation se trouve dans R. A. Stein, 1959, p. 401, note 13.

9. Collection A. M. Blondeau.

10. Je n'ai jamais examiné cette biographie. C. Jest donne le titre, reproduit ici, de celle qu'il a vue à Dolpo (1975, p. 333). L. Epstein dit avoir consulté une copie manuscrite mais il n'en donne pas le titre et il est par conséquent impossible de savoir s'il s'agit de la même version que celle citée par C. Jest.

11. Biographie de Ssang sa, Thimphu, 1981, p. 7.

12. L. Epstein, 1982, p. 81.

13. À ce titre il est mentionné dans *The biography with a selection of songs of Nyang bla Padma bdud 'dul*, Dehra Dun, 1975, p. 91. Une copie manuscrite décrivant cette pratique est conservée à la Library of Tibetan Works and Archives sous le numéro 10345. (Cf. L. Epstein, 1982, p. 81).

14. Il existe dans le *Xylographe Ka shod* un autre texte concernant Byang chub seng ge. Il s'agit d'une prière qui porte la numérotation *nga* : *Dmyal nang rang grol Byang chub seng ges dmyal khams su skyabs gnas rnam la mchod bstod gsol 'debs phul ba'i le'u*, « Chapitre où sont racontés les prières et éloges aux Refuges faits par Byang chub seng ge quand il est descendu aux enfers. »

BIBLIOGRAPHIE

I — SOURCES TIBÉTAINES

A — '*Das log*.

Karma dbang 'dzin

— *Bka' yis* (= *yi*) *phrin lon pa mkha' 'gro ma Karma dbang 'dzin bar do'i dmyal khams su byon nas 'khor 'das kun gyi chos rgyal rin po ches las dkar nag dbye ba'i 'bras bu'i rnam thar nas mdor bsodus pa*, 46 folio, in *Xylographe Ka shod*, chap. ca.

— '*Das log Karma dbang 'dzin gyi rnam thar*, 152 folio (p. 1-303), in *Two Visionary Accounts of Returns from Death*, Dolanji, 1974.

— '*Das log Karma dbang 'dzin gyi rnam thar*, 111 folio, in *Two 'das log Stories from the Library of Lhakhang Lama*, Delhi, 1978.

— '*Das log Karma dbang 'dzin gyi rnam thar*, 111 folio, in *Geden Sungrab Minyam Gyunphel Series*, vol. 55, New Delhi, 1973.

— '*Das log Karma dbang 'dzin gyi rnam thar thar pa'i lcags kyu*, 237 p., Thimphu, 1982.

Kun dga' rang grol

— *Dmyal ba mi yul gyi sa mtshams shi bson* (= *gson*) *gnyis kyi bang chen bka'i phrin pa bya bral Kun dga' rang grol gyi* (= *gyis*) *dmyal khams gnas su byon nas 'khor 'das kun gyi chos rgyal rin po ches dkar nag dbye ba'i 'bras bu'i rnam thar mdo tsam*, 42 folio, in *Xylographe Ka shod*, chap. kha.

Bkra shis rnam rgyal

— '*Das log Dwags po Bkra shis rnam rgyal gyi rnam thar*, 69 folio, Bir, 1982.

Khams pa A krung (ou drung) ou Long wa A drung

— *Gshin rje chos kyi rgyal po'i gsung 'phrin*, 58 folio, in *Two obscure texts of the Avalokiteśvara cult from Spiti*, New Delhi, 1975.

— *Kham* (= *Khams*) *pa A krung*, 84 folio (p. 239-401), in *Three 'das log Stories*, Delhi, 1977.

Gling sa (ou bza') chos skyid

– *Dmyal ba mi yul gyis (= gyi) sa 'tshams (= mtshams) shi bson (= gson) 'gnyis kyi bang chen bka'i 'phrin pa Gling sa (= bza') chos skyid bar do'i gnas su byon nas 'khor 'das kyi chos kyi rgyal po chen po'i (= pos) dkar nag dbye ba'i 'bras bu'i rnam thar mdor bsdus*, 17 folio, in *Xylographe Ka shod*, chap. ja.

– *Dmyal ba mi yul gyis (= gyi) sa mtshams shi gson gnyis kyi bang chen bka'i 'phrin pa Gling sa (= bza') chos skyid bar do'i gnas su byon nas 'khor 'das kyi chos kyi rgyal po chen po'i (= pos) dkar nag dbye ba'i 'bras bu'i rnam thar*, 14 folio, Gangtok, 1975.

– *'Das log Gling sa (= bza') chos skyid kyi rnam thar*, pas de lieu ni date de publication.

– *'Das log Gling bza' chos skyid kyi rnam thar*, 48 folio (p. 305-399), in *Two Visionary Accounts of Returns from Death*, Dolanji, 1974.

– *Gling za (= bza') chos skyid*, 65 folio (p. 407-535), in *Three 'das log stories*, Delhi, 1977.

– *Mkha' 'gro ma Gling sa (= bza') chos skyid kyi dmyal khams gzigs pa'i lo rgyus*, 81 folio (collection Mme A.-M. Blondeau).

Chos dbang rgyal mo

– *Dmyal ba mi yul gnyis kyi sa mtshams shi bson (= gson) gyi bang chen bka'i 'phrin pa chos dbang rgyal mo'i (= mos) dmyal khams gnas su byon nas 'khor 'das kyi chos rgyal rin po ches dge sdig dbye 'byed mdzad ba'i 'bras bu'i rnam thar mdo tsam*, 27 folio, in *Xylographe Ka shod*, chap. cha.

S nang sa 'od 'bum

– *Dmyal yul mi yul gi sa 'tshams (= mtshams) shi gson gnyis kyi bka'i 'phrin pa S nang sa ngan song gnas su byon skabs 'khor 'das chos rgyal chen pos dkar nag dbye 'byed mdzad ba'i 'bras bu'i rnam thar nas mdo tsam bsdus pa*, 11 folio, in *Xylographe Ka shod*, chap. nya.

– *Rigs bzang gi mkha' 'gro ma S nang sa 'od 'bum kyi rnam thar*, Dharamsala, 1977.

– *Rigs bzang gi mkha' 'gro ma S nang sa 'od 'bum kyi rnam thar*, 150 p., Thimphu, 1981.

Byang chub seng ge

– *Chos rgyal chen pos (= po'i) bka' yis (= yi) 'phrin lon pa sprang Byang chub seng ges bar do dmyal bar byon nas 'khor 'das gyi dkar nag dbye ba'i 'bras bu'i rnam thar mdor bsdus*, 31 folio, in *Xylographe Ka shod*, ga.

– *Spyan ras gzigs kyi sprul pa 'das log Byang chub seng ge'i dmyal snang shar ba las dge sdig gi shan dbye dang gshin rje chos kyi rgyal po'i 'phrin yig rgyas pa*, 137 folio, in *The Visions of Hell of Byang chub seng ge*, Thimphu, 1976.

Bla ma Byams pa bde legs

– *Bla ma Byams pa bde legs kyi bar do dang bsnyal (= dmyal) ba'i zig (= gzigs) snang dang chos kyi rgyal po'i 'phrin skur (= bskur) rnam*, 116 folio (p. 7-237), in *Three 'das log stories*, Delhi, 1977.

Rdzogs chen stag bla Dkon mchog rgyal mtshan

– *'Das log dkar chag thar pa'i lam ston gsal ba'i sgron me*, 146 folio, Paro, 1983.

Sangs rgyas chos 'dzom

– *Rje btsun spyen ras gzigs kyi sprul pa 'das log Sangs rgyas chos 'dzom gyis zhag bdun mar dmyal khams dang yar shing khams bcas mjal ba'i lo rgyus rnam thar khyad par can*, 193 p., in *'Das log Sangs rgyas chos 'dzom gyi rnam thar dad pa'i spu long*, Thimphu, 1980.

Lha mo bu khrid

– *'Das log Lha mo tham gtsung gi rnam thar dmyal ba 'grim pa'i lo rgyus*, in *Account of the return of death and hell of Lhamo bukhrid or Lhamo Lham gtsung of Yol mo*, Darjeeling, 1984, nombre de folio inconnu.

B – Autres.**KARMA NGES DON BSTAN RGYAS SMAN SDONG MTSHAMS PA,**

Chos rje karma pa sku 'phreng rim byon gyi rnam thar mdor bsdus dpag bsam khri shing, in *The collected works of Sman sdon mtsham pa rin po che Karma nes don bstan rgyas*, vol. 2 Bir (II. P.), 1976, p. 1-476 (biographies des Karma pa « Chapeau noir » écrites en 1891).

MKHAS BTSUN BZANG PO (KHETSUN SANGPO),

Biographical dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism, vol. IV, Dharamsala, 1973.

'GOS LO TSA BA GZHON NU DPAL (1392-1481),

Deb ther sngon po (rédigé de 1476 à 1478).

NGAG DBANG RNAM RGYAL STAG LUNG PA (1571-1626),

Rgyal ba thams cad kyi sku gsung thugs mi zad pa rgyan 'khor lnga'i bdag nyid mtshungs bral chos kyi rje rin po che Stag lung thang pa chen po mangala shri'i rnam par thar pa ngo mtshar gyi phul zab rgyas las brtsams pa'i gnam mos gus kyi snye ma dge legs su mngon par dar ba'i dpyid, in *The biography of sTag-lung-than-pa chen-po*, Delhi, 1979, p. 1-228 (biographie de Stag lung Bkra shis dpal (1142-1210) écrite en 1597).

- BSTAN 'DZIN RNAM BDAG (TENZING NAMDAK) (éditeur),
Bon po 'das log skor, Ochgat, 1973.
- NAG 'PHEL, DRAG SHOS,
Brug gzhung 'chams kyi bshad pa chen mo, Kalimpong, sans date.
- DPA' BO GTSUG LAG PHRENG BA (1503/4-1566),
Mkhas pa'i dga' ston, 4 vol., édité par Lokesh Chandra, New Delhi, 1959-62
(*Satapitaka*, vol. 9, pts. 1-4).
- SI TU PAṆ CHEN CHOS KYI 'BYUNG GNAS (1699/1700-1774) & 'BE LO TSHE
DBANG KUN KHYAB,
*Sgrub brgyud karma kam tshang brgyud pa rin po che'i rnam par thar pa rab
'byams nor bu zla ba chu shel gyi 'phreng ba*, in *History of the Karma bka' -
brgyud - pa sect*, 2 vol., New Delhi, 1972.
- Anonyme,
*The History of the Ya ngal lineage of Dol po and other hagiographical materials
from klu brag monastery*, Dolanji, 1978.

II — OUVRAGES OCCIDENTAUX

- ALLEN Nicholas,
« Shamanism among the Thulung Rai », in *Spirit Possession in the Nepal
Himalayas*, Warminster-New Delhi, 1976, p. 124-140.
- ALLIONE Tsultrim,
Women of Wisdom, London, 1984.
- Anonyme,
« Dylo », in *Druk Losel*, vol. 4, n° 1, Thimphu, 1982, p. 27.
- ARIÈS Philippe,
Essais sur l'histoire de la Mort en Occident du Moyen âge à nos jours, Paris,
1975.
L'homme devant la mort, Paris, 1977.
- ARIS Michael,
Bhutan. The Early History of a Himalayan Kingdom, Warminster, Aris &
Phillips, 1979.
Views of Medieval Bhutan. The Diary and Drawings of Samuel Davis 1783,
London/Washington, Serindia Publications/Smithsonian Institution Press,
1982.

- AZIZ Barbara,
« Reincarnation Reconsidered : or the Reincarnate Lama as Shaman », in John
T. Hitchcock & Rex L. Jones (ed.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*,
Warminster-New Delhi, 1976, p. 343-360.
- BACOT Jacques,
Trois mystères tibétains, Paris, 1921, rééd. 1988.
- BARUCH Willy,
« Un mystère tibétain », in *Cahiers du Sud*, n° 291, Paris, 1948,
p. 310-332.
- BLONDEAU Anne-Marie,
« Le Lha-'dre bka'-thañ », in *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle
Lalou*, Paris, 1971, p. 29-126.
« Les religions du Tibet », in *Histoire des religions III* (encyclopédie de la
Pléiade), Paris, Gallimard, 1976, p. 239-329.
« Padmasambhava et Avalokiteshvara », in *Annuaire de l'EPHE*, V^e Section.
Paris, 1977-1979 (1977-1978, p. 77-78 ; 1978-1979, p. 99-105).
Compte rendu du livre de R. A. Paul : *Tibetan Symbolic World*, in *L'Homme*,
XXIII (2), 1983, p. 141-143.
Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, V^e Section, t. XCHII, 1984-
1985, p. 107-114.
- BLONDEAU Anne-Marie & IMAEDA Yoshiro,
« Études tibétaines », in *La recherche en sciences humaines, Humanités 1979-
1980*, Paris, C.N.R.S., 1981, p. 49-53.
- BRAUEN Martin,
« Death customs in Ladakh », in *Kailash*, IX, 4, 1982, p. 319-332.
- BUCKENS Fernand,
« Les antiquités funéraires du Honan central et la conception de l'âme dans la
Chine primitive », in *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. 8, Bruxelles, 1945-
1947, p. 1-101.
- BUHLER G.,
Laws of Manu, Oxford, 1886.
- CHAVANNES Edouard,
« Dix inscriptions chinoises d'Asie centrale », in *Mémoire de l'Académie des
Inscriptions et des Belles-Lettres*, Paris, 1902, p. 53-57.
Contes et légendes du bouddhisme chinois, Paris, 1921.
Cinq cents contes et apologues, Paris, 1934.
- CHOS GRAGS,
Brda dag ming tshig gsal ba (dictionnaire tibétain-tibétain), Pékin,
1957.

- CLARK G.,
« Lama and Tamang in Yolmo », in Michael Aris & Aung San Suu Kyi (éd.),
Tibetan Studies in honour of Hugh Richardson, Oxford, 1980, p. 79-86.
- DARGYAY Eva,
The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet, Delhi, 1977.
Bardo-Thödol. Le Livre tibétain des Morts, Paris, 1980.
- DAS Sarat Chandra,
A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit synonyms, Calcutta, 1902 ; rééd.
Kyoto, 1983.
- DAVID-NEEL Alexandra,
Mystiques et magiciens du Tibet, Paris, 1929 ; rééd. 1968.
Immortalité et réincarnation, Paris, 1961 ; rééd. 1978.
- DEMIÉVILLE Paul,
The twin pagodas of Zayton, Harvard-Yenching Institute Monograph Series,
vol. II, Cambridge, Mass. 1935.
« Manuscrits chinois de Touen-houang à Léningrad », in *T'oung Pao*, LI,
Leiden, 1964, p. 355-376.
« Récents travaux sur Touen-houang », in *T'oung Pao*, LVI, 1970,
p. 1-95.
« Une descente aux enfers sous les T'ang. La biographie de Houang Che-
K'inang », in *Études d'histoire et de littérature chinoises offertes au Professeur
Prušek*, Prague, 1976, p. 71-81.
- DORÉ Henri,
Recherches sur les superstitions en Chine, Changhaï, 1911.
- DUNCAN Marion H.,
Harvest Festival Dramas of Tibet, Hong Kong, Oriental Publishing Company,
1955.
- DUYVENDAK J.J.L.,
« A Chinese « divina comedia » », in *T'oung Pao*, XLI, 1951, p. 255-316.
- ELIADE Mircea,
Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris, Payot, 1951 ; 2^e
éd. 1968.
- EPSTEIN Lawrence,
« On the History and Psychology of the 'Das log », in *The Tibet Journal*, VII, 4,
Dharamsala, 1982, p. 20-85.
« Form and content of the 'das log biographies ; a comparative review »,
(Communication au Bicentenary Csoma de Körös Symposium, Budapest), 1984.
Sous presse.
- ERKES E.,
« The god of death in Ancient China », in *T'oung Pao*, 1940, p. 185-210.

- EVANS-WENTZ W. Y.,
Le livre des morts tibétain, Paris, 1933 ; rééd. A. Maisonneuve 1981.
- FÉER Léon,
« L'enfer indien », in *Journal Asiatique*, XX, Paris 1892, p. 185-232.
- FERRARI Alfonsa,
Mk'yen brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet, Roma, ISMEO,
1958.
- FOURNIER Alain,
« A preliminary report on the Puimbo and the Ngiami : the Sunawar Shamans of
Sabra », in *Spirit possession in the Nepal Himalayas*, Warminster-New Delhi,
1976, p. 100-123.
- FRANCKE August Hermann,
« Die Geschichten des toten No-rub-can. Eine tibetische Form des
Vetālapañcaviṃśtikā aus Purig », in *Zeitschrift des Deutschen
Morgenländischen Gesellschaft*, LXXV, Leipzig, 1921, p. 72-95.
- GOLDSTEIN Melvyn C.,
Tibetan-English Dictionary of Modern Tibetan, Kathmandu, 1978, (2^e édition);
1^{re} éd. 1975.
- GRIERSON A.J.C. & Long, D.G.,
Flora of Bhutan, vol. I, part 1, Edinburgh, 1983.
- GROOT J. J. (de),
Les fêtes annuelles célébrées à Emoi, Paris, 1886, *Annales du Musée Guimet*, XI
et XII.
- GUIART Jean (éd.),
Les hommes et la mort, Paris, 1979.
Rites de la mort, Paris, 1979.
- HALIFAX Joan,
Shamanic voices, a survey of visionary narratives, New York, 1979.
- HAMAYON Roberte,
« Des chamanes au chamanisme », in *L'Ethnographie*, tome LXXVIII,
n° 87-88 (numéro spécial : Voyages chamaniques – II), Paris, 1982,
p. 13-47.
« Dérision lamaïque du chamanisme, Dérision pastorale de la chasse (chez les
Bouriates de Bargouzine) », in *Document Barbarorum*, Wiesbaden, 1984,
p. 152-185.
- HEISSIG Walter,
« Zum totentanzmotiv in Zentralasien : ein neue mongolische Version von
čoyičid dakini yin namtar », in *Zentral Asiatische Studien*, III, Wiesbaden,
1969, p. 129-207.

- HITCHCOCK John T. & JONES Rex L. (ed.),
Spirit Possession in the Nepal Himalayas, Warminster-New Delhi, 1976.
 Introduction.
- HITCHCOCK John T.,
 « Aspects of Bhujel Shamanism », in *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*,
 Warminster-New Delhi, 1976, p. 165-196.
- HOFFMANN Helmut,
 « Die Höllenfahrt der ling sa chos skyid », in *Märchen aus Tibet*, Köln,
 1965.
Tibet. A Handbook, Bloomington, Research Centre for the Language Science,
 1975.
- HUMMEL S.,
 « Eine Jenseitsdarstellung aus Tibet », in *Acta ethnographica Academiae
 scientiarum hungaricae*, t. VI, fasc. 1-2, Budapest, 1957, p. 233-242.
- IMAEDA Yoshiro,
 « Note préliminaire sur la formule *Om mañi padme hūm* parmi les manuscrits
 tibétains de Touen-houang », in *Contributions aux études sur Touen-houang*,
 Genève-Paris, 1979, p. 71-76.
*Histoire du cycle de la naissance et de la mort, Étude d'un texte tibétain de
 Touen-houang*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1981.
- IMAEDA Yoshiro & DRUKPA Doffu,
Tashigomang of Bhutan, Tokyo, 1982.
- JACKSON David P. & Janice A.,
Tibetan Thangka Paintings. Methods and Materials, London, 1984.
- JÄSCHKE H. A.,
A Tibetan-English Dictionary with special reference to the prevailing dialects,
 London, 1881 ; rééd. 1965.
- JEST Corneille,
 « Remarques sur l'intégration religieuse des Lepcha au Bouddhisme à propos
 du manuscrit « Le chant du riche Péké » », communication de l'auteur, 1957,
 p. 1-8.
Dolpo. Communauté de langue tibétaine du Népal, Paris, C.N.R.S.,
 1975.
 « Encounters with Intercessors in Nepal », in John T. Hitchcock & Rex L. Jones
 (ed.) : *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster-New Delhi, 1976,
 p. 294-308.
- JONES J.J.,
Mahāvastu, London, 1949.

- JONES Rex L.,
 « Spirit Possession and Society in Nepal », in John T. Hitchcock & Rex L. Jones
 (ed.) : *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster-New Delhi, 1976,
 p. 1-11.
 « Limbu Sprit Possession and Shamanism », in *Spirit Possession in the Nepal
 Himalayas*, Warminster-New Delhi, 1976, p. 29-55.
- KAILASH,
 Special issue dedicated to the study of Death, vol. IX, 4, Kathmandu, 1982,
 p. 291-421.
- KARMAY Samten,
 « Introduction générale à l'histoire et aux doctrines du Bon, 1^{re} partie », in *La
 Nouvelle Revue Tibétaine*, n° 11, 1985, p. 39-52.
- KVAERNE Per,
Tibet Bon Religion, Leiden, 1985.
- LACOSTE Camille,
 « Tradition orale », in *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*, Paris,
 1976, p. 93-101.
- LALOU Marcelle,
 « A Tun-huang prelude to the Karaṇḍavyūha », in *Indian Historical Quarterly*,
 XIV, Calcutta, 1938, p. 198-200.
 « Les chemins du mort dans les croyances de Haute-Asie », in *Revue de
 l'histoire des religions*, CXXXV, Paris, 1949, p. 42-48.
- LAMOTTE Étienne,
Le traité de la grande vertu de sagesse, Louvain, 1949.
- LATI Rinbochay & HOPKINS Jeffrey,
Death, Intermediate State and Rebirth in Tibetan Buddhism, London, Rider &
 Company, 1979.
- LAUF Detlef Ingo,
Secret Doctrines of the Tibetan Books of the Dead, Boulder & London,
 Shambhala, 1977.
- LA VALLÉE POUSSIN Louis de,
L'Abhdharmakośa de Vasubandhu, t. II, ch. 3, Bruxelles, 1926 ; rééd.
 1971.
- LESSING Ferdinand Diederich,
 « Calling the Soul : a Lamaist Ritual », in *Semitic and Oriental Studies*, XI,
 University of California, 1951, p. 263-284.
- LEVY Isidore,
La légende de Pythagore, Paris, 1927.

- LEWIS Ian M.,
Les religions de l'extase, Paris, Presses Universitaires de France, 1977,
 (traduction française de *Ecstatic Religion*, Baltimore, Schapera, Penguin Books,
 1971).
- LIN Li-Kouang,
L'aide-mémoire de la vraie loi, Paris, 1939.
- LOT-FALCK E.,
 Citation en exergue, in *L'Ethnographie*, Nouvelle Série n° 77-75 (numéro
 spécial : Voyages chamaniques), 1977, p. 5.
- MACDONALD Alexander W.,
Matériaux pour l'étude de la littérature populaire tibétaine, tome I, Annales du
 Musée Guimet, Bibliothèque d'études, LXXII, Paris, 1967 ; tome II, Paris,
 1972.
 « The healer in the Nepalese world », in *Essays on the ethnology of Nepal and
 South Asia*, Kathmandu, 1975, p. 113-128.
 « Preliminary Notes on some jhākri of the Muglan », in *Spirit Possession in the
 Nepal Himalayas*, Warminster-New Delhi, 1976, p. 309-342.
- MACDONALD Ariane,
 « Une lecture des P. T. 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290. Essai sur la formation
 et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sroñ-bcan sgam-
 po », in *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris, 1971,
 p. 190-391.
 « Histoire et philologie tibétaines (Rapport sur les conférences) », in *Annuaire
 de l'EPHE*, IV^e Section, Paris, 1977-1978, p. 1139-1145.
- MACDONALD David,
Twenty Years in Tibet, London, 1932.
- MAIR Victor H.,
Tun-huang popular narratives, Cambridge, 1983.
- MALLMAN Marie-Thérèse de,
Introduction à l'étude d'Avalokiteçvara, Paris, 1948.
Introduction à l'iconographie du tantrisme bouddhique, Paris, 1975.
- MAUSS Marcel,
 « Effet physique chez l'individu de l'idée de la mort suggérée par la col-
 lectivité », in *Journal de psychologie normale et pathologique*, XXIII,
 1926.
- MESSERSCHMIDT Donald A.,
 « Ethnographic observations of Gurung Shamanism in Lamjung district »,
 in *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster-New Delhi, 1976,
 p. 197-216.

- MICHL Wolf D.,
 « Notes on the jhākri of Ath Hajar Parbat/Dhaulagiri Himalaya », in John,
 T. Hitchcock & Rex L. Jones (ed.) : *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*,
 Warminster-New Delhi, 1976, p. 153-164.
- MIGOT André,
Caravane vers Bouddha, Paris, Amiot-Dumont, 1954 ; rééd. *Au Tibet sur les
 traces du Bouddha*, Paris, éditions du Rocher, 1978.
- MOLÉ Marijan,
 « Le jugement des morts dans l'Iran préislamique », in *Le jugement des morts*,
 Paris, 1961, p. 145-175.
- MONIER-WILLIAMS M.,
A Sanskrit-English Dictionary. New edition, greatly enlarged and improved,
 Oxford, 1964.
- MUS Paul,
La lumière sur les six voies, vol. I, Paris, Institut d'Ethnologie, 1939.
- NAKAO Sasuke & NISHIOKA Keiji,
Flowers of Bhutan, Tokyo, Asahi-Shimbun, 1984.
- NEBESKY-WOJKOWITZ René de,
*Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan
 Protective Deities*, The Hague, Mouton, 1956 ; rééd. Graz/Austria,
 1975.
*Tibetan Religious Dances. Tibetan text and annotated translation of the 'chams
 yig*, The Hague, Mouton, 1976.
- OPPITZ Michael,
 « Death and kin amongst the Northern Magar », in *Kailash*, IX, 4, Kathmandu,
 1982, p. 377-421.
- PAUL Robert A.,
 « Some Observations on Sherpa Shamanism », in John, T. Hitchcock & Rex
 L. Jones (ed.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster-New
 Delhi, 1976, p. 141-151.
The Tibetan Symbolic World, Chicago and London, The University of Chicago
 Press, 1982.
- PETECH Luciano,
I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal, 7 vol., Rome, 1952-1956.
Aristocracy and government in Tibet 1728-1959, Rome, ISMEO, 1973.
- PRZYLUCKI Jean,
La légende de l'empereur Açoka dans les textes indiens et chinois, Annales du
 Musée Guimet, Bibliothèque d'études, XXXII, Paris, 1923.

- RAMBLE Charles,
« Status and death : Mortuary rites and attitudes to the body in a Tibetan village », in *Kailash*, IX, 4, Kathmandu, 1982, p. 333-360.
- RÉGAMEY M. C.,
« Motifs vichnouites et shivaïtes dans le Karaṇḍavyūha », in *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris, 1971, p. 411-432.
- REINHARD Johan,
« Shamanism and Spirit Possession : The definition Problem », in John T. Hitchcock and Rex L. Jones (ed.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster-New Delhi, 1976, p. 12-20.
« Shamanism among the Raji of Southwest Nepal », in John T. Hitchcock & Rex L. Jones (ed.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster-New Delhi, 1976, p. 263-292.
- RENOU Louis & FILLIOZAT Jean,
L'Inde classique, vol. 1, Paris, 1947-1949 ; vol. II, Paris-Hanoï, 1953.
- RICHARDSON Hugh E.,
« The Rva sgreng conspiracy of 1947 », in *Tibetan Studies in honour of Hugh Richardson*, New Delhi, 1980, p. xvi-xx.
- ROERICH George Nikolayevitch,
The Blue Annals, Calcutta, part. I (1949), part. II (1953) ; rééd. New Delhi, 1976.
- ROUX Jean-Paul,
La mort chez les peuples altaïques et médiévaux d'après les documents écrits, Paris, 1963.
La religion des Turcs et des Mongols, Paris, 1984.
- SAGANT Philippe,
« Becoming a Limbu priest : Ethnographie notes », in *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster-New Delhi, 1976, p. 56-99.
« Le chamane assoupi », in *Asie du Sud, Traditions et changements*, Paris, 1979, p. 243-240.
- SARKÖZI Alice,
« A Mongolian picture-book of Molon Toyin's descent into hell », in *Acta Orientalia*, XXX, 3, Budapest, 1976, p. 273-307.
- SCHIREVE Th.,
« Ein Besuch im buddhistischen Purgatorium », in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXV, Leipzig, 1911, p. 471-48.
- SIIGER H.,
Ethnographical research in Chitral, Sikkim and Assam, Copenhagen (Kobenhavn), 1956.

- SKORUPSKI Tadeusz,
« The cremation ceremony according to the *Byang gter* tradition », in *Kailash*, IX, 4, Kathmandu, 1982, p. 361-376.
Tibetan Amulets, Bangkok, White Orchid, 1983.
- SMITH Ellis Gene,
« Preface », in *The Life of the Saint of Gtsaṅ*, New Delhi, 1969, p. 1-37.
- SNELLGROVE David,
« For a sociology of Tibetan speaking regions », in *Central Asiatic Journal*, XI, 3, The Hague-Wiesbaden, 1966, p. 199-219.
- SNELLGROVE David & RICHARDSON Hugh,
A Cultural History of Tibet, London, Weidenfeld and Nicolson, 1968.
- SOYMIÉ Michel,
« Notes d'iconographie chinoises : les acolytes de Ti-Tsang », in *Arts asiatiques*, XIV, Paris, 1967, p. 147-160.
- STEIN Rolf Alfred,
« Le linga des danses masquées lamaïques et la théorie des âmes », in *Sino-Indian Studies*, V, 3/4, Calcutta, 1957, p. 147-160.
Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet, Paris, 1959.
« Les conteurs au Tibet », in *France-Asie*, 197, Paris, 1969, p. 135-145.
« Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains du Touen-houang », in *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris, 1971, p. 479-547.
« Étude du monde chinois : institutions et concepts (résumé des cours et travaux) », in *Annuaire du Collège de France 1979-1980*, 80^e année, Paris, 1979-1980, p. 621-629.
La civilisation tibétaine, 3^e éd. revue et augmentée, Paris, L'Asiathèque, 1987 ; 1^{re} éd., Paris, Dunod, 1962.
- TATZ Mark & KENT Jody,
Rebirth, the Tibetan Game of Liberation, New York, 1977.
- TUCCI Giuseppe,
Il libro tibetano dei morti, Milano, 1949.
Tibetan Painted Scrolls, 3 vol., Roma, 1949b ; rééd. Kyoto, 1980.
Les religions du Tibet, Paris, 1973.
The religion of Tibet, London, 1980.
- VANDIER-NICOLAS Nicole,
« Le jugement des morts en Chine », in *Le Jugement des morts*, Paris, 1961, p. 233-254.
- VARENNE Jean,
« Le jugement des morts dans l'Inde », in *Le jugement des morts*, Paris, 1961, p. 209-229.
Le tantrisme, Paris, 1977.

VINDING Michael,

« The Thakalis as Buddhists : a closer look at their death ceremonies », in *Kailash*, IX, 4, Kathmandu, 1982, p. 291-318.

VIROLLE-SOUBES Marie & TITOUH-YACINE Tassadit,

« Initiation et imaginaire social en Kabylie », in *L'Ethnographie*, tome LXXVIII, n° 87-88 (numéro spécial : Voyages chamaniques - II), Paris, 1982, p. 189-225.

VOVELLE Michel,

La mort en occident de 1300 à nos jours, Paris, 1983.

WADDELL Laurence Austin,

The Buddhism of Tibet or Lamaism, London, 1895 ; 2^e éd. Cambridge, 1934 ; rééd. New Delhi, 1979.

WALEY Arthur,

Ballades and stories from Tunhuang, London, 1960.

WINKTER Walter F.,

« Spirit possession in the Far Western Nepal », in *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster-New Delhi, 1976, p. 244-262.

WINTERNITZ M.,

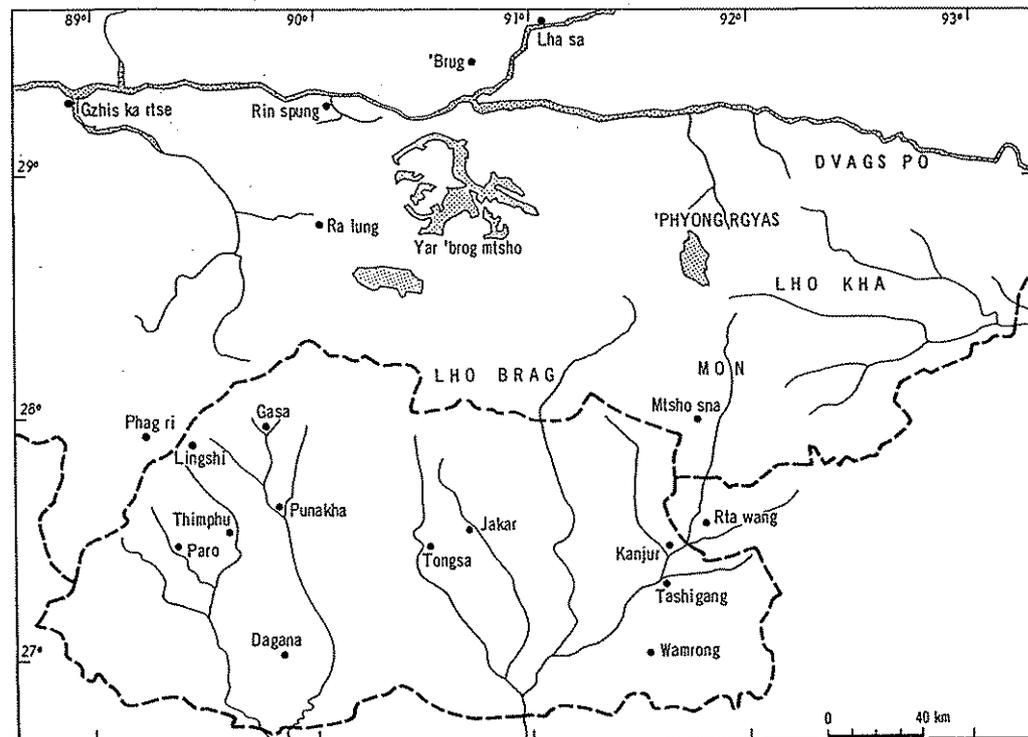
History of Indian literature, 3 vol., Calcutta, 1933.

WYLIE Turrel Verl,

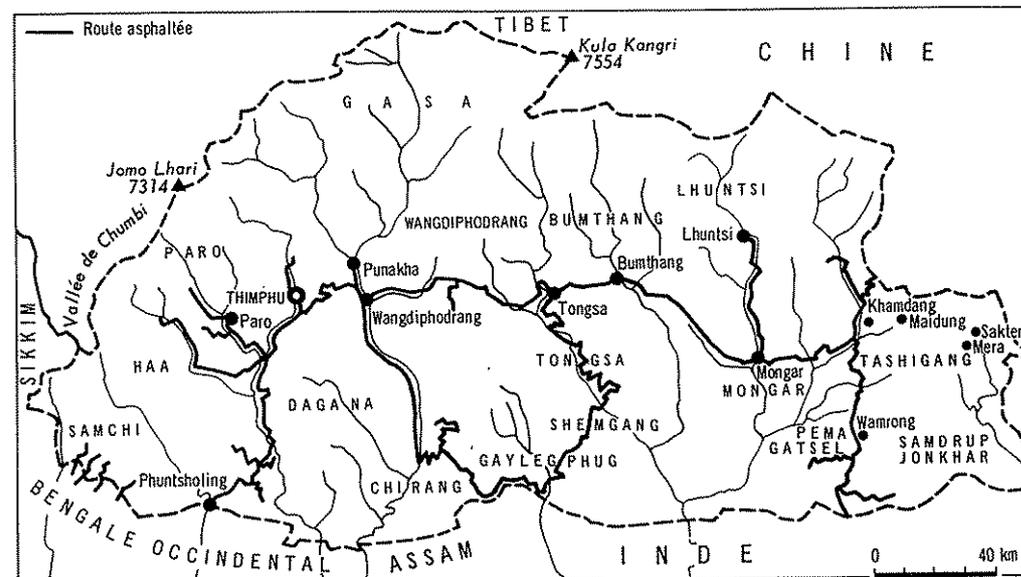
« A Standard System of Tibetan Transcription », in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XII, 1959, p. 261-267.

The Geography of Tibet according to the 'Dzam-gling-rgyas-bshad, Roma, ISMEO, 1962.

« Ro-langs : The Tibetan Zombie », in *History of Religion*, IV, 1, Chicago, 1964, p. 63-80.



LE SUD DU TIBET ET LE BHOUTAN



LE BHOUTAN

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Planche I :

- Fig. 1* La forteresse « dzong » de Tashigang (Bkra shis sgang) surplombant la rivière Gamri. Chef-lieu du district du Bhoutan de l'Est où vivent les revenantes de l'au-delà. (Cl. Y. Imaeda).

Planche II :

- Fig. 2* La revenante de Wamrong en 1982. (Cl. Y. Imaeda).
Fig. 3 La revenante de Wamrong, distribuant dans sa maison des cordelettes bénies à des fidèles, en 1982. (Cl. Y. Imaeda).

Planche III :

- Fig. 4* La revenante de Khamdang en 1982. (Cl. Y. Imaeda).
Fig. 5 La revenante de Khamdang en 1987 avec sa famille. (Cl. F. Pommaret).

Planche IV :

- Fig. 6* Thangka du cycle des « Divinités paisibles et terribles », le « Kaling Shitro » (Kar gling zhi khro), qui apparaissent au moment du passage dans le bardo. La divinité principale est Samantabhadra. (Cl. Y. Imaeda).
Fig. 7 Avalokiteshvara, le bodhisattva de compassion dont les revenantes disent être les incarnations. (Cl. Y. Imaeda).

Planche V :

- Fig. 8* Gâteaux sacrificiels (*gtor-ma*) offerts lors de rituels. (Cl. Y. Imaeda).
Fig. 9 Chorten contenant la dépouille d'un grand lama et dans lequel il va être incinéré. (Cl. Y. Imaeda).

Planche VI :

- Fig. 10* Le grand mannequin représentant le Juge des Morts au festival religieux de Paro, 1982. (Cl. Y. Imaeda).
Fig. 11 Le Dieu blanc, témoin des actions vertueuses de tout homme. Danse du Jugement des Morts. Festival de Paro, 1982. (Cl. Y. Imaeda).

Planche VII :

- Fig. 12* Danse des êtres célestes qui vivent dans les paradis et y conduisent l'homme vertueux. Festival de Thimphu, 1983. (Cl. Y. Imaeda).
Fig. 13 Le Démon noir et les acolytes du Juge des Morts entraînant le pêcheur sur le chemin des enfers, symbolisé par une bande d'étoffe noire. (Cl. Y. Imaeda).

Planche VIII :

- Fig. 14* Roue des Réincarnations, Simtokha dzong, 1984/1985. (Cl. Y. Imaeda).

Planche IX :

- Fig. 15* Thangka du Jugement des Morts et des tourments des enfers tels qu'ils sont décrits par la revenante de l'au-delà Gling bza 'Chos skyid. Collection de l'auteur. (Cl. C. Lemzaouda).

Planche X :

- Fig. 16* Acolytes du Juge des Morts, l'un tenant le miroir de vérité et l'autre le registre des morts. Thangka du Jugement des Morts. (Cl. C. Lemzaouda).
Fig. 17

Planche XI :

Fig. 18 La pesée des actes mauvais et vertueux du mort. Ils sont symbolisés par des cailloux noirs et blancs. Thangka du Jugement des Morts. (Cl. C. Lemzaouda).

Fig. 19

Planches XII et XIII :

Fig. 20-21 Les différentes tortures des enfers. (Cl. C. Lemzaouda).

Fig. 22-23

Planche XIV :

Fig. 24 Les enfers chauds et les enfers froids. Simtokha dzong. (Cl. Y. Imaeda).

Fig. 25

Planche XV :

Fig. 26 Le monde des animaux et des êtres affamés (*yi-dvags ; preta*) Simtokha dzong

Fig. 27 (Cl. Y. Imaeda).

Planche XVI :

Fig. 28 Offrande d'un repas funèbre à l'effigie de la défunte. Thimphu. (Cl. Y. Imaeda).

Fig. 29 Impression sur coton censée représenter la défunte. Thimphu. (Cl. Y. Imaeda).

Reproduction photomécanique
 IMPRIMERIE LOUIS-JEAN
 BP 87 — 05002 GAP
 Tél. : 92.51.35.23
 Dépôt légal : 463 — Juin 1989
 Imprimé en France

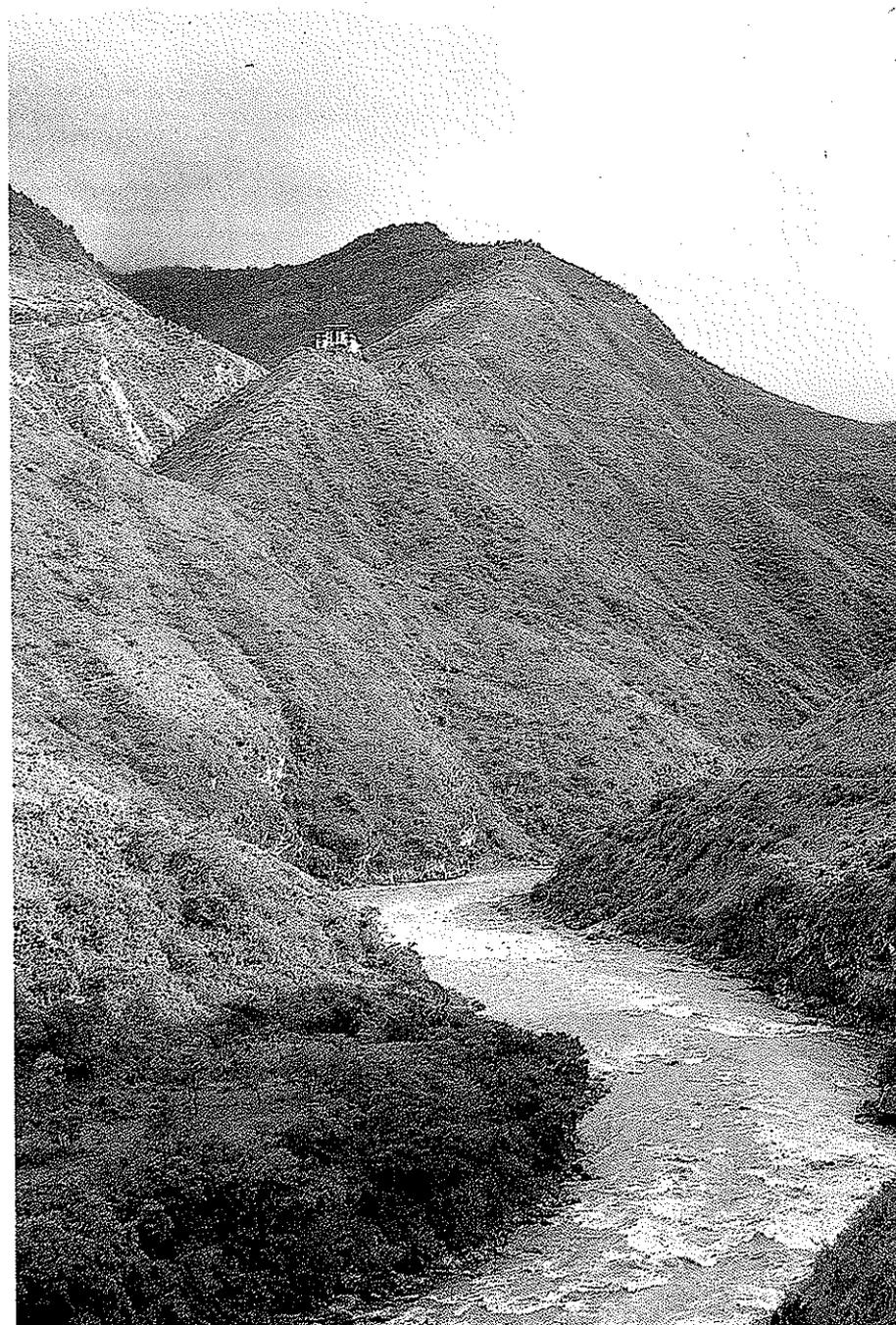


Fig. 1 — La forteresse « dzong » de Tashigang (Bkra shis sgang) surplombant la rivière Gamri. Chef-lieu du district du Bhoutan de l'Est où vivent les revenants de l'au-delà.



Fig. 2 – La revenante de Wamrong en 1982.



Fig. 3 – La revenante de Wamrong, distribuant dans sa maison des cordelettes bénies à des fidèles, en 1982.



Fig. 4 – La revenante de Khamdang en 1982.

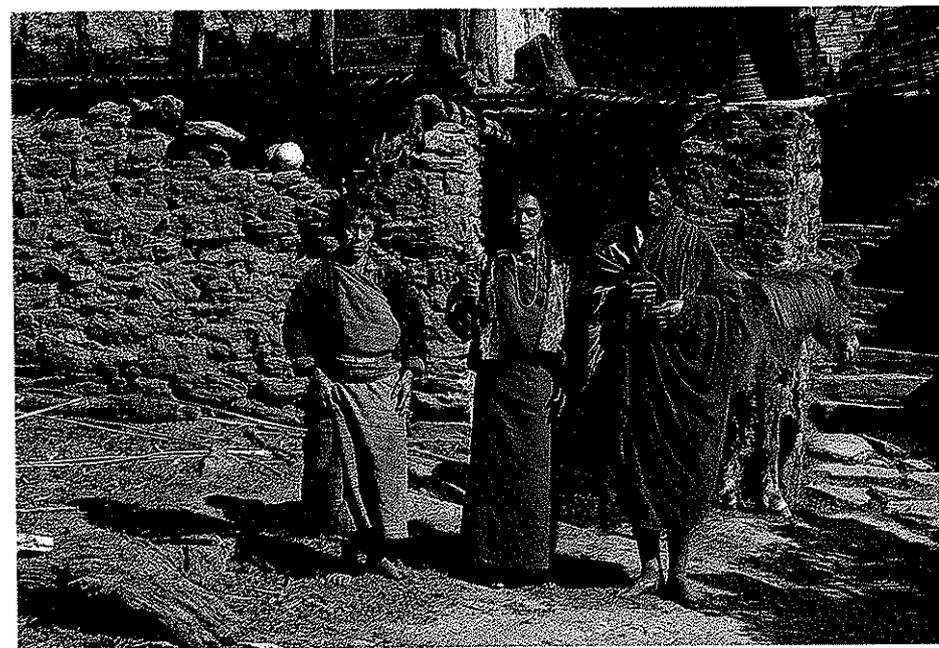


Fig. 5 – La revenante de Khamdang en 1987 avec sa famille.

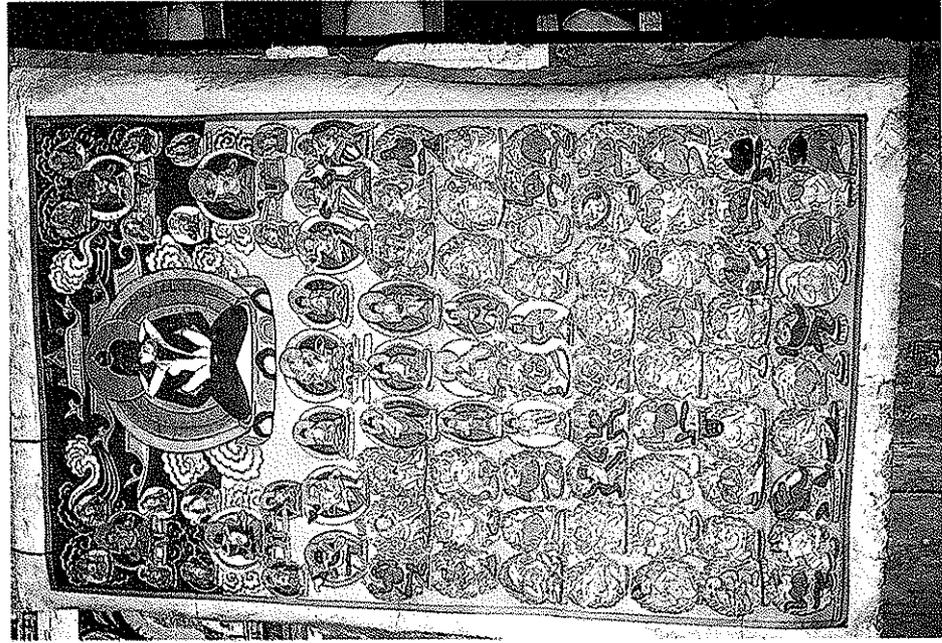


Fig. 6 — Thangka du cycle des « Divinités paisibles et terribles », le « Kaling Shitro » (Kar giing zhi khro), qui apparaissent au moment du passage dans le baro. La divinité principale est Samantabhadra.

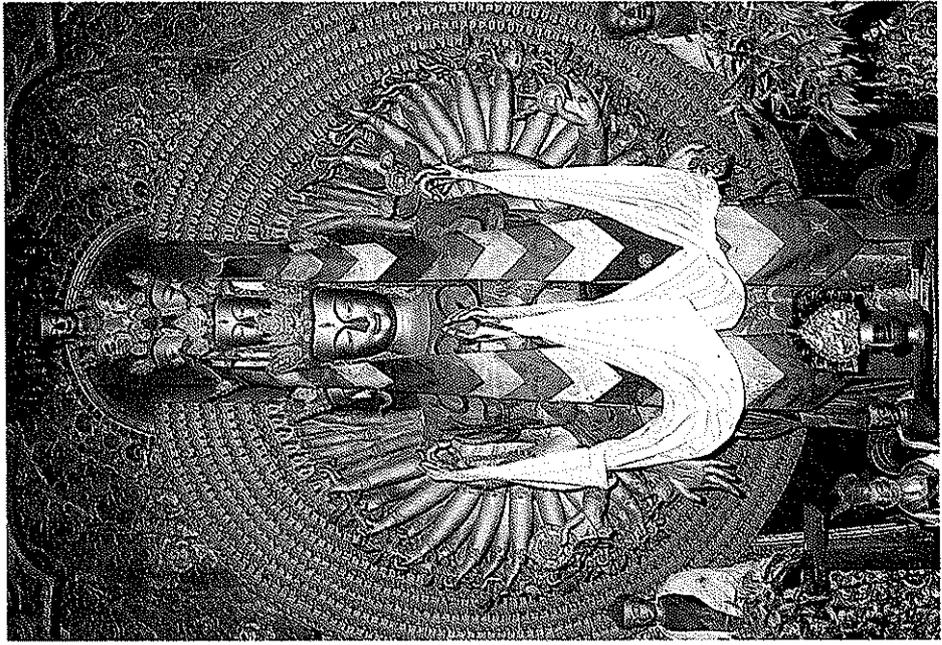


Fig. 7 — Avalokiteshvara, le bodhisattva de compassion dont les revenants disent être les incarnations.

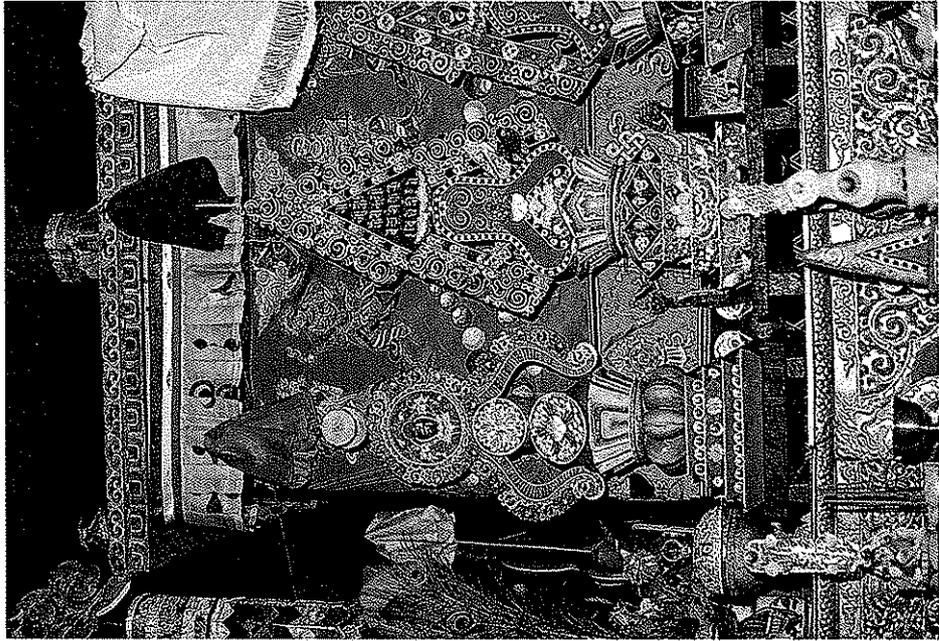


Fig. 8 — Gâteaux sacrificiels (gator-ma) offerts lors de rituels.

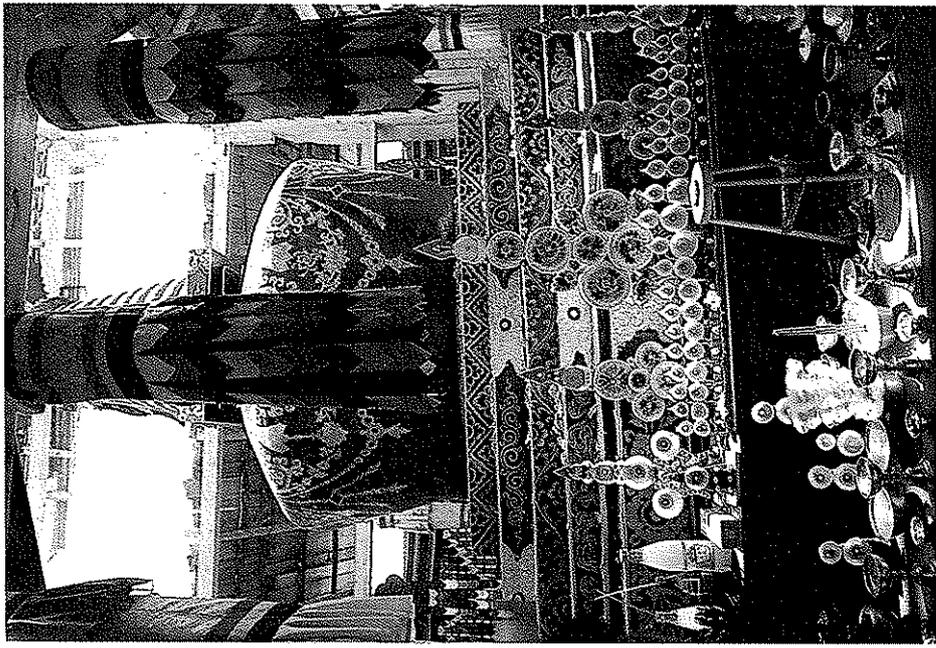


Fig. 9 — Chorten contenant la dépouille d'un grand lama et dans lequel il va être incinéré.

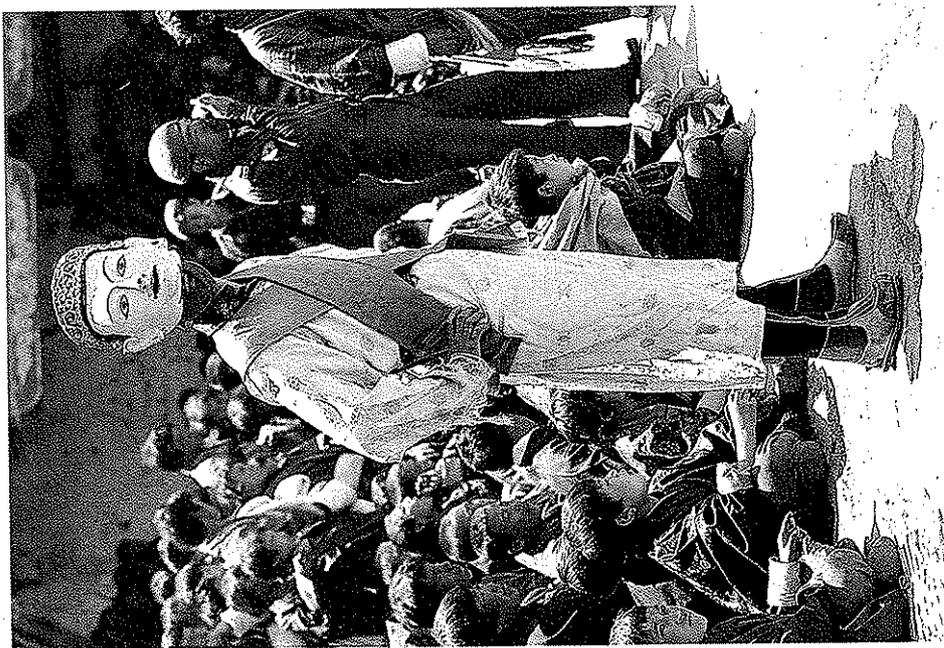


Fig. 11 - Le Dieu blanc, témoin des actions vertueuses de tout homme. Danse du Jugement des Morts, Festival de Paro, 1982.



Fig. 12 - Danse des êtres célestes qui vivent dans les paradis et y conduisent l'homme vertueux. Festival de Thimphu, 1983.



Fig. 10 - Le grand mannequin représentant le Juge des Morts au festival religieux de Paro, 1982.



Fig. 13 - Le Démon noir et les acolytes du Juge des Morts entraînant le pécheur sur le chemin des enfers, symbolisé par une bande d'étoffe noire.



Fig. 14 – Roue des Réincarnations, Simtokha dzong, 1984/1985.

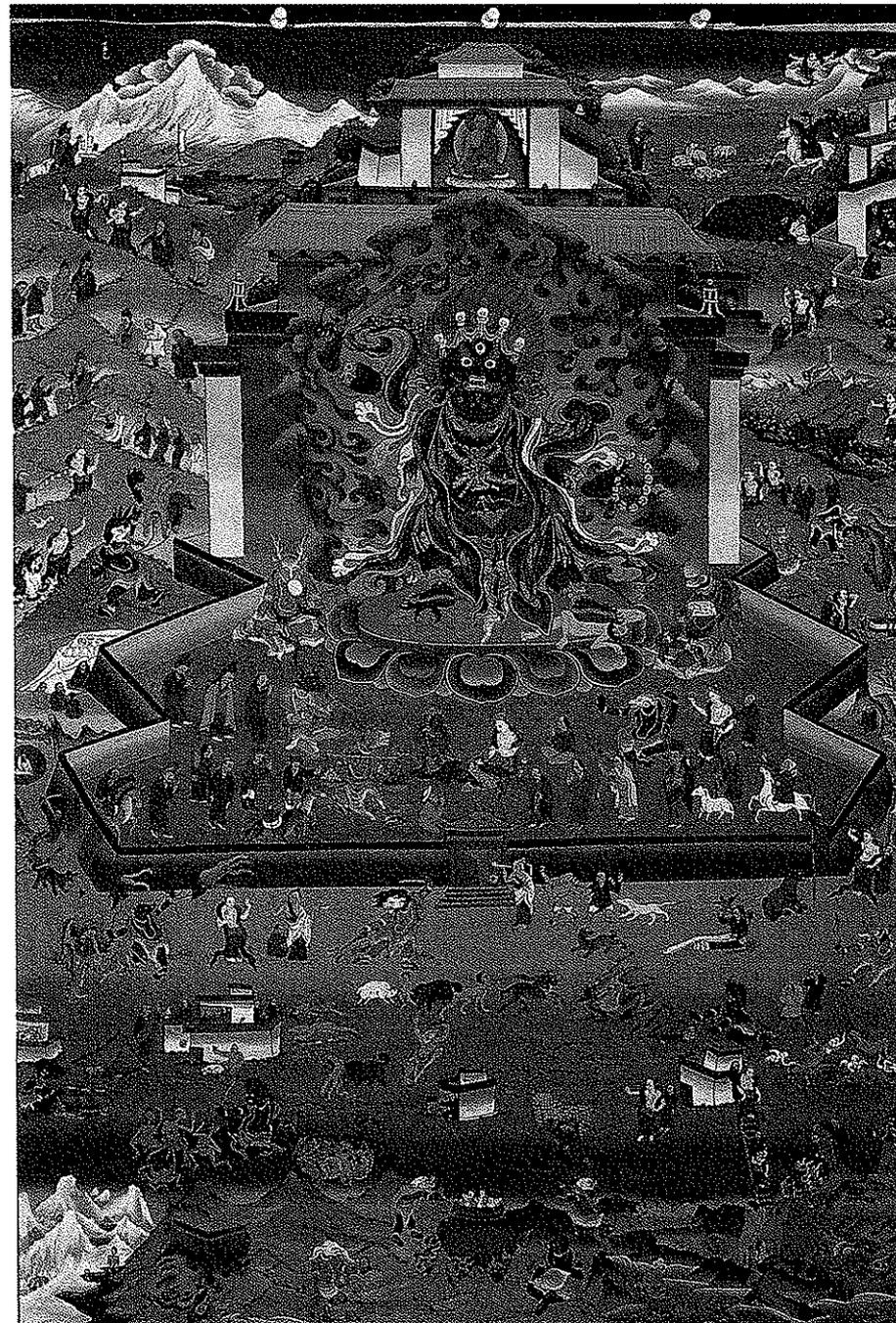


Fig. 15 – Thangka du Jugement des Morts et des tourments des enfers tels qu'ils sont décrits par la revenante de l'au-delà Gling bza 'Chos skyid. Collection: de l'auteur.



Fig. 16-17 – Acolytes du Juge des Morts, l'un tenant le miroir de vérité et l'autre le registre des morts. Thangka du Jugement des Morts.



Fig. 18-19 – La pesée des actes mauvais et vertueux du mort. Ils sont symbolisés par des cailloux noirs et blancs. Thangka du Jugement des Morts.

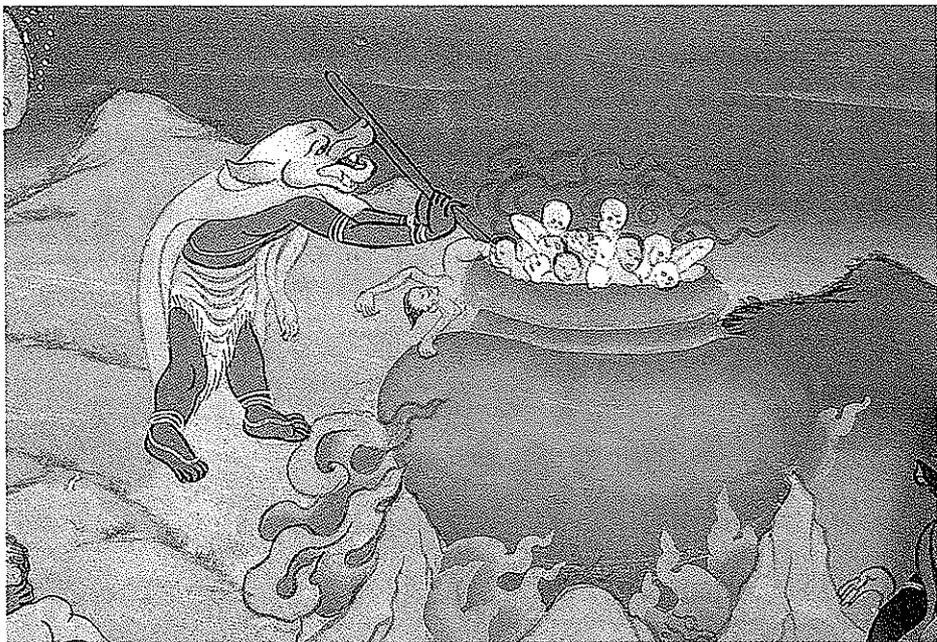


Fig. 20-21 – Les différentes tortures des enfers.

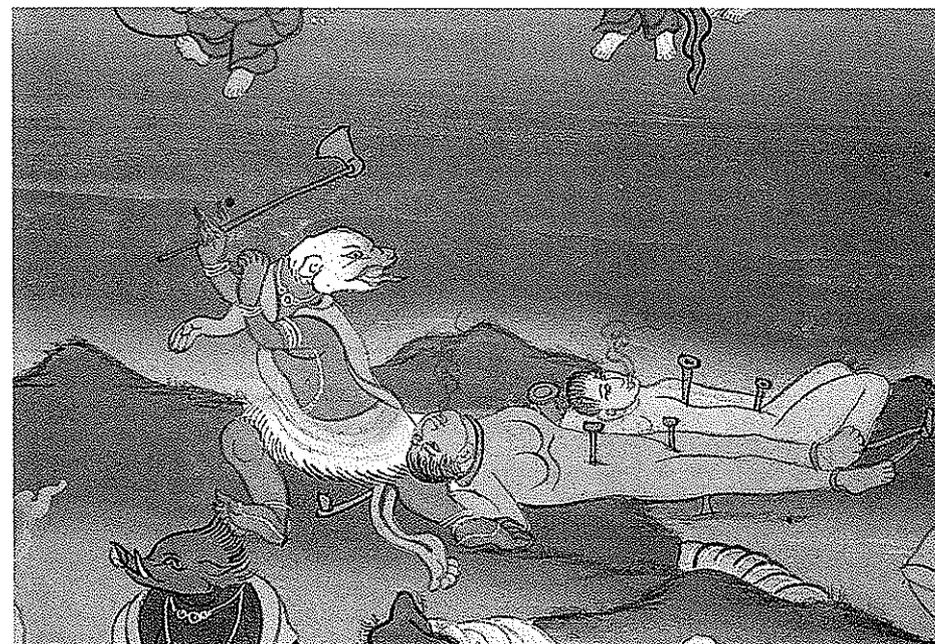
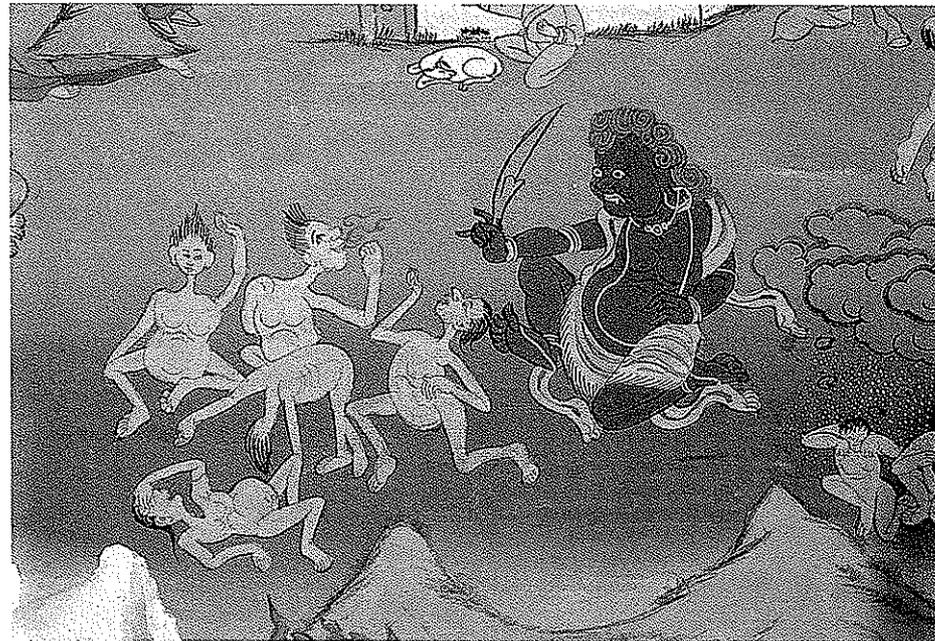


Fig. 22-23 – Les différentes tortures des enfers.

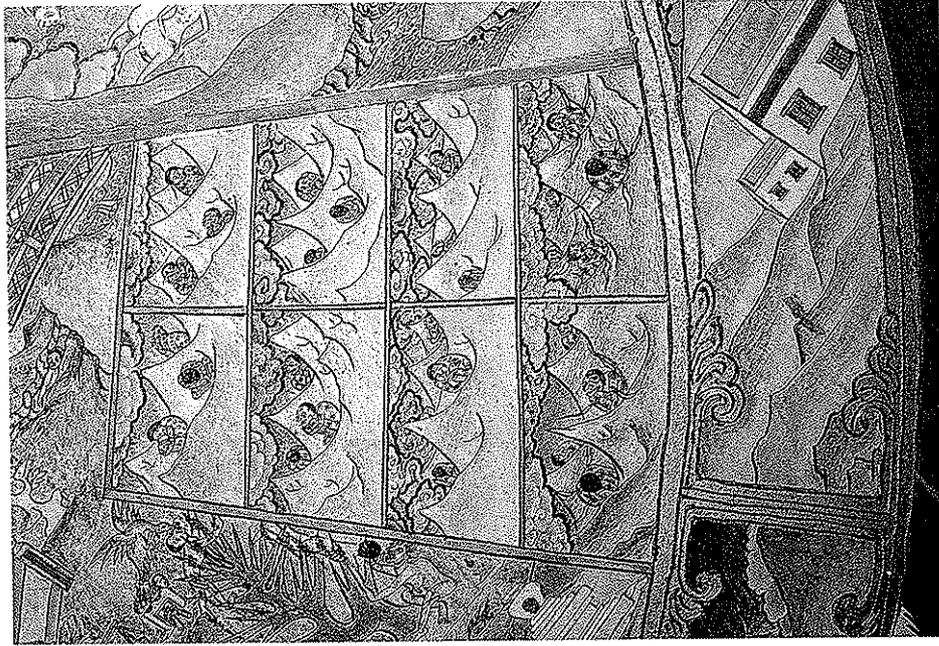


Fig. 24-25 – Les enfers chauds et les enfers froids. Simtokha dzong.

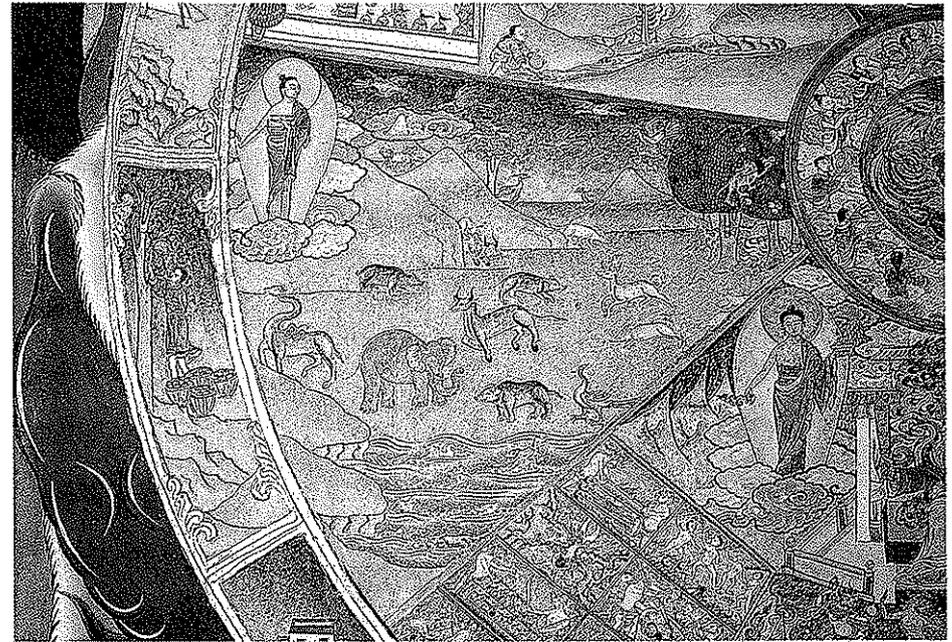
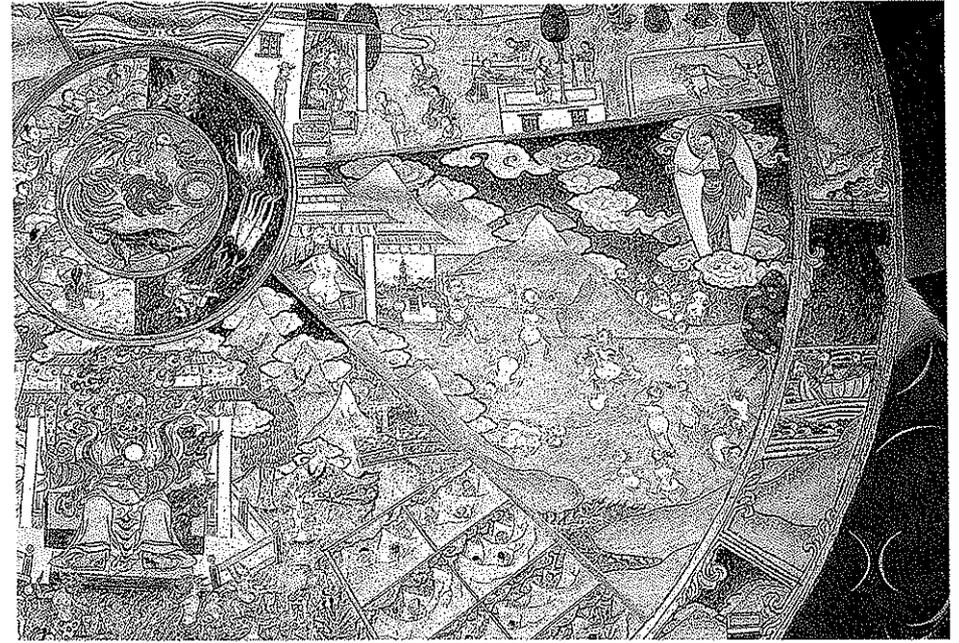


Fig. 26-27 – Le monde des animaux et des êtres affamés (yi-dvags ; preta) Simtokha dzong.



Fig. 29 – Impression sur coton censée représenter la défunte. Thimphu.

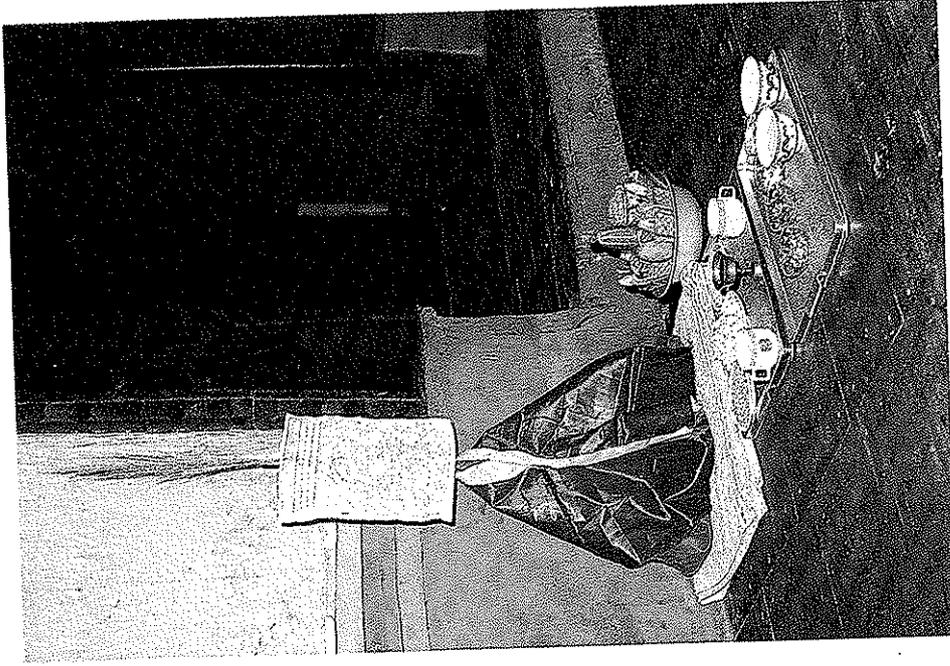


Fig. 28 – Offrande d'un repas funèbre à l'effigie de la défunte. Thimphu.

La littérature tibétaine comporte de nombreux récits de voyages effectués dans l'au-delà par des « morts » qui rencontrent alors les damnés. Lorsqu'ils ont réintégré leur corps, ces revenants de l'au-delà consacrent le reste de leur vie à raconter les tourments des enfers afin d'encourager les hommes à vivre de façon plus conforme à la religion bouddhique.

Aujourd'hui encore le monde tibétain connaît des revenants de l'au-delà. Françoise Pommaret en a rencontré. Toujours des femmes. Elle nous présente ces personnages hors du commun dans leur cadre de vie. Analysant les différences et les similarités qui existent avec leurs précurseurs littéraires et historiques, elle termine son enquête en montrant que, bien que profondément bouddhistes, les revenants de la mort sont des chamanes qui s'ignorent.

L'ouvrage de Françoise Pommaret permet de comprendre les croyances bouddhiques populaires qui se rapportent à la mort mais fait aussi découvrir la vie et les aspirations quotidiennes d'un peuple méconnu.

*

Après des études classiques, Françoise Pommaret s'est tournée vers les études tibétaines, l'ethnologie et l'histoire de l'art asiatique. Parcourant les régions himalayennes depuis 1973, elle a eu la chance de pouvoir aller habiter au Bhoutan. C'est dans ce royaume encore si méconnu qu'elle a pu rencontrer des revenants de la mort. Auteur de nombreuses publications sur le Bhoutan, elle a, en particulier, écrit le texte du livre: Bhoutan: royaume de l'Himalaya oriental. Vivant toujours au Bhoutan, elle vient de terminer un livre sur l'histoire de ce pays. Lauréate 1989 du Prix Jean-Mermoz.



ISBN 2-222-04303-4

PRIX: 145 F