

**QUÊTE DU PRÉSENT DANS LE PASSÉ PAR UN  
GROUPE DE CULTURE TIBÉTAINE AU SIKKIM<sup>1</sup>  
(Himalaya oriental, Inde)**

Mélanie VANDENHELSEN  
Université Paul Valéry/Montpellier III

En 1995, de jeunes hommes bhotia de l'Ouest du Sikkim créèrent une association de « revitalisation » (le terme anglais *revival* est employé localement) de la « culture traditionnelle » de leur groupe. Au Sikkim, le terme « Bhotia » désigne le groupe bouddhiste de culture tibétaine auquel les rois du pays appartenaient<sup>2</sup>. Le Sikkim était, en effet, un « royaume bouddhiste » fondé

---

<sup>1</sup> Le Sikkim est situé entre le Bhoutan, le Népal et le Tibet. Ce travail est le résultat de deux années de terrain que j'ai passées en Inde entre 1996 et 1999 financées par le ministère français des Affaires Étrangères et l'Indian Council for Cultural Relations, Delhi.

<sup>2</sup> Le terme Bhotia (plus correctement « Bhoṭiyā ») est dérivé du sanscrit « *bhot* », désignant le Tibet. Il s'agit d'un terme générique employé au Népal puis par l'administration coloniale britannique pour désigner les populations himalayennes de culture tibétaine. Les Bhotia du Sikkim se préfèrent aujourd'hui les ethnonymes '*bras-ljongs-pa*, du nom tibétain du royaume et lieu saint bouddhique du Sikkim ('*bras-ljongs*, « vallées du riz »), *lho-po* ou *lho-rigs*. Ce dernier terme est traduit « gens du Sud », une traduction qui peut viser à construire une origine du Nord-Est tibétain pour une question de prestige. Toutefois, la question des origines de ce groupe n'est pas résolue. Elle doit en outre être distinguée de celle de l'usage actuel et politique du terme *lho-po* au Sikkim. Cet ethnonyme était, jusqu'il y a peu, le plus employé par les Bhotia du Sikkim, mais il tend à être supplanté par celui de '*bras-ljongs-pa* qui permet d'éviter la question

au XVIII<sup>e</sup> siècle : il avait à sa tête un roi dirigeant de et par la loi bouddhique (skt. *dharmarāja*, tib. *chos-rgyal*<sup>3</sup>). Il fut annexé par l'Inde en 1975 et devint un État fédéré de l'Union indienne. Les fondateurs de l'association appartiennent, en outre, à un groupe de clans de haut statut qui s'attribuent un ancêtre commun avec le clan royal.

La création de cette association s'inscrit dans un mouvement de revendications identitaires, né au début des années 1990<sup>4</sup>, qui stigmatise l'intégration du Sikkim à l'Inde et la position minoritaire des Bhotia dans une société majoritairement hindoue. Les activités de l'association concernent essentiellement le tir à l'arc, présenté comme le « sport traditionnel du Sikkim », et des rituels organisés dans l'un des deux monastères bouddhiques de la région. Ce monastère, Pemayangtse, accueille au sein de sa communauté religieuse exclusivement des hommes membres des clans bhotia de haut statut.

Les membres de l'association légitiment leurs activités en les inscrivant dans le passé, dans une histoire reconstruite qu'ils nomment « tradition ». Leurs discours et leurs pratiques renvoient à la conception de la tradition comme « une réponse, trouvée dans le passé, à une question formulée dans le présent »<sup>5</sup>. Par ce travail, je cherche à apporter des éléments à une réflexion sur une approche du passé comme langage symbolique dans lequel s'exprime un désir d'ancrage dans le présent. Je montrerai que les questions qui se posent empruntent les catégories ethniques construites assez récemment par les dirigeants successifs du Sikkim : le gouvernement royal puis les administrateurs coloniaux britanniques et le

---

de l'unité d'origine du groupe pour rassembler tous ses membres sous une même bannière politique : celle du royaume/lieu saint de *'bras-ljonggs*.

<sup>3</sup> La mention « tib. » signale les termes tibétains translittérés selon le système de Wylie (1959). Les termes en sanscrit sont précédés de la mention « skt. ».

<sup>4</sup> A. Balicki Denjongpa situe en effet la naissance des mouvements d'affirmation identitaires des Bhotia aux débuts des années 1990 (2002 : 33).

<sup>5</sup> G. Lenclud (1994 : 25).

gouvernement indien. Avec cette grille de lecture ethnique de la société à l'esprit, les membres de l'association cherchent à distinguer leur groupe du grand nombre de communautés ethniques de l'État par leurs pratiques. Mais derrière la stigmatisation des « étrangers » et de l'appartenance du Sikkim à l'Inde apparaissent des tentatives de reconquête d'un statut social et de positionnement dans la société de marché à laquelle les événements de 1975 ont ouvert la porte.

### La construction de la « tribu » et autres catégories de l'altérité au Sikkim

L'association créée en 1995 dans le district Ouest du Sikkim fut nommée Tribal Youth Association. Ce nom fait référence à la catégorie des « tribaux »<sup>6</sup> définie par l'administration indienne et qui, au Sikkim, comprend deux groupes : les Bhotia – dont la plupart des membres vinrent du Tibet, du Bhoutan et peut-être d'autres régions de l'aire de culture tibétaine pour s'installer au Sikkim probablement à partir du XIII<sup>e</sup> siècle – et les Lepcha, considérés comme autochtones, qui furent convertis au bouddhisme par les Bhotia.

Dans le contexte indien, la notion de « tribu » est opposée à celle de « caste ». L'histoire de cette opposition, notamment le rôle des colons britanniques dans sa formation et sa réification, son fondement racialisé et son caractère fort peu opératoire ont déjà été mis en évidence par plusieurs spécialistes du domaine indien<sup>7</sup>. Au Sikkim, cette opposition est superposée à la fois à celle entre bouddhisme et hindouisme et à celle entre anciens habitants et immigrants. Les Bhotia et les Lepcha sont intégrés dans le premier groupe et la deuxième catégorie englobe tous ceux que l'on appelle « Népalais ». Cette conception binaire de la société mit de côté, au départ, un grand nombre de groupes dont l'ancienneté sur le

---

<sup>6</sup> Plus précisément de « *scheduled tribes* », c'est-à-dire de « tribus répertoriées ».

<sup>7</sup> Notamment O. Herrenschmidt, 1978 ; L. Caplan, 1990 ; D. N. Gellner & D. Quigley (eds), 1995 ; B. S. Cohn, 1987.

territoire est probablement antérieure à celle des Bhotia. Celle-ci est difficile à dater puisque les frontières de la région restèrent longtemps indéterminées.

Cette mise en opposition est explicite dans *The Gazetteer of Sikkim* (1894) écrit par des scientifiques britanniques pendant la période coloniale<sup>8</sup>. L'administration coloniale britannique s'empara du gouvernement sikkimais de 1885 à 1908 essentiellement dans le but de contrôler le commerce de la région<sup>9</sup>, notamment avec le Tibet. Elle affirmait devoir réduire l'influence du Tibet sur le Sikkim pour mener ce projet à terme<sup>10</sup>. Une fois à la tête du pouvoir sikkimais, elle mit en place une politique d'augmentation des revenus de la terre qui entraîna la venue d'ouvriers agricoles du Népal. Dans *The Gazetteer of Sikkim*, Herbert Risley, membre de l'Indian Civil Service, ethnographe et auteur de *Tribes and Castes of Bengal* (1891)<sup>11</sup> présente une véritable politique de colonisation du Sikkim par l'immigration. Il expose son souhait de voir l'afflux des « industriels Newar et Gorkha du Népal », « ennemis héréditaires du Tibet », éteindre l'influence tibétaine au Sikkim. Il prévoit que l'hindouisme repousse le bouddhisme, que les Tibétains (les Bhotia) soient dépossédés de leurs terres et retournent au petit commerce pour lequel « ils ont une indéniable aptitude ». L'auteur conclut : « *Thus race and religion, the prime movers of the Asiatic*

*world, will settle the Sikkim difficulty* (l'influence tibétaine) *for us in their own way* »<sup>12</sup>.

L'idée de faire entrer des Népalais au Sikkim divisait déjà la noblesse sikkimaise. Les colons appuyèrent les grands intendants qui y étaient favorables et mirent le roi, qui s'y opposait fermement, en résidence surveillée. En détention, le roi et son épouse écrivirent une histoire du Sikkim aux nombreux éléments hagiographiques. Ce texte réifie le stéréotype<sup>13</sup> des « trois populations originelles du Sikkim », seules « sujets du royaume », représentées par l'expression *lho-mon-tsong gsum*, c'est-à-dire Lhobo – l'une des autodénominations des Bhotia –, Lepcha (*mon*) et Limbu bouddhistes (*tsong* ; *gsum* signifie « trois »). Dans son histoire du Sikkim, le couple royal expose sa crainte de voir les « étrangers Gurkhā » dépasser en nombre ces « anciens habitants » et « creuser, labourer, retourner les rochers, couper les arbres et détourner le cours des rivières à une telle vitesse que toute la jungle sera bientôt transformée en champs »<sup>14</sup>. Les nouveaux arrivants sont assimilés aux envahisseurs qui détruisirent le palais royal sikkimais au siècle précédent.

Aujourd'hui, la synonymie des termes « sikkimais » et « tribaux » dans le langage courant met en évidence l'assimilation de ces derniers aux *lho-mon-tsong gsum* et donc la connotation d'habitant originel du terme « tribal ». L'appellation de « Sikkimais » s'oppose, en outre, à celle de « Népalais ». Les Limbu sont évincés du groupe et leur cas illustre la malléabilité de ces catégories ainsi que leur caractère politique : les Tsong furent associés aux Limbu arrivés à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et passèrent ainsi du statut « d'habitant originel » à celui d'étranger. Ce processus apparaît clairement dans *The Gazetteer of Sikkim* : alors que dans un premier commentaire du recensement britannique de 1891, les populations

<sup>8</sup> À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, les autorités coloniales britanniques en Inde entreprirent de publier des « Gazettes » pour chaque région du pays. Ces ouvrages répondaient à un désir de collecter et publier des informations détaillées sur de nombreux domaines : historique, sociologique, politique, religieux mais aussi naturel et « physique » : la faune, la flore, l'architecture, etc. Ces informations étaient utilisées à la fois par les scientifiques et les fonctionnaires coloniaux (voir B.S. Cohn, 1987 : 154, 231). S'il existe plusieurs « Gazettes » sur certaines régions indiennes, une seule a été publiée pour d'autres ; c'est le cas pour le Sikkim. Ces textes nous donnent à voir les conceptions de leurs auteurs, notamment leur perspective évolutionniste et essentialiste.

<sup>9</sup> Voir C. Massonard (1982 : 129).

<sup>10</sup> *The Gazetteer of Sikkim* 1989 [1894] : introduction.

<sup>11</sup> Dans cet ouvrage, Risley défend l'idée d'une origine raciale de la caste.

<sup>12</sup> *The Gazetteer of Sikkim* (1889 : XXI).

<sup>13</sup> Voir B. Steinmann (1996 : 118, 120 et 122). L'auteur définit les stéréotypes comme des « lieux communs de la pensée et du discours » (page 115, note 1).

<sup>14</sup> Thutob Namgyal et Yeshe Dolma (1908, annexe : 37).

du Sikkim sont classées en « anciens habitants » (les Bhotia et les Lepcha), « plus ou moins alliés » (notamment les Limbu) et immigrants népalais<sup>15</sup>, elles sont réduites à deux groupes plus loin dans le texte : les anciens habitants et les Népalais<sup>16</sup>. Le deuxième groupe représente alors 65% de la population totale. Le texte nous présente ainsi un exemple de construction d'une minorité ethnique. Les mesures de catégorisation et d'enregistrement des populations du Sikkim alors que le pays devient un protectorat de l'Inde, après le départ des colons britanniques, puis un État fédéré, accentuèrent la conception essentialiste des populations du Sikkim et l'importance donnée à l'ancienneté sur le sol. Aujourd'hui, le statut de « tribal » protège la propriété de la terre qui ne peut être vendue aux « non tribaux ». La terre est cependant au cœur des discours identitaires des Bhotia, comme le montre l'un d'eux :

À l'époque du roi, la population avait des revenus. Les Népalais étaient des fermiers. Mais aujourd'hui, ils ne payent plus<sup>17</sup> et il n'y a plus personne pour récolter les taxes, il n'y a plus d'organisation. Maintenant, les Népalais sont propriétaires de leurs terres et nous, les Bhotia, nous nous sentons poussés dehors. Nous sommes devenus une minorité dans notre propre pays. Quand il y avait le roi, les Népalais sentaient qu'ils n'étaient pas chez eux. Mais depuis que le Sikkim appartient à l'Inde, les Népalais du Bengale de l'Ouest (Darjeeling notamment) veulent s'installer ici. Normalement, ils n'ont pas le droit d'acheter nos terres, mais ils le font indirectement en payant des familles de notre communauté, puis en s'installant

<sup>15</sup> *The Gazetteer of Sikkim* (1989 : 27).

<sup>16</sup> *Ibid.* : 259.

<sup>17</sup> Après l'intégration du Sikkim à l'Inde, le gouvernement indien initia des études de l'organisation du territoire du Sikkim dans le but de mettre en place des réformes agraires. Cela devait aboutir à l'application de règles de propriété et de taxation similaires à celles en vigueur dans la plupart des autres États indiens : l'acquisition par les fermiers et les métayers des terres en fermage et métayage (sans pour autant abolir le fermage), et la division des grandes propriétés. Ces règles sont aujourd'hui plus ou moins appliquées selon les endroits du Sikkim, mais certaines d'entre elles contredisent les « décrets tribaux » (*tribal acts*) implémentés ensuite, stipulant notamment que les terres appartenant à des « tribaux » ne pouvaient être achetées par des « non-tribaux ». Le flou régnant dans les définitions des communautés permet la transgression de ces lois.

sans papiers. Dans l'administration du pays, il y a aujourd'hui 70% d'Hindous, et dans l'État, les Bhotia sont une minorité.

Selon le recensement de 1991, les « tribaux », composaient 22% de la population totale de l'État<sup>18</sup>. Mais, si le népalais est la *lingua franca* du Sikkim et tend à supplanter le dialecte tibétain que parlent les Bhotia (tib. *lho-skad*), aucun de ces derniers n'a été dépossédé de sa terre à ma connaissance. Les revendications identitaires des Bhotia peuvent être analysées comme une compétition entre un groupe social autrefois dominant et une population immigrante<sup>19</sup> dominée dans le passé qui opère une ascension sociale notamment grâce au commerce. En effet, le produit du commerce est aujourd'hui une source de revenus plus rentable que le produit de la terre. La terre elle-même atteint des prix exorbitants, mais seuls ceux qui en possèdent de grandes surfaces peuvent en vendre. En outre, le commerce foncier est paradoxalement freiné par les lois de protections des terres tribales.

#### Le contexte de fondation de la Tribal Youth Association

La Tribal Youth Association de l'Ouest du Sikkim fut fondée par une dizaine de jeunes Bhotia. Elle venait s'ajouter aux nombreuses associations dites culturelles, religieuses ou sportives créées depuis le début des années 1990 à Gangtok, la capitale située dans l'Est du Sikkim. Son nom était déjà celui d'une association de Gangtok et cet emprunt indique que le mouvement associatif, urbain à l'origine, servait de modèle. Cette floraison d'associations était concomitante à la naissance des mouvements d'affirmation identitaire des Bhotia. Si l'intégration du Sikkim à l'Inde et ses conséquences étaient mises à l'index par ces derniers, il est à noter que cet événement datait de près de vingt ans. Les années 1990 furent aussi celles de l'accélération de la croissance économique au Sikkim. Dans la capitale, celle-ci est mesurable à l'aune de l'extension de la ville : depuis 1995, date de ma première visite,

<sup>18</sup> *Census of India*, 1991.

<sup>19</sup> À propos des relations entre migrations et mouvement identitaires, voir S. J. Tambiah (1997 : 17-18).

Gangtok s'agrandit considérablement. L'éclosion d'immeubles est d'autant plus impressionnante que la ville occupe le flanc d'une montagne : les bâtiments, construits sur le moindre petit interstice d'espace, semblent accrochés de plus en plus précieusement sur cette colline himalayenne. La rapidité du développement de la ville, en hauteur comme en largeur, est la marque visible de l'économie de marché à laquelle l'intégration du Sikkim à l'Union indienne, en 1974, a ouvert les portes.

Gangtok, comme l'ensemble de l'État, est multiethnique, et les populations qui, ailleurs, se séparent dans l'espace habité, sont ici mêlées ; les intermarriages sont fréquents.

L'Ouest du Sikkim est plus rural. Toutefois, les fondateurs de la Tribal Youth Association sont des habitants de la partie la plus urbanisée de la région : ils vivent aux alentours de la ville de Gyalshing<sup>20</sup> qui est le chef lieu du district Ouest du Sikkim. La région de Gyalshing est constituée d'une vaste « colline » (culminant à 2 500 mètres d'altitude) ; la ville est située sur son versant sud. Gyalshing accueille le plus grand marché de la région et, à quelques kilomètres, dans le village de Tikjuk, se trouvent les branches locales de certains ministères. Mes interlocuteurs, essentiellement les membres de l'association et leurs familles, se situent eux-mêmes dans un monde qu'ils distinguent d'une « tradition » en associant celle-ci à l'autre versant de la colline. Leurs propos mettent en évidence une relation ambivalente à la « tradition ». En effet, alors que je m'apprétais à m'installer dans un village du versant nord, l'un d'eux m'expliqua :

Tu as de la chance d'aller là-bas, ils y font des mariages traditionnels. Jusqu'il y a quelques années, il n'y avait pas de musique occidentale pour les mariages. Même les jeunes connaissent la tradition. De notre côté, elle est oubliée. Là-bas, certaines personnes ne parlent pas le népal.

Si mes interlocuteurs revendiquent leur « modernité », l'idée d'une « tradition » est au cœur du projet associatif de la Tribal Youth Association. En effet, les activités de ses membres consistent

à organiser des tournois de tir à l'arc, considéré comme le « sport traditionnel du Sikkim », et à « revitaliser » des rites du monastère bouddhique de Pemayangtse. Ce monastère est situé sur la crête de la colline. Les membres de la Tribal Youth Association entretiennent des relations étroites avec lui dont il va maintenant être question.

Les fondateurs de l'association appartiennent tous aux clans bhotia de haut statut. Les membres de ces clans sont les seuls autorisés à devenir religieux du monastère de Pemayangtse. Ce dernier appartient à l'école des anciens *tantra* du bouddhisme tibétain et, comme il est fréquent au sein de cette branche du bouddhisme, ses religieux, appelés lamas, ne sont pas des moines mais essentiellement des prêtres. Durant la monarchie, les lamas de Pemayangtse avaient le rôle et le statut de prêtres royaux ; ils célébraient notamment l'intronisation du roi. Le monastère fut également l'administrateur d'un domaine qui couvrait l'ensemble de la colline. Il détenait des droits de taxation du commerce, des terres et des habitants<sup>21</sup>. Ces droits lui furent retirés petit à petit jusqu'aux années 1980.

Les fondateurs de la Tribal Youth Association ont un autre lien avec Pemayangtse : ils y ont tous été ordonnés<sup>22</sup>. Ils ont toutefois suivi une scolarisation laïque – ils n'ont donc pas l'expérience requise pour être des prêtres – et mènent une vie laïque. Ce phénomène d'individus ordonnés qui mènent une vie laïque a pris de l'ampleur récemment. Il fait partie d'un ensemble de

<sup>21</sup> À propos des organisations politico-religieuses et de l'interpénétration des domaines spirituel et temporel dans les royaumes bouddhistes, au Sikkim et dans l'Himalaya, voir notamment B. Hours, 1997 ; D. Ruegg, 1995 ; S. Mullars, 2003 ; M. Vandenhelsen, 2002 et 2003 ; G. Toffin, 1993.

<sup>22</sup> Il ne s'agit pas d'une ordination de moine. Le bouddhisme comprend globalement trois ordinations, et il s'agit, à Pemayangtse, de celle « d'adhérent laïc » (tib. *Dge-bsnyen*). Le terme « ordination » traduit néanmoins convenablement le nom de la cérémonie d'intégration dans la communauté religieuse, signifiant littéralement « entrer dans l'ordre » ou dans « la règle » (tib. *Sgrig-chug*). Il peut être compris au sens chrétien qui s'applique à des prêtres comme à des moines (D. Snellgrove, 1987 : 214).

<sup>20</sup> 2 418 habitants selon le recensement de 1991.

transformations du mode de vie des lamas de Pemayangtse qui peut être qualifié de « rapprochement du monde » : le vœu de célibat n'est pas prononcé aujourd'hui lors de l'ordination à Pemayangtse, alors qu'il l'était dans le passé, et une partie importante des lamas de Pemayangtse enseigne dans des écoles laïques après sa formation religieuse.

Si les changements de l'institution religieuse de Pemayangtse, notamment la perte de ses droits de taxation, peuvent se comprendre comme une conséquence de la politique de sécularisation de la société sikkimaise (le principe de « *secularism* » est inscrit dans la Constitution indienne<sup>23</sup>), il n'est pas possible de parler de « laïcisation » de la vie de ses lamas. En effet, presque toutes les personnes ordonnées à Pemayangtse restent liées au monastère d'une manière ou d'une autre. L'ordination entraîne une série d'obligations envers le monastère comme celles de remplir des tâches pour le service de la communauté religieuse et de participer à certaines cérémonies annuelles. Il existe des moyens de se défaire de ces obligations, comme offrir une cérémonie au monastère qui en exempte, mais beaucoup s'en acquittent.

#### Les activités de l'association : des pratiques distinctives qui mobilisent l'histoire

Les membres de la Tribal Youth Association s'intègrent dans une catégorie qu'ils ont construite et qu'ils nomment, en plaisantant, « *modern lama* » ou « *spoiled lama* », c'est-à-dire « lama moderne » ou « lama dévoyé ». L'un des membres de la

<sup>23</sup> Le « *secularism* » indien est défini de la même manière que la sécularisation en Occident : il s'agit d'une « privatisation du religieux » c'est-à-dire : « Le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et symboles religieux » (voir T. N. Madan, 1991 : 394-395 ; D. Hervieu-Léger, 1986 : 208). La particularité indienne de cette notion réside dans le rôle dévolu à l'État, par la Constitution également, de protéger toutes les religions du territoire de façon égale et de garantir à tout citoyen le droit fondamental de choisir, de pratiquer et de propager sa religion. Le « *secularism* » indien peut ainsi être défini comme une « tolérance inter-religieuse » (T. N. Madan, *op. cit.* : 407-409) ou une acceptation du pluralisme religieux.

Tribal Youth Association me raconta son parcours de « laïc ordonné » : lorsqu'il était âgé de quatre ans, il avait souhaité mener une vie religieuse. Sa famille avait alors organisé son ordination à Pemayangtse et celle-ci l'avait conforté dans son choix. Mais il était trop jeune, selon ses parents, pour résider au monastère. Ceux-ci l'avaient alors scolarisé dans une école laïque. Après quelques années, mon interlocuteur était revenu sur son choix de vie. À l'époque de cet entretien, il était âgé d'une vingtaine d'années et étudiait à l'université de Delhi. La moto sur laquelle il arpente la route et sa tenue vestimentaire à la pointe de la mode en vigueur témoignaient de son désir de paraître « moderne ». L'appellation « lama dévoyé » survient, pour sa part, dans les conversations lorsque des actes en désaccord avec les règles de la vie religieuse viennent d'être mentionnés, comme le désir de gagner de l'argent, la dépendance à la cigarette, la pêche à l'explosif, l'attrait pour le tir à l'arc, le changement de petite amie ou encore les sorties en boîte de nuit. À cette modernité, ils opposent la « tradition » que représente, outre le versant nord de la région, le mode de vie religieux bouddhique. Celui-ci est considéré comme faisant partie de l'histoire. Pourtant, l'appellation de « *modern lama* » indique aussi que ceux qui se qualifient ainsi se considèrent comme des lamas. Les familles attribuent généralement un surnom à leurs membres ordonnés qui rappellent ce statut même quand ceux-ci mènent une vie laïque. Toutefois, les discours et les pratiques des membres de l'association ne mettent pas simplement en évidence ce « paradoxe de la modernité »<sup>24</sup>, mais aussi une dialectique entre modernité et tradition dont il va maintenant être question.

Les membres de la Tribal Youth Association constituent l'équipe locale de tir à l'arc. Leurs discours mirent en évidence le caractère à la fois religieux et guerrier du jeu : selon eux, l'arc était la principale arme de défense du pays contre les envahisseurs bhoutanais et gorkhā, utilisée notamment par les lamas de Pemayangtse. L'arc intervient aussi dans leurs récits comme arme de destruction des divinités qui s'opposèrent à l'introduction du

<sup>24</sup> Voir D. Hervieu-Léger (1986 : 204, 217).

bouddhisme au Sikkim. Nous retrouverons ci-dessous cette ambivalence de la notion de guerre : le bouddhisme tibétain comprend de nombreux rites et récits de destruction de divinités maléfaisants par d'importantes figures du bouddhisme. Il s'agit d'images de la conversion des populations qui passe par la pacification des anciennes divinités. Les lamas expliquent que les démons ne sont pas tués, mais domptés ou domestiqués pour servir le bouddhisme. L'association de récits de conversion et de récits de guerre dans les discours de mes interlocuteurs permet de penser que ces deux notions sont assimilées. Le jeu du tir à l'arc comprend de nombreux rites religieux et des traits guerriers lui sont attribués.

Les compétitions se déroulent sur des stades de football ou de cricket. Ces terrains font partie des rares espaces plats de cette région de montagne et de forêt. Adaptés au jeu, ils permettent à la fois d'accueillir un public et de réduire la dangerosité du tir à l'arc en circonscrivant le jet de flèches. L'activité dite guerrière à l'origine devient ainsi réellement un jeu. L'utilisation de terrains de sports « modernes » peut être analysée comme une tentative de supplantation de la « modernité » par la « tradition ». En outre, le cricket, sport colonial par excellence, associé non seulement à la colonisation britannique mais aussi à l'Inde, est ainsi détrôné par l'un des « traits caractéristiques » de la culture sikkimaise. Néanmoins, cette prise de pouvoir ne dure que le temps du jeu : les joueurs de tir à l'arc sont également des adeptes passionnés de cricket. Les transmissions télévisées de matchs de cricket sont l'occasion de rassemblements, plutôt masculins, et suscitent visiblement autant de ferveur que les matchs de football en Europe.

Lors des tournois de tir à l'arc, la cible est placée à l'extrémité du terrain. Elle est donc située à grande distance du tireur et le simple fait de planter une flèche dedans, y compris au bord, suscite les cris des joueurs : « *kyi kyi so so lha gyal lo* », c'est-à-dire « les dieux sont vainqueurs ». Cette expression est également employée lors des rites monastiques ou au passage d'un col en l'honneur des divinités qui y résident. Mes interlocuteurs la traduisirent par « nous avons gagné la guerre ».

Parmi les rites qui accompagnent le jeu, se trouve la propitiation des divinités protectrices de la religion (tib. *chos-skyong srung-mo*) avant chaque compétition. Le lama de Pemayangtse responsable de ces divinités (tib. le *bskang-gso*) est chargé de cette tâche. Les offrandes sont faites dans une salle du monastère réservée aux *chos-skyong srung-mo*. Les membres de la Tribal Youth Association m'expliquèrent tout d'abord qu'ils demandaient aux divinités d'intervenir pour que personne ne se blesse au cours du jeu. Ils m'avouèrent rapidement qu'il leur était plutôt demandé que les adversaires ratent leur cible, riant de cette demande si peu bouddhique. Ils ajoutèrent que les divinités à qui ils s'adressaient étaient des « dieux guerriers » (tib. *dgra-lha*), littéralement « divinités ennemies ». Dans le bouddhisme tibétain, les divinités de cette catégorie combattent les ennemis du *dharma*. Elles protègent aussi ceux qui leur rendent un culte et les aident à accroître leurs richesses<sup>25</sup>.

Cette pratique nous fournit un exemple de la double nature des divinités protectrices de la religion : supramondain, selon la conception des lamas, mais pouvant aussi intervenir dans le monde. Cette dernière capacité des divinités leur permet de répondre à des demandes immédiates, inscrites dans le présent. Le jeu n'est, par ailleurs, pas dénué de « modernité » : les arcs « traditionnels » sont faits de bambous, m'a-t-on dit, et, alors que je devais rentrer en France, des commandes d'arcs de compétition occidentaux m'ont été passées.

Les membres de la Tribal Youth Association ont également trouvé le financement nécessaire pour prolonger le parcours d'une circumambulation de textes bouddhiques (tib. *'bum-skor*) : les textes rassemblant une partie du canon des paroles de Bouddha<sup>26</sup> sont sortis de la bibliothèque de Pemayangtse puis portés en procession par les villageois sur un circuit déterminé. Les textes

<sup>25</sup> R. Von Nebesky-Wojkowitz (1993 : 318).

<sup>26</sup> Le *bka'-'gyur*. Les textes du *'bum* (littéralement 100 000 [préceptes]) constituent une partie de la section du *bka'-'gyur* appelée *shes-rab kyi pha-rol-tu phyin-pa*, ou *sher-phyin*.

sont transportés dans le temple de Gyalshing, où une partie est lue, puis remontés à Pemayangtse par une autre route<sup>27</sup>. La procession des porteurs de textes est suivie par de nombreux villageois. D'autres attendent sur le bord de la route pour recevoir la « bénédiction » des textes en posant le front dessus : le simple touché des ouvrages, tout comme leur récitation, confère des mérites. Lorsque j'assistais à cette cérémonie en mai 1997, un lama m'expliqua que le 'bum-skor est également fait pour que les plantations agricoles soient prospères et le climat propice aux cultures.

Les membres de la Tribal Youth Association me dirent que le 'bum-skor de Gyalshing n'avait jamais été arrêté depuis 1975, mais son trajet était auparavant plus court. Ils mirent ainsi en évidence leur perception de l'intégration du Sikkim à l'Inde comme mise en péril des pratiques monastiques. Leurs propos montrent aussi que c'est en réaction à cet événement qu'ils développèrent la circumambulation.

Ce sont eux qui déterminèrent le trajet en fonction de ce qu'ils avaient vu faire par le passé. En prolongeant le parcours du 'bum-skor, ils donnèrent plus d'ampleur à la cérémonie. Lorsque j'assistais à celle-ci, je remarquais de nombreux saris, la tenue des femmes indiennes et népalaises que ne portaient pas les femmes bhotia de la région. En outre, un lama de ma connaissance plaisantait un jeune *bāhun*, une haute caste indo-népalaise connue localement pour son orthodoxie hindoue, en lui faisant remarquer qu'il participait à un rite bouddhique. Je revis l'enfant plus tard portant un texte. L'ampleur donnée à la cérémonie permit donc d'impliquer les populations non-bhotia et sans doute de prouver à celles-ci l'importance du monastère de Pemayangtse. En contrepartie, elle semble avoir permis à des membres de ces populations de montrer leur respect des rites bouddhiques. Par ailleurs, la récitation des textes dans le temple de Gyalshing fut écourtée de façon à ce que le

<sup>27</sup> Dans la région, plusieurs 'bum-skor ont lieu, organisés par des groupes de villages à des dates différentes. La circumambulation de Gyalshing a lieu le quinzième du jour du quatrième mois (mai-juin).

'bum-skor ne prenne qu'une journée sur le temps des participants (il durait deux à trois jours dans le passé, comme c'est encore le cas sur le versant nord).

Les éléments choisis dans le passé pré-1975 et qui constituent ce qui est appelé « tradition » sont donc adaptés aux nécessités du présent. Les rites « revitalisés » par la Tribal Youth Association permettent aussi à ses membres de se positionner face aux communautés qui sont l'un des points de mire des revendications identitaires. Ce positionnement peut aussi être de la distinction comme le montre l'introduction de la cérémonie de *dpang-lha-gsol* à Pemayangtse avec le support actif des membres de l'association.

Ce nom signifie « célébration des divinités témoins ». Les principales divinités à l'honneur lors de cette cérémonie sont des « divinités montagne » « dieux du pays, maîtres des fondations » (tib. *Yul-lha gzhi-bdag*) ; il s'agit notamment de *mdzod-lnga*, émanation ou représentation, de la montagne *gangs-chen mdzod-lnga* et la principale divinité protectrice du royaume. *Dpang-lha-gsol* est considéré comme un « rituel national du sol »<sup>28</sup>. Jusqu'à 1986, il était célébré sous une forme plus enrichie qu'ailleurs dans la chapelle royale à Gangtok. Les lamas de Pemayangtse avaient le monopole de cette pratique en tant que prêtres royaux. Par de nombreux traits, *dpang-lha-gsol* relève de la célébration du pouvoir royal<sup>29</sup>. En 1986, il fut interdit par le gouvernement indien, qui la voyait comme une manifestation royaliste et nationaliste<sup>30</sup>. À partir de 1991<sup>31</sup>, la cérémonie put être reprise ; elle fut organisée à Pemayangtse, introduite à l'initiative des lamas du monastère. Ce changement de lieu ne semble pas avoir été lié à l'interdiction du gouvernement indien. Mes interlocuteurs m'expliquèrent que le fils du dernier roi régnant, et prince héritier si le Sikkim était resté un royaume, avait refusé que *dpang-lha-gsol* soit repris à la chapelle

<sup>28</sup> A. Balicki Denjongpa (2002 : 30).

<sup>29</sup> *Idem*.

<sup>30</sup> F. Pommaret (1996 : 54).

<sup>31</sup> Cette date m'a été donnée par mes interlocuteurs bhotia de la région de Pemayangtse. Il s'agirait de 1994 selon A. Balicki Denjongpa (2002 : 34).



royale. Dans un article de presse publié en 1997, le prince expliqua sa position à ce sujet : selon lui, aucun lama du Sikkim n'était suffisamment bien formé pour permettre l'efficacité des rites qui constituent *dpang-lha-gsol*. La cérémonie risquait alors d'être réduite à une manifestation folklorique. Il fit ainsi preuve d'une conception orthodoxe du bouddhisme tantrique et indiqua que le niveau de pratique requis pourrait être atteint par les plus jeunes moines dans l'avenir grâce à des guides qualifiés. Entre les lignes, il faisait référence à l'université monastique qu'il venait de créer<sup>32</sup>.

L'organisation de *dpang-lha-gsol* à Pemayangtse m'a été présentée comme une réintroduction par les membres de la Tribal Youth Association : la deuxième capitale du royaume, Rabdentse, était située à quelques centaines de mètres de Pemayangtse de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à sa destruction par les envahisseurs gurkhā à la fin du XVIII<sup>e</sup> (il en reste aujourd'hui quelques ruines). « C'est une bonne chose de reprendre les danses de *dpang-lha-gsol* à Pemayangtse », m'expliqua un membre de l'association, « parce qu'elles étaient pratiquées à Rabdentse dans le passé ». Mes interlocuteurs considéraient ainsi que Pemayangtse était la chapelle royale de Rabdentse et que, par conséquent, *dpang-lha-gsol* y était célébré. Toutefois, un lama m'indiqua que la chapelle était probablement un autre bâtiment, plus proche du palais.

L'introduction de *dpang-lha-gsol* à Pemayangtse n'était donc pas justifiée par le monopole de la connaissance du rituel des lamas, comme cela pourrait être le cas. Le recours à l'histoire permettait sans doute de contourner la polémique sur les capacités rituelles des lamas de Pemayangtse. Il revenait aussi à invoquer l'autorité d'une

tradition de façon à légitimer une pratique religieuse remise en forme<sup>33</sup>.

Les membres de la Tribal Youth Association me parlèrent des origines de *dpang-lha-gsol* et m'indiquèrent les deux versions que l'on entend habituellement au Sikkim.

Selon la première, *dpang-lha-gsol* célèbre un pacte d'amitié que passa l'ancêtre des rois du Sikkim, venu du Tibet, avec un chef local lepcha. Le récit de cette rencontre explique la venue des Bhotia au Sikkim et l'instauration du royaume bhotia grâce au soutien de la population autochtone. Les divinités de *dpang-lha-gsol* furent prises à témoin du serment rituel passé entre les deux chefs. En langage actuel, *dpang-lha-gsol* célèbre donc l'alliance entre les « tribaux ».

La deuxième version est propre aux religieux bouddhistes<sup>34</sup>. Elle met en lien deux événements : d'une part, la conversion des divinités locales du Sikkim au bouddhisme ; *dpang-lha-gsol* rappellerait le serment d'allégeance au bouddhisme de ces divinités. D'autre part, la cérémonie est considérée comme un remerciement à la « divinité montagne » *mdzod-lnga* pour avoir permis au lama tibétain, qui introduisit le bouddhisme au Sikkim et couronna le premier roi, de traverser l'Himalaya. Ainsi, elle célèbre à la fois la conversion des populations du Sikkim au bouddhisme et la constitution du pays en lieu saint, préalable nécessaire au règne d'un roi selon le *dharma*. *Mdzod-lnga* est, en outre, célébré en tant que divinité guerrière au cours de *dpang-lha-gsol*, une divinité en mesure de combattre non seulement les ennemis du *dharma*, mais aussi « quiconque venu dans l'intention de changer la structure de l'administration du Sikkim », c'est-à-dire les ennemis du royaume et de son administration vertueuse<sup>35</sup>.

Cette deuxième version m'a semblé prééminente chez les membres de la Tribal Youth Association. Et, si l'alliance avec les Lepcha est un enjeu politique important puisqu'elle permet

<sup>32</sup> Cette opinion peut se comprendre au regard du rôle dévolu aux rois du Sikkim : à titre de « rois selon le dharma », ils dirigent en accord avec les principes bouddhiques et doivent développer et protéger la pratique bouddhique. Le prince, dépossédé de tout pouvoir politique, s'investit dans le domaine qui reste sous sa autorité : le domaine religieux. Il ne participa pas à la cérémonie organisée à Pemayangtse. Dans le passé, le roi se devait d'y assister et fournissait deux chevaux du troupeau royal qui représentaient les montures des « divinités montagnes » Wangchuk Namgyal (1997 : 1). En 1991, *dpang-lha-gsol* fut célébré sans chevaux.

<sup>33</sup> Voir D. Hervieu-Léger (1999 : 23).

<sup>34</sup> Voir A. Balicki Denjongpa (2002 : 20).

<sup>35</sup> *Ibid.* Ma traduction.

d'obtenir plus de sièges réservés aux « tribaux » à l'Assemblée législative, les Lepcha ne semblent pas être au cœur des pratiques de la Tribal Youth Association. En 1999 d'ailleurs, cette dernière fut rebaptisée (tib. *bras-ljongs rigs-byung rgyal-rabs srung-skyob tshogs-po*), c'est-à-dire « l'assemblée de préservation de l'histoire politique des descendants de Denjong ». Denjong (tib. *'bras-ljongs*) est le nom du lieu saint-royaume du Sikkim. Ce nom et l'emploi du tibétain montrent que l'action de l'association concerne avant tout les Bhotia. L'idée d'une histoire et d'une identité spécifique à ces derniers fut ainsi exprimée.

*Dpang-lha-gsol* permet ainsi aux Bhotia d'affirmer une spécificité par rapport aux autres communautés ; il devient une pratique distinctive du groupe<sup>36</sup>. Les membres de la Tribal Youth Association n'affirment pas seulement les limites du groupe et leur appartenance à celui-ci en participant à *dpang-lha-gsol*, mais plus particulièrement leur appartenance au groupe de clans nobles bhotia.

#### La légitimation d'un statut social par des pratiques réinterprétées

Parmi les différents rites qui constituent *dpang-lha-gsol*, se trouvent des danses rituelles. La particularité de cette cérémonie est de comprendre des danses de laïcs aux côtés de danses masquées, que l'on retrouve lors d'autres cérémonies monastiques annuelles. Seuls des lamas peuvent porter les masques puisque leur formation et leur pratique les rendent aptes à s'identifier aux divinités que les masques représentent, une action nécessaire à « l'efficacité » du rite. Les danses de laïcs sont appelées (tib. *dpang-bstod*), « prise à témoin », et ces danseurs représentent les guerriers des « divinités montagnes » célébrées par la cérémonie. Les danseurs *dpang-bstod* sont nécessairement de jeunes Bhotia nobles laïcs. Lorsque *dpang-lha-gsol* fut introduit à Pemayangtse, ces danseurs guerriers vinrent de Gangtok puisqu'ils étaient les seuls à connaître les danses. Quelques années plus tard, les membres de la Tribal Youth

Association, de même statut, se firent enseigner les danses par les danseurs de Gangtok pour pouvoir les remplacer. Ils purent participer à leur première cérémonie de *dpang-lha-gsol* en 1996, et se passer complètement des danseurs de Gangtok en 1999.

Un dilemme s'était toutefois posé aux membres de l'association : en tant qu'hommes ordonnés, ils pouvaient effectuer les danses masquées. *Dpang-lha-gsol* fait en outre partie des cérémonies annuelles qui sont des occasions de rassemblement<sup>37</sup> de l'ensemble de la communauté monastique. L'ordination implique théoriquement l'obligation de participer à ces cérémonies. Tout homme ordonné doit alors se présenter au monastère en habit religieux et la tête rasée puis y résider pour toute la durée de la cérémonie. En tant que nobles laïcs, les membres de l'association pouvaient aussi effectuer les danses *dpang-bstod*. Aux débuts des années 1990, tous les membres de l'association choisirent cette deuxième solution. Plus tard, deux d'entre eux effectuèrent les danses masquées : l'un, parce que les lamas, manquant de danseurs, le lui demandèrent (il revient aux *dpang-bstod* lorsqu'il put être remplacé), l'autre, parce qu'étant l'aîné de sa fratrie, il dut se plier aux injonctions de son père allant dans ce sens. Ces deux danseurs sont des frères et le troisième d'entre eux continua les danses de guerrier, désobéissant ainsi à leur père. Des raisons politiques motivaient son choix, mais elles n'étaient pas les seules. En effet, il m'expliqua qu'en incarnant un *dpang-bstod*, il n'était pas obligé de couper ses cheveux longs. Si le port des cheveux longs était un attribut des « mauvais garçons » pour ses aînés, ils étaient aussi à la mode. Mon interlocuteur acceptait donc d'offrir l'image du mauvais garçon et sans doute même le désirait-il.

Le refus de se couper les cheveux s'inscrit également dans un ensemble d'arguments présentés pour expliquer que l'on ne mène pas une vie religieuse. L'aîné des trois frères m'expliqua, pour sa part, qu'il ne voulait pas être lama parce que, sinon, il devrait, sacrifier sa vie de famille. Or, les cheveux courts et la distanciation

<sup>36</sup> Voir D. Hervieu-Léger (1999).

<sup>37</sup> Un nom particulier est donné à ces cérémonies : tib. *Tshogs-'dzoms-byed*, littéralement « se rencontrer en assemblée ».

avec la vie de maître de maison définissent la vie religieuse dans les discours de mes interlocuteurs. Les modes de vie de ces derniers résultent moins d'une incapacité à être lama officiant, notamment parce qu'ils savent lire les textes religieux (leur père leur a appris le tibétain)<sup>38</sup>, que d'un choix. Ils préfèrent l'image du guerrier – que les lamas ne peuvent incarner parce que les règles monastiques les leur interdisent – défenseur du *dharmā* et du règne du *chogyal*.

Ainsi, les membres de la Tribal Youth Association dissocient la pratique religieuse de la dimension culturelle et nationale de celle-ci. En citant Danielle Hervieu-Léger, nous pouvons dire qu'ils « bricolent » leur système croyant et puisent dans celui-ci le langage symbolique de leur rapport au monde, tout en légitimant leurs pratiques, en les ancrant dans le passé<sup>39</sup>. En outre, les danseurs *dpang-bstod* peuvent être reconnus puisqu'ils ne portent pas de masques. Ils peuvent ainsi montrer à la fois leur engagement politique en respect de la « tradition », leur laïcité, leur modernité (les cheveux longs) et leur statut social.

Une volonté d'affirmation du statut social apparaît plus nettement à travers la cérémonie d'intronisation à Pemayangtse.

L'aîné de trois frères dont il a été question me dit un jour « Nous sommes purs », bravant le regard irrité de son épouse<sup>40</sup>. Cette notion de pureté, un concept religieux, symbolise le statut social dans la région : les clans qui descendent de l'ancêtre fondateur du groupe par les hommes et par les femmes sont dits « purs »

<sup>38</sup> Le tibétain est la langue des textes religieux. Beaucoup de connaissances religieuses sont partagées au sein des clans nobles et les lamas accueilleraient ces jeunes hommes les bras ouverts. La différence entre ces « laïcs » et les lamas réside surtout dans l'expérience religieuse de ces derniers qui en fait des officiants demandés par les commanditaires laïcs de rituels.

<sup>39</sup> D. Hervieu-Léger (1999 : chapitres 1 et 3).

<sup>40</sup> Dans ce contexte un peu tendu, je me suis abstenue de demander à qui « nous » faisait référence. Il pourrait s'agir des lamas de Pemayangtse ou de l'ensemble des membres de la haute strate *bhotia*. La deuxième possibilité me paraît la plus probable.

(tib. *Rus-gtsang*). Le mode de filiation<sup>41</sup> qui confère le statut de « pur » fonde également la règle de recrutement à Pemayangtse. En effet, celle-ci stipule qu'un homme doit être de père et de mère descendant de l'ancêtre fondateur du groupe *bhotia* pour être admis dans la communauté religieuse. Les lamas de Pemayangtse portent le titre de « *ta-tsang* », un terme qui, de l'avis de *Bhotia* nobles, signifie « moines purs » (tib. *Grva-gtsang*) et renvoie au statut social de ces religieux<sup>42</sup>.

Les clans dits « purs » constituent une strate socioprofessionnelle nommée « groupe du haut » (tib. *Ya-rigs*). Cette strate sociale est distinguée du « groupe du bas » (tib. *'og-rigs*) statutairement inférieur et dont les clans sont dits « non purs ». Cette « non-pureté » est associée à des notions de « mélange de sang », de « bâtardise » et d'absence « d'identité » (tib. *riags*, le signe, symbole). Dans les villages proches de Pemayangtse, les *ya-rigs* sont généralement de petits propriétaires terriens alors que les *'og-rigs* étaient des serviteurs liés aux familles du « groupe du haut » pour lesquelles ils travaillaient<sup>43</sup>. Ces deux strates composent la catégorie des gens du commun. À l'échelon du dessus se trouve la strate des

<sup>41</sup> Plutôt qu'un système bilatéral de filiation, il s'agit d'une filiation patrilinéaire avec un rôle complémentaire de la mère dans la transmission du statut social.

<sup>42</sup> Ce terme, lorsqu'il est orthographié *grva-ishang*, signifie « nid de moines (ou étudiant) » et désigne un collège monastique. Les lamas de Pemayangtse connaissent cette signification mais indiquent qu'il peut aussi s'écrire *grva-gtsang*, c'est-à-dire « moines purs ». Si le terme de « pur » qualifie généralement le moine tibétain et renvoie en particulier à son célibat (certains lamas de Pemayangtse étaient des moines dans le passé : N. Sthlé, 2001 : 24) ce n'est pas de cette manière qu'il est compris dans la région de Pemayangtse.

<sup>43</sup> Cette fonction des « gens du bas » est appelée *khyèp* (écrit ici tel que je l'ai entendu), l'équivalent du terme tibétain *khol-po* ou *khol*, traduit par « esclave » ou « serviteur ». Les *khyèp* étaient attachés à une famille, c'est-à-dire qu'ils devaient se déplacer avec ses membres et pouvaient faire partie de la dot d'une femme de la famille. Cette pratique a officiellement été abolie mais beaucoup de personnes de la catégorie du « groupe du bas » dépendent encore de familles du « groupe du haut ».

*kazi* qui étaient des intendants de grands domaines issus de la noblesse. La strate royale est au sommet de la hiérarchie.

À quelques kilomètres de Pemayangtse, se trouve le monastère de Sangacholing qui admet au sein de sa communauté religieuse les Bhotia de bas statut, les Lepcha et les Limbu bouddhistes. La hiérarchie sociale de la région est ainsi inscrite dans le paysage religieux. La règle de recrutement à Pemayangtse n'est toutefois pas un simple rappel de cette hiérarchie, mais joue un rôle essentiel dans sa reproduction. En effet, les jeunes Bhotia de la région disent vouloir prendre une épouse de même statut qu'eux afin que leurs garçons puissent devenir lamas de Pemayangtse. Ce rôle du monastère est encore mis en évidence par le fait que la distinction entre « gens du haut » et « gens du bas » est une particularité de la région de Pemayangtse. Les Bhotia de Gangtok, par exemple, ont une conception tripartite de la hiérarchie sociale, constituée de la strate des gens du commun, de celle des *kazi* et de la strate royale.

L'ordination à Pemayangtse met en évidence le statut de « pur » en conférant le titre de « *yap* ». Le terme d'adresse *yapla*, ou sa contraction *yap*, distingue les religieux de Pemayangtse de l'ensemble des lamas du Sikkim. Selon les lamas de Pemayangtse, il s'agit du terme tibétain honorifique signifiant « père », et, attribué à des religieux, fait référence à la relation de type père/fils entre un maître tantrique et son disciple. Mais le terme est aussi un titre des *kazi*. Et, selon l'un de ces derniers, il s'agit d'une contraction du tibétain *yar-pa-lags*, c'est-à-dire les gens respectables ou les nobles. Si les lamas de Pemayangtse contestent cette signification, ils sont désignés par le terme « *yap* », alors que les lamas du monastère de Sangacholing sont simplement appelés « lama ». Ceux que l'on appelle « Népalais » au Sikkim connaissent les termes *yab* et *yapla* et les emploient pour désigner – je cite l'un d'eux – « toute personne d'importance ou qui a de l'argent ». Des tentatives d'appropriation du titre de « *yap* » furent sans doute permises par cette nouvelle interprétation : une famille de Bhotia de la région de Pemayangtse, se disant « *yap* », demanda récemment que l'un de ses membres défunts soit incinéré sur le site de crémation des *kazi* à

Gangtok. La requête fut refusée et le mort fut incinéré dans une autre ville<sup>44</sup>. Cette interprétation de la population majoritaire peut également expliquer la recrudescence du nombre d'ordination à Pemayangtse alors que le nombre de lamas qui mènent une vie laïque s'accroît également.

Ainsi, des Bhotia de la région de Pemayangtse, se sentant dépossédés de leur statut, cherchent à rendre ce statut perceptible, notamment par les « Népalais », en se faisant intégrer dans la communauté religieuse de Pemayangtse. La cérémonie d'ordination deviendrait ainsi un but en soi, utilisée pour confirmer un statut social et faire en sorte que ce statut soit connu de tous, et non plus un passage vers la vie de religieux. La fonction de confirmation du statut social de l'ordination à Pemayangtse prendrait ainsi le pas sur celle d'intégration dans la communauté religieuse. La cérémonie d'ordination, comme les pratiques organisées par l'association, prend ainsi une nouvelle pertinence sociale<sup>45</sup>.

## Conclusion

Lors de mes enquêtes au Sikkim, les revendications identitaires particulières aux Bhotia vivant sur le versant le plus urbanisé. Les habitants des villages plus ruraux s'y impliquaient peu et disaient ne pas toujours comprendre les luttes pour la défense de la culture bhotia. Les membres de la famille qui m'hébergeait revendiquaient même une lecture moins ethnique de l'organisation de la société. Les communautés étaient toutefois

<sup>44</sup> Il existe trois sites de crémation à Gangtok : le site royal, situé au sommet d'une colline, le site des *kazi*, situé au milieu de la même colline, et le site des gens du commun en contrebas. La demande de la famille en question met aussi en évidence la différence de conception de la hiérarchie sociale entre les Bhotia de Gangtok et ceux de la région de Pemayangtse : la hiérarchie des Bhotia de Gangtok est tripartite, composée des trois groupes sociaux ayant chacun un site de crémation, alors que celle des Bhotia de la région de Pemayangtse est quadripartite, comme nous l'avons vu.

<sup>45</sup> À propos de la reformulation des rites pour répondre aux besoins générés par l'économie de marché voir M. Selim (2003).

hiérarchisées dans l'espace et, si des membres de castes indo-népalaises étaient intégrés dans la hiérarchie sociale bhotia, le plus bas statut leur était attribué. C'est ici que je compris le rapport à la terre : « si tu n'as pas de terre, tu n'es personne, tu n'as pas d'identité » me dit-on.

Les membres de la Tribal Youth Association, de familles aisées, ne sont pas dépourvus de terres. Mais leur stigmatisation des étrangers, pouvant prendre leur place, peut être interprétée comme une peur d'être considérés comme des étrangers : d'une part, des étrangers d'ailleurs puisqu'ils me dirent qu'en étant intégrés dans la catégorie de « Bhotia », ils avaient craint d'être assimilés à des Tibétains, donc à des réfugiés qui devraient rentrer au Tibet si la situation politique s'améliorait ; d'autre part, c'est contre le « mélange », l'indifférenciation qu'ils luttent dans une société qui, par ailleurs, hiérarchise par l'argent. Les pratiques qu'ils remettent en forme et réinterprètent font référence à l'histoire et rappellent que les Bhotia détenaient le pouvoir dans le passé. Ils rappellent ainsi leur propre système de hiérarchisation. Mais, avec ces pratiques également, ces jeunes hommes démontrent inlassablement leur « modernité ». C'est dans un passé réécrit qu'ils trouvent les moyens de se faire une place dans une société nouvelle.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BALICKI DENJONGPA A., 2002. « Kanchendzönga : Secular and Buddhist Perceptions of the Mountain Deity of Sikkim among the Lhopos », *Bulletin of Tibetology*, 38 (2) : 5-37. Gangtok, Namgyal Institute of Tibetology.
- CAPLAN L., 1990. « "Tribes" in the Ethnography of Nepal. Some Comments on a Debate », *Contributions to Nepalese Studies*, vol. 17, 2 (July). Kathmandu, Tribuvan University.
- CENSUS OF INDIA, 1991. Series-22, Sikkim, part XII – A & B, District Census Handbook, village and town directory (Directorate of Census Operations, Sikkim.

- COHN B. S., 1987. *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Delhi, Oxford University Press.
- GELLNER D. N., QUIGLEY D. (eds), 1995. *Contested Hierarchies, a Collaborative Ethnography of Caste among the Newars of the Kathmandu Valley*. Nepal. Oxford, Clarendon Press.
- HERRENSCHMIDT O., 1978. « l'Inde et le sous-continent indien », in POIRIER J. (dir.) *Ethnologie régionale II, Asie, Amérique, Mascareignes*. Paris, Gallimard (encyclopédie de la Pléiade).
- HERVIEU-LÉGER D., 1986. *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris, Éditions du Cerf.
- HERVIEU-LÉGER D., 1999. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion.
- HOURS B., 1997. « État, bouddhisme, génies et société dans l'ancien et le nouveau régime », in HOURS B., SELIM M., *Essai d'anthropologie politique sur le Laos contemporain. Marchés, socialisme et génies*. Paris, l'Harmattan : 353-381.
- LENCLUD G., 1994. « Qu'est ce que la tradition », in DETIENNE M. (dir.), *Transcrire les mythologies, tradition, écriture, historicité*. Paris, Albin Michel.
- MADAN T. N., 1991. « Secularism in its Place », in MADAN T. N. (ed), *Religion in India*. Delhi, Oxford University Press.
- MASSONAUD C., 1982. « Le Sikkim », in MACDONALD A.W. (dir.), *Les Royaumes de L'Himalaya, histoire et civilisation*, vol. II : 117-164. Paris, Imprimerie Nationale.
- MULLARD S., 2003. « The Brag dkar pa family and g. Yang thang rdzong: an Example of Internal Alliances in Sikkim », *Bulletin of Tibetology*, vol. 39, 2 : 53-68 (Gangtok, Namgyal Institute of Tibetology).
- NEBESKY-WOJKOWITZ R. Von, 1993. *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Kathmandu, Tiwari's Pilgrims Book House.

- POMMARET F., 1996. « On local and Mountain Deities in Bhutan » in BLONDEAU A.M., STEINKELLNER E. (eds), *Reflections of the Mountain: Essay on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- RUEGG D., 1995. *Ordre spirituel et ordre temporal dans la pensée de l'Inde et du Tibet* (Paris, Institut de civilisation Indienne, fasc. 64).
- SELIM M., 2003. *Pouvoirs et marché au Vietnam*, tome II : *Les morts et l'État*. Paris, l'Harmattan.
- SIHLÉ N., 2001. *Les tantristes tibétains (ngakpa), religieux dans le monde, religieux du rituel terrible : étude de Ch'ongkor, communauté villageoise de tantristes du Baragaon (nord du Népal)*. Thèse de doctorat. Nanterre, université de Paris-X.
- SNELGROVE D., 1987. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and their Tibetan Successor*. London, Serindia Publications.
- STEINMANN B., 1996. « Territoire et frontières politiques, royaume et divinités montagnardes : l'usage des stéréotypes dans la construction d'une identité nationale (Sikkim) », in BLONDEAU A.M. (ed), *Tibetan Mountain Deities, Their Cults and Representations*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- TAMBIAH J. S., 1997 [1996]. *Leveling Crowds, Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South-Asia*. New-Delhi, Vistaar Publications.
- THE GAZETTEER OF SIKHIM, 1989 [1894, Bengal Government Secretariat]. Gangtok, Sikkim Nature Conservation Foundation.
- THUTOB NAMGYAL, YESHE DOLMA, 1908. *History of Sikkim*. Gangtok, inédit.
- TOFFIN G., 1993. *Le palais et le Temple. La fonction royale dans la vallée du Népal*. Paris, Éditions du CNRS.
- VANDENHELSEN M., 2002. *Le monastère bouddhique de Pemayangtse au Sikkim (Himalaya oriental, Inde) : un monastère dans le monde*. Thèse de doctorat sous la direction de Brigitte Steinmann. Montpellier III, université Paul-Valéry.

- VANDENHELSEN M., 2003. « Secularism and Buddhist Monastery of Pemayangtse in Sikkim ». *Bulletin of Tibetology*, vol. 39, 1 : 53-73 (Gangtok, Namgyal Institute of Tibetology).
- WANGCHUK NAMGYAL L., 1997. « Pang Lhabsol Pujas Should be Performed by Qualified Monks and Organised by the Public », *Sikkim Observer – National Hill Weekly*, vol XII, 24, 5 juillet. Gangtok, Hill Media Publications.

### Résumé

De jeunes membres d'un groupe de culture tibétaine du Sikkim appelé Bhotia fondèrent, au début des années 1990, des associations de « survivance » de leur culture. Leur projet est la réhabilitation de « traits culturels traditionnels » comme le tir à l'arc ou des rituels monastiques bouddhiques. L'intégration du Sikkim à l'Union indienne en 1975 et la chute de la monarchie qui en découla sont vues comme les principales causes de ce « déclin » de la culture bhotia. Les fondateurs de ces associations appartiennent à des clans qui ont un lien de parenté avec le clan royal selon le mythe de fondation du royaume sikkimais. À travers les activités associatives, ces jeunes gens mettent à l'index une modernité qu'ils revendiquent par ailleurs. Les nouvelles interprétations des pratiques qu'ils réhabilitent révèlent des tentatives de reconquête d'un statut social et de positionnement dans la société de marché à laquelle les événements de 1975 ont ouvert la porte. C'est dans un passé ré-écrit que sont trouvés les moyens de se faire une place dans une société nouvelle.

**Mots-clefs :** Sikkim, Bhotia (groupe de culture tibétaine), association, tradition, modernité, monastère de Pemayangtse, rituels, tir à l'arc, revitalisation, mouvements identitaires, statut social, réinterprétation, société de marché.

### Summary

The Search for the Present in the Past by a Group of Tibetan Culture in Sikkim (Eastern Himalayas, India)

At the beginning of the 1990s, some young members of a group of Tibetan culture in Sikkim, called Bhotia, set up associations for the « survival » of their culture. Their aim was the rehabilitation of « traditional culture features » such as archery or Buddhist monastic rituals. The incorporation