

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

158-159 | avril-septembre 2001

Jazz et anthropologie

Études rurales, juil.-déc. 1996, 143-144 : *Dieux du sol en Asie*

Textes réunis et présentés par Bernard Formoso. Paris, Éditions de l'EHESS, 176 p., ill.

Patrick Kaplanian



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/6652>

DOI : 10.4000/lhomme.6652

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 464-466

ISBN : 2-7132-1386-X

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Patrick Kaplanian, « *Études rurales*, juil.-déc. 1996, 143-144 : *Dieux du sol en Asie* », *L'Homme* [En ligne], 158-159 | avril-septembre 2001, mis en ligne le 25 mai 2007, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/6652> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.6652>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© École des hautes études en sciences sociales

Études rurales, juil.-déc. 1996, 143-144 : Dieux du sol en Asie

Textes réunis et présentés par Bernard Formoso. Paris, Éditions de l'EHESS, 176 p., ill.

Patrick Kaplanian

- 1 DIEUX du sol en Asie. Ce type de figure imposée ne manque jamais de poser des problèmes. En Asie d'abord. À lire la table des matières, l'Asie commence au Ladakh et se termine au Japon. Elle passe par le Népal, la Thaïlande et le Laos, et l'île indonésienne de Sumba (entre Bali et Timor). Pourtant, lorsqu'on lit l'article de Danielle Geirnaert sur Sumba, dans lequel il est question d'un dieu-python qui mit de l'ordre dans un monde dominé par l'anarchie et la promiscuité sexuelle, on pense d'abord au mythe... athénien de Cécrops où un roi serpent joua un rôle analogue. On peut douter que la comparaison aille très loin, mais je ne trouve à ce python maître de la terre, introducteur du tissage qui symbolise la civilisation, l'ordre sans faute, surtout sans inceste, aucun point de comparaison, même vague, avec le contenu des autres contributions. Il suffit de lire la courageuse tentative de synthèse de Gisèle Krauskopff sur le seul Népal, et encore pas en totalité, pour se rendre compte des difficultés de la comparaison dès qu'on se lance hors d'une ethnie donnée.
- 2 Dieu du sol ensuite. Peut-on isoler les dieux du sol ou, si la société les distingue, les dieux du sol et ceux du territoire (introduction de Bernard Formoso, p. 17) des autres divinités avec lesquelles elles font système ? Seul Bernard Moizo a trouvé chez les Pwo Karen de Thaïlande une entité clairement définie, un dieu de la terre et de l'eau qui se maintient, certes avec des modifications, mais qui se détache néanmoins clairement dans les trois groupes karen qu'il étudie. À l'extrême opposé, Laurence Caillet conclut : « La question de la nature ultime du dieu du sol ne fait pas sens : à la fois dieu, ancêtre et céréale, il est la substance même de ceux qui vivent ou qui meurent là, et qui sont donc forcément apparentés » (p. 149).
- 3 L'exception que représentent les Pwo Karen est unique dans ce recueil. Chez les T'ai bouddhisés (Bernard Formoso), la déesse Nang Thorani incarne le pouvoir fécondant de la terre. Elle est associée aux *naga*, divinités ophidiennes dont la fertilité relève du sexe

masculin. Mais ces derniers sont également liés aux dieux d'en-haut. Lors de rites de fertilité, on envoie des fusées-*naga-phallus* vers les dieux célestes afin d'attirer cet élément vital et féminin qu'est l'eau.

- 4 La seconde partie de l'article de Bernard Formoso traite des divinités tutélaires, dieux du territoire et non du sol, comme Nang Thorani. Héros légendaires ou semi-légendaires, piliers protecteurs ou divinités issues d'un sacrifice humain, ils protègent villages, provinces, villes et États. Quelques paragraphes sur les dieux des maisonnées et des rizières concluent opportunément cet article très dense.
- 5 Pascale Dollfus isole de leur contexte les génies ladakhi du sol (*lhu*, orth. *klu*) et les divinités tutélaires des quartiers et des villages (*yul-lha*), et accumule ensuite l'ethnographie publiée à leur sujet. Mais *lhu (klu)* et *yul-lha* s'intègrent dans un ensemble plus vaste à trois niveaux : le monde d'en-haut, celui des *lha*, le monde du milieu, celui des hommes, et le monde d'en bas, celui des *lhu (klu)*¹. De plus, les *lha* se divisent en une série d'entités qui renvoient aux institutions humaines : il y a des *lha* de la personne, de la maison, du foyer, du clan, du quartier ou du village, mais aussi du monastère, du palais². Plus intéressant aurait été de relever que le *yul-lha* (divinité du territoire) s'intègre dans un sous-ensemble (le monde d'en haut) distinct de celui des génies du sol. Par ailleurs, si les *lha* renvoient aux institutions sociales, les *lhu (klu)* renvoient au corps, et l'opposition *lha/lhu (klu)* renvoie à une opposition masculin/féminin³.
- 6 Anne de Sales montre, à travers la description de deux sacrifices *magar* (Népal) en l'honneur du dieu *Bhume* qui ont lieu le même jour, que l'un est lié au village et l'autre au groupe de filiation agnatique : le matin, un homme, représentant de la communauté villageoise, officie en tant que délégué du pouvoir royal ; l'après-midi, c'est la relation privilégiée du lignage défricheur avec le dieu qui est mise en valeur lors d'un second sacrifice. En s'appuyant sur d'autres exemples *magar*, l'auteur explique que cette ambivalence réfère au passage d'une société clanique à une autre où l'institution principale est le village : à des clans défricheurs maîtres du sol ont succédé, sous la pression d'un pouvoir centralisateur hindou, des villages, notion qui ne va pas de soi. S'ajoute, un mois plus tard, un rituel du « sorcier de l'argile blanche » qui représente le monde sauvage et qu'un chamane propitie. Ce sorcier est-il un dieu du sol ? Oui, car le dieu du sol se dédouble, avec une face positive et une face négative liée au monde sauvage. Et au-delà, dans une perspective diachronique, ce dédoublement renvoie aux anciennes moitiés exogamiques du village.
- 7 On le voit, Anne de Sales ne peut résoudre les problèmes posés par la complexité de ce qu'elle observe qu'en faisant appel à l'histoire. Et c'est un trait qui domine toute cette livraison. Bernard Moizo note que le statut du « dieu de la terre et de l'eau » évolue, des *Pwo Karen* du nord (non bouddhisés) à ceux de la région de *Tak* (bouddhisés) puis à ceux de la région de *Kanchanaburi*, les plus menacés, qui ont « transformé » le culte de ce dieu en un culte millénariste de l'éléphant blanc. Laurence Caillet oppose les conceptions actuelles sur les dieux du sol et du territoire à celle issue d'une mythologie plus ancienne où les relations complexes entre dieux du pays et dieux célestes étaient inextricables et où il était déjà impossible d'isoler les dieux du sol en tant que tels. Pour Bernard Formoso, l'ancien système, que l'on observe encore chez les *T'aï* non bouddhisés, s'est transformé : la figure de Nang Thorani a absorbé les anciens génies ophidiens, tandis que sont venus de l'Inde, avec le bouddhisme théravada, les *naga*. Les divinités tutélaires ont aussi changé de statut au fur et à mesure que changeaient les

institutions qu'elles protégeaient. Le clan a disparu, tout comme il recule au Népal. Danielle Geirnaert constate que la christianisation de Sumba ouest a ramené le python civilisateur au statut de simple démon et que le tissage perd son sens. Résultat : alors que le tissage était une activité strictement masculine, les femmes s'y sont mises, plus intéressées à vendre leurs produits aux touristes que par le symbolisme du premier tissage du python. Enfin Gisèle Krauskopff élargit les conclusions d'Anne de Sales à une grande partie du Népal. L'enquête est très complexe en raison des différents types de propriété foncière, de l'hétérogénéité de l'imposition du pouvoir royal central hindou dans l'espace et dans le temps, de l'existence, à certains moments et à certains endroits, d'autres institutions que le clan et le village, par exemple les principautés locales. On espère qu'un jour cet article sera étoffé en livre.

- 8 D'une façon générale, les articles sont très (trop ?) touffus, les auteurs cherchant à en dire le maximum dans le nombre de pages limité qui leur est alloué.

NOTES

1. Tout comme chez les T'ai Noirs, Blancs, Rouges, non bouddhisés, dont l'univers comprend trois niveaux : le ciel, le « pays plat » des humains et le pays « sous les eaux » où vivent des génies ophidiens (Bernard Formoso ; p. 117).
2. Ici aussi, on se rapproche des T'ai non bouddhisés qui connaissent des génies protégeant les communautés d'un lieu donné – principauté, village, exploitation familiale –, auxquels s'ajoute un protecteur du groupe de filiation agnatique. Une fois de plus, je doute que la comparaison aille très loin, mais il est curieux de constater un certain parallélisme entre les Ladakhi, bouddhistes (lamaïstes) depuis le x^e siècle, et les T'ai non bouddhisés.
3. Sur la division du monde surnaturel en trois niveaux et sur l'opposition *lha/lhu* renvoyant à l'opposition homme/femme, cf. Patrick Kaplanian, *Les Ladakhi du Cachemire*, Paris, Hachette, 1981 : 86 et 207 sq. Sur le rapport des *lhu* au corps, cf. *Id.*, « Entre *lha* et *lhu*. Conception de la maladie chez les Ladakhi », in Anne Retel-Laurentin, s. dir., *Étiologie et perception de la maladie dans les sociétés modernes et traditionnelles*. Actes du 1^{er} colloque d'anthropologie médicale, Paris, L'Harmattan, 1984 : 145-156. Sur la division du monde surnaturel en trois niveaux, cf. Patrick Kaplanian, « L'homme dans le monde surnaturel ladakhi » in Henry Osmaston & Phillipp Denwood, eds., *Recent Research on Ladakh 4 & 5*, Bristol, 1996 : 101-108.

AUTEUR

PATRICK KAPLANIAN

Paris.