

Les terres cachées. Recherche sur les concepts doctrinaux et le récit folklorique entre l'Inde et le Tibet méridional

Stefano BEGGIORA
Università Ca' Foscari Venezia

Ille terrarum mihi praeter omnis angulus ridet...!
(Horace, Carmina/Odes : II, 6, vv. 13-14)

Introduction : une frontière à explorer

L' *Arunachal Pradesh*, étymologiquement « le pays du soleil levant », est un territoire placé sous administration indienne et constitue l'extrême frontière nord-est du pays. Cependant, puisque une grande section était considérée faisant partie du sud du Tibet, la Chine en revendique une étendue importante (Beggiora, 2014). L'État n'a émergé en tant que tel qu'en 1987, après une longue période d'expérimentation dans le cadre du modèle de développement que le Premier ministre indien Jawaharlal Nehru avait lancé des années plus tôt, sous l'égide de la politique dite des « cinq principes » (*pañcaśīla*, ou *Panchsheel*), pour les affaires tribales. En fait, la formation de l'État est en quelque sorte un hommage aux politiques indigènes que l'anthropologue anglais Verrier Elwin avait espérées dans sa première collaboration avec la nation indienne, après l'indépendance. Les habitants de cette frontière nord-est de l'Himalaya, nichée entre la Chine, le Bhoutan et le Myanmar, ne seraient entrés dans l'assemblée fédérale de la plus grande démocratie du monde qu'après avoir atteint une certaine stabilité et sécurité dans leur système socioculturel. Ceci est un objectif qui n'est pas encore atteint pour de nombreux analystes : d'autre part, cette terre ancienne et sauvage a toujours été caractérisée par un certain multiculturalisme multiethnique, dont les éléments ont connu divers moments de syncrétisme, mais aussi de conflit (Shukla 2006 : 7ss).

D'une part, en effet, les influences culturelles des institutions brahmaniques hindoues, coagulées depuis les temps les plus anciens autour d'un même cours du Brahmapoutre, ont atteint la région en remontant ses vallées. La dynastie Ahom d'origine tai s'est installée dans la même région à partir du XIII^e siècle et s'est bientôt heurtée également aux institutions islamiques sous les Moghols qui ont étendu les ramifications de leur empire à ces terres. D'autre part, cependant, les routes des caravanes et des pèlerinages qui reliaient la plaine d'Assam au sud du Tibet faisaient de la région un carrefour important pour la diffusion de la doctrine bouddhique. Mais le véritable tissu social de la région est constitué d'un kaléidoscope d'ethnies tribales et de peuples indigènes qui, jusqu'à un passé récent, étaient fondamentalement peu dociles à la domination étrangère (Huber & Blackburn 2012).

Pour éclairer ce contexte aux multiples facettes, les instances institutionnelles découpent le territoire en cinq aires culturelles différentes. En fait, l'une des bizarreries géographiques de la région est que l'État s'étend administrativement dans une direction est-ouest le long de la crête himalayenne : le territoire est donc formé par une série de vallées disposées selon un schéma radial, l'une parallèle à l'autre, sans presque la possibilité d'accéder directement d'une région à la

1 «Ce coin de terre me sourit plus que les autres...»

contiguë, à moins de redescendre vers la plaine d'Assam. Ces cinq étendues correspondent donc à cinq accès à la région, mais on pourrait les considérer comme cinq groupements de cultures distinctes, de montagnards, qui ont construit leur propre histoire, leur propre religion, leur propre regard personnel sur le monde dans la nature et dans les hauts sommets environnants. Différentes connaissances et religiosités telles que l'hindouisme, le bouddhisme (et, plus récemment, le christianisme) se sont combinées au cours des siècles avec les traditions indigènes, l'animisme, des différents groupes ethniques du lieu, qui revendiquent encore aujourd'hui leur propre culture distinctive, dans de nombreux cas avec des caractéristiques nettement chamanniques. Bon nombre de ces communautés, que le gouvernement indien définit aujourd'hui comme « tribales » (*scheduled tribes*, ou tribus répertoriées), ont vécu au fil du temps dans un état d'isolement relatif au sein de ces montagnes, façonnant les modes de vie, les coutumes et les traditions, ainsi que basant leurs moyens de subsistance, fondamentalement sur le milieu environnant. Et ce substrat social des multiples villages, cette sorte de tissu culturel conjonctif qui semble en quelque sorte assimiler des communautés ethniques même très éloignées les unes des autres dans l'est de l'Himalaya, est encore profondément dépendant des ressources naturelles du lieu.

Dans l'ordre, la première de ces macro-zones culturelles est l'ancienne route de pèlerinage oriental qui menait à Lhassa, au Tibet. Cette route passait par le district de Tawang, où se trouve le monastère bouddhiste historique du même nom (XVII^e siècle) et le district de West Kameng qui abrite le Dirang *dzong*, seul exemple en Inde de village médiéval fortifié en style tibétain, et le comté régional de Bomdila. La zone est caractérisée par le massif du Kangto (7060 mètres) qui s'étend au-delà de la frontière chinoise et la sous-chaîne du Gori Chen (6488 mètres). D'un extrême intérêt culturel, historique et naturaliste, le col de Se La (4172 mètres) relie les deux districts et fut le théâtre de la guerre sino-indienne de 1962. Les ethnies présentes dans le lieu sont les Monpas bouddhistes, et, plus en aval, les Akas, les Mijis, les Khowas et les Sherdukpens.

La deuxième zone s'étend vers l'est et représente le territoire des Bangnis et des Nishis. Elle comprend les districts de East Kameng, Lower et Upper Subhansiri, avec des tribus pratiquant un type d'agriculture sédentaire ou semi-sédentaire, comme les Sulung, les Apatanis, les Mikirs, les Hill Miris et les Tagins. Le centre principal de la région est Ziro (1500 mètres), situé dans l'ainsi nommée *Apatani Valley*, qui tire son nom des colonies indigènes voisines le long de la rivière *Kele* (Tabyu Kiile). De là, les routes bifurquent vers la région de Kurung Kumey vers les pentes himalayennes plus douces de la colonie de Koloriang (environ 1000 mètres) entourée par les collines de Hamching et Gilo Domcho (Lulupo au sud ; 3143 mètres), qui, toutefois, se poursuivant dans une direction nord-ouest, débouchent sur le massif du Nyegyvi Kangsang (7047 mètres), l'un des plus grands sommets himalayens à la frontière entre la Chine et l'Inde.

La troisième zone est considérée comme culturellement distinguée par le groupe ethnique Adi, qui compte de nombreuses sous-sections réparties non seulement dans le district de l'Upper Subhansiri, mais également dans le territoire de l'East et du West Siang. Le principal centre d'accès à la zone est la ville de Pasighat, qui, située dans les plaines, est assez proche du sanctuaire de faune qui tire son nom du mémorial de l'homme politique local Daying Ering (*Daying Ering Wildlife Sanctuary*) et du parc national de Mouling en direction nord vers les Abor Hills. Plus au nord, en suivant le cours du Brahmapoutre, s'élève un autre des plus importants sommets himalayens, à savoir le Namcha Barwa (7782 mètres). C'est une région incroyablement dure et peu visitée où, en plus de la présence de peuples autochtones locaux, la tradition tibétaine veut trouver l'un des *beyüls* (*sbas-yul*) les plus sacrés, c'est-à-dire un des lieux secrets qui gardent les *termas* (*gter ma*), les trésors cachés de la connaissance bouddhiste (Thondup 1986; Orofino 1991 : 239-241). La montagne n'a été localisée et cataloguée qu'en 1912 par des agents britanniques du côté indien, mais la zone est restée pratiquement inexplorée jusqu'au-delà de la frontière. Ce n'est que dans les années 1980 que les Chinois ont commencé à patrouiller différents itinéraires, pour tenter de trouver un chemin d'accès. Après deux tentatives infructueuses, en 1992, une troisième expédition sino-japonaise réussit à établir un camp de base sur la crête sud de Nai Peng, à une altitude d'environ 7000 mètres, parvenant à conquérir le sommet d'ici. Néanmoins, il y a eu peu d'expéditions ul-

térieures dans la région, en raison des conditions générales du territoire. À notre avis, un aspect particulier, mais qui en dit long sur la nature du lieu, est que le fleuve Brahmapoutre, dans le tronçon qui traverse la frontière de la Chine, où il est connu sous le nom de Yarlung Tsampo, s'enfonce dans une gorge inaccessible, qui en raison des conditions générales du terrain, on dit qu'il n'a jamais été possible de cartographier avec précision. Si l'on considère qu'une partie de la morphologie du territoire est donc cachée, et ne peut en fait être photographiée même depuis le satellite, on pourrait considérer la zone comme l'une des dernières régions quasi inexplorées de la planète, ou dont le secret n'est connu aujourd'hui que par les populations locales de montagne.

Les quatrième et cinquième zones culturelles sont caractérisées par les districts de la vallée de la rivière Dibang et du Lohit - caractérisé par les Mishmi Hills explorés pour la première fois au début du siècle dernier par l'anthropologue anglais J. H. Hutton, célèbre pour ses études sur les Nagas et les « chasseurs de têtes » - et par les districts les plus méridionaux de Tirap et Changlang, à la frontière avec la Birmanie. Les principales tribus de la région sont précisément les Mishmis, divisés en sous-groupes Miju, Idu et Digaru, puis les Chakmas, les Deoris, les Tangsas, les Singphos, les Wanchos, les Noctes, *etc.* C'est là que l'on pourrait dire que le soleil de l'Inde se lève, étant le point géographiquement le plus à l'est du territoire indien. Laissant de côté la pente du Myanmar, après la crête himalayenne désormais décroissante, il y a la zone semi-habité de Kellingon, dont le sommet atteint une altitude considérable (4568 mètres) et le mont Komdi (aussi appelé Miri Pamdi, 3908 mètres). Tous les reliefs de la vallée de Lohit oscillent entre 600 et 5000 mètres d'altitude. Toutefois, l'un des lieux les plus remarquables d'un point de vue historique et culturel est le *Parashuram Khund* non loin de la ville de Tezu : l'endroit où, selon la légende, Paraśurāma, héros de l'épopée indienne et *avatāra* du dieu Viṣṇu, après avoir perpétré un grand massacre d'ennemis *kaśatriya*, a pu se laver les mains tachées de sang et se purifier. Un temple dans la jungle, destination de pèlerinage de plus en plus populaire aujourd'hui, surplombe une descente abrupte vers la gorge de la rivière.

Montagnes, démons, lieux invisibles et jonctions spatio-temporelles

Selon les doctrines hindoues et à l'instar de la tradition tibétaine, les dimensions du temps et de l'espace sont les deux principales conditions auxquelles est soumis le monde du devenir en général, c'est-à-dire la perspective karmique des êtres qui traversent le monde manifesté (*samsāra*). Cependant, l'espace et le temps ne sont pas homogènes. Pour donner un exemple, en ce qui concerne la dimension temporelle, il y a des moments propices et désagréables, des moments où la pratique spirituelle est plus immédiate et d'autres où celle-ci est complexe sinon inaccessible. Il y a des moments où le potentiel des êtres à apprendre des connaissances et à se réaliser est plus élevé, alors que dans d'autres, il ne l'est pas du tout. Un exemple clair est la théorie des *yugas*, ou ères cosmiques, qui, dans les doctrines indiennes, décrit une décadence des qualités spirituelles de l'humanité (semblable aux âges de l'homme d'Hésiode) et son renouvellement cyclique. Il est intéressant de noter que cette dimension variable concerne à la fois le macrocosme universel et le microcosme individuel. De même, l'espace est aussi perçu comme non uniforme, il existe des lieux plus ou moins propices, avec leurs caractéristiques particulières, qu'elles soient positives, négatives ou neutres. Pour cette raison, il existe des sciences traditionnelles qui conviennent à l'analyse des lieux et des potentiels de la terre et du territoire. Dans la tradition hindoue, le *bhūparikṣā* (ou *bhūmiparikṣā*), ou l'examen des conditions du sol, est une discipline fondamentale qui détermine principalement les sites propices à la construction de temples, mais aussi de villes ou de maisons ; en général, nous pouvons dire qu'elle est fondamentale pour identifier le caractère sacré des lieux et des zones propices aux pratiques spirituelles individuelles (*sādhana*). En tibétain, la géomancie est connue sous le nom de *sa dpyad*, littéralement analyse du lieu, propre à identifier les lieux propices à la construction de monastères (Guenzi 2021 ; Maurer 2020 : 90ss).

Il est intéressant de noter que dans la cosmologie indienne l'espace et le temps se croisent continuellement, donnant lieu à des conjonctures - c'est-à-dire des lieux précis dans un laps de temps donné - qui sont considérées comme particulièrement propices, alors que d'autres circonstances

semblent ne pas l'être du tout. Les caractéristiques qui déterminent la qualité du temps et de l'espace, selon une perspective plus générale, sont intrinsèquement liées à la proximité de l'enseignement spirituel, selon une perspective tantrique ou ésotérique. Je me réfère ici à la présence de maîtres connus, à la proximité de divinités ou d'êtres surnaturels dotés d'un pouvoir utilisable par le pratiquant. Ces notions de la tradition tibétaine sont expressément exposées dans des textes et des enseignements cosmologiques qui concernent la structure du monde extérieur et son évolution dans le temps. Un exemple, bien que particulier en soi, est le cycle tantrique bien connu du *kāla-cakra*.

Quant à la diffusion du bouddhisme Vajrayāna dans l'Himalaya et au-delà (vers VIII-IX siècle), l'exploit est attribué au grand maître Padmasambhava, né du lotus, aussi appelé Gourou Rinpoché, dont l'historicité, même d'un point de vue hagiographique, est dépassée par la grandeur même de la transcendance de son enseignement, comme nous le verrons bientôt. Après de nombreuses vicissitudes et événements liés à sa vie, on raconte que Padmasambhava avait accepté l'invitation de l'empereur du Tibet pour apporter le *dharma* au pays des neiges. Le grand adepte tantrique entreprit ainsi un grand travail de consécration du territoire himalayen, le parcourant de long en large et soumettant les divinités locales. Il les lia au vœu indissoluble de défense du *dharma* sacré et de ses adeptes (Nébesky-Wojkowitz 1993 : 97-102). Dans ce travail de consécration, Padmasambhava a également inclus la dimension temporelle pour permettre à ceux qui suivent son enseignement de connaître et d'exploiter au mieux les caractéristiques des différentes époques dans lesquelles ils sont destinés à vivre. Pour ce faire, il a caché un grand nombre d'objets précieux en divers endroits, notamment sous la forme de textes contenant des enseignements spécifiques adaptés aux conditions précises qui concrétisent peu à peu le temps au fil des époques qu'ils se dirigent, à leur tour, vers la conclusion du cycle (ce sont les *terma* que j'ai mentionnés précédemment et dont je reparlerai plus loin dans ce paragraphe). Ces trésors sont destinés à être redécouverts et rendus publics, plus ou moins ouvertement, par des maîtres ou des pratiquants qui entretiennent un certain lien étroit avec les enseignements de Guru Padmasambhava, uniquement si les bonnes conditions sont remplies (Dudjom & Gyurme 1991 : 743). Dès lors, l'image d'un enseignant capable non seulement de soumettre un territoire à la doctrine, mais aussi de garantir le renouvellement de son enseignement à travers le cycle temporel est très forte.

Pour cette raison, pour les gens de la montagne, la figure de Guru Padmasambhava apparaît comme l'acteur crucial de l'harmonisation des événements humains avec les caractéristiques du monde tibétain à cette époque particulière. Ainsi, il pourrait être interprété à la fois comme une hypostase symboliquement significative d'un principe doctrinal et comme une personne réelle, selon l'inclination de ses dévots. Autrement dit, bien qu'il soit difficile d'établir avec certitude si la figure de ce maître bouddhiste indien du VIIIe siècle a existé sous une forme humaine ordinaire ou non, il ne fait aucun doute qu'il occupe une place prépondérante dans le bouddhisme tibétain, à tel point qu'il est vénéré exactement comme une sorte de Bouddha dans toutes les régions de l'Himalaya. La puissance de cette tradition - même si, à y regarder de plus près, elle est similaire à celle d'autres maîtres tantriques hindous du sous-continent indien - réside dans le concept même du *terma* (*gter ma*) : on pense qu'il a planté ces graines spirituelles dans les vastes champs de l'espace et du temps. Des graines qu'il a préparées pour les faire fructifier en divers endroits dans les temps futurs afin de rafraîchir l'enseignement, de renouveler la présence du *dharma*, de sa transmission et de ses bénédictions. Dans ce cadre doctrinal, Guru Padmasambhava apparaît, parmi bien d'autres interprétations, bien sûr toujours possibles en matière bouddhique, comme une sorte de figure symbolique qui labourait et préparait des sillons profonds dans lesquels planter les graines du *dharma*, qui germeraient sur une longue période de temps dans une vaste zone et porteraient des fruits mûrs à récolter pour le peuple tibétain. L'allégorie de la 'graine-*terma*' se drape de mystère, de secret, seulement dans la mesure où le sillon métaphorique fait allusion à un temps futur, ou en tout cas en devenir. Les exploits vifs de Padmasambhava, et donc pas qu'un seul épisode, sont renommés dans sa biographie : pour ce faire en effet, il a parcouru tout l'Himalaya et le plateau tibétain en soumettant dieux, démons, ogres, esprits et toutes sortes d'êtres habitant dans le di-

mension subtile, en consacrant la terre dans son ensemble, des lieux de pratique, et en cachant des textes et des objets de dévotion à redécouvrir plus tard (Dalton 2004 : 759-772 ; Bellezza 2005 : 72). Juste pour prendre un exemple de mon travail de terrain, c'est dans cette complexe grille spatiale, et avant tout temporelle, composée par une géographie sacrée des lieux, que la signification de la tradition de Dirang Dzong est à lire.

À Dirang, juste à l'entrée de la vallée qui mène au col Se La, dernier passage avant le monastère de Tawang, se dresse un ancien *dzong* (*rdzong*). C'est une sorte de forteresse, ou plutôt un village fortifié de style tibétain (Bernier 1997 : 53ss ; Chakravarty & Rai 1997 : 242). Nous voici dans la première des zones dont j'ai parlé en introduction, J'en déduis que, si le monastère de Tawang est actuellement le cœur culturel de la région, le *dzong* avait représenté autrefois le dernier avant-poste bouddhique, ou plutôt un village fortifié, situé à l'entrée de cette porte du Tibet. Perchée au sommet d'une falaise, la forteresse a une configuration quasi quadrangulaire ; une haute muraille faite de blocs rocheux carrés entoure la ville et a, comme ouverture, un portail finement décoré donnant sur la route d'accès escarpée. La structure remonte à la fin de la période médiévale (environ XVII^e siècle) et au cours du temps a été un centre législatif et administratif de la région. Avec l'augmentation de la population du village, les maisons qui se trouvaient autrefois juste à l'intérieur du mur, sont aujourd'hui réparties à travers la vallée au pied du *dzong*. Ayant perdu sa valeur défensive de forteresse au cours des siècles, l'ensemble de la structure a subi un processus de dégradation non réversible. Ici, comme dans d'autres régions de l'Inde, les pierres qui composaient l'ensemble de ce patrimoine artistique national, ont été utilisées par la population locale pour construire des maisons ou d'autres bâtiments. La partie sud du *dzong* est la plus endommagée à cause du temps et des abus, tandis que la partie supérieure est mieux conservée. Il est cependant intéressant de noter que certaines maisons à l'intérieur du *dzong*, pour des raisons d'espace et de prudence dans l'utilisation des matériaux, ont été construites adossées au mur d'enceinte qui, dans ce cas, constitue l'un des murs principaux de la maison. La structure interne est généralement en bois, tandis que les murs de la maison sont construits avec des pierres carrées reposant les unes sur les autres, même si aujourd'hui tout est en cours de modernisation. L'ouverture frontale est communément surmontée d'un double linteau en bois luxueusement décoré. À l'arrière de chaque maison, il y a donc des structures en bambou et paille tressées selon l'usage traditionnel pour le stockage des outils agricoles. Ces dernières années, après avoir constaté que le Dirang Dzong est en fait l'un des seuls - sinon le seul - exemple de ce type d'architecture situé sur le territoire indien, le gouvernement promeut un projet de récupération archéologique et de conservation de la zone (Mizuno & Tenpa 2015 : 32-55).

D'un point de vue religieux, Dirang est un centre bouddhiste d'une certaine importance. Le *gonpa* situé hors les murs est traditionnel : riche en objets d'art rituels, il accueille de nombreux moines, novices et serviteurs laïcs. Il est intéressant de noter qu'à l'intérieur de la forteresse se trouve un deuxième *gonpa*, plus petit et de forme carrée, datant probablement de la même période que le *dzong*. La légende locale raconte comment le maître Padmasambhava, en arrivant ici, trouva un terrible démon infestant la région. Après l'avoir affronté et vaincu, le grand maître lui arracha le cœur et enfonça son corps dans la montagne (Sen 2005 : 149-152).

Si Padmasambhava, le maître du bouddhisme, le destructeur des démons, est considéré comme une figure sacrée qui vainc les agents surnaturels, les *genii loci* des montagnes, peut-être les dieux de la religion précédente - que ce soit chamannique ou *bön* (Bellezza 2005 : 20ss) - et les subjugué à la doctrine, le cas actuel de Dirang Dzong semble différent. En fait, ici l'entité maléfique est complètement détruite dans une bataille qu'on peut imaginer se dérouler dans une dimension psychique. Après la défaite, cependant, le corps du démon semble se matérialiser en se cristallisant sous la forme d'une pierre. À l'arrière du temple, il y a un trou dans le sol de quelques mètres de large. Au fond de la cavité, il est possible de voir une formation rocheuse inhabituelle, comme s'il s'agissait d'une section formée par l'intrusion d'un autre matériau. De forme vaguement anthropomorphe, il est considéré par les locaux comme le corps pétrifié du démon vaincu. Pour cette raison, le monastère surgit dans l'espace devant le lieu de cette bataille épique. De plus, les moines

m'ont montré une relique secrète jalousement gardée dans un récipient placé à son tour dans un coffre rangé dans la partie la plus intérieure du *gonpa*. Il s'agit d'une pierre sombre, composée d'une matière brunie rouge de quelques kilogrammes et de forme parfaitement cardiomorphe. Cet objet singulier est considéré comme le cœur du démon : personne ne le touche directement, mais il est manipulé avec précaution à l'aide de tissus et de drapeaux de prière, signe qu'il est considéré comme un objet de grande puissance. Cela a été conservé à ce jour comme une relique prodigieuse. Outre les reliques *ringsel* (*ring bsrel*), sorte de réalisation miraculeuse retrouvée sur le lieu de crémation (*śmaśāna*) des maîtres spirituels (Germano, Trainor 2004), on trouve fréquemment des objets inexplicables et merveilleux, notamment dans ces lieux saints liés au culte ou à l'expérience méditative de Padmasambhava, et qui s'inscrivent ici sans équivoque dans la spiritualité du lieu.

Certains de ces trésors contiennent des instructions pour ouvrir le soi-disant *beyül*. Comme je l'ai dit plus haut, dans la tradition tibétaine, ce sont des lieux dotés de qualités extraordinaires qui, dans certaines phases cycliques, jouent une fonction primordiale dans la préservation du *dharma* bouddhique pur et complet. Des lieux mystérieux et surtout secrets, idéaux pour la pratique spirituelle, sont capables d'offrir protection et refuge aux êtres qui s'en considèrent dignes. Mais si les textes redécouverts enseignent comment ouvrir ou révéler la porte des lieux sacrés cachés, l'ultérieure connexion '*terma-beyül*' semble souligner que la fonction du maître Padmasambhava doit être comprise dans un sens diachronique, à travers la géographie sacrée (Beggiora 2017 : 51-71). De là, à concevoir que ce genre de conjonctions soient des sorties possibles de l'espace-temps, et donc des opportunités de transcendance, il n'y a qu'un pas.

En fait, les *beyüls* sont considérés comme des lieux mystérieux dans le sens où ils sont des lieux caractérisés par une qualité de 'non-manifestation' sensible. Cela signifie que leur réalité, bien que limitée par la manifestation et les caractéristiques spécifiques de la géographie du lieu, reste cachée à l'observateur profane, ne se révélant qu'à ceux qui ont des yeux pour la voir. Par conséquent, il est nécessaire que l'observateur ait un regard pur, ou une perception profonde qui dépasse le simple usage des sens et soit le résultat de l'atteinte d'un état supérieur de réalisation spirituelle. Ou qu'en tout cas il ait une série de dons tels que la connaissance, la pureté et les mérites acquis au moins du point de vue karmique. Bref, quiconque ne possède pas ces caractéristiques, bien qu'il soit physiquement au bon endroit géographique, continuerait à voir la série ininterrompue de montagnes, de rivières et de forêts, mais serait aveugle à ce genre d'accès subtil. Ceux qui, au contraire, s'estiment avoir les compétences pour découvrir les *terma* et les interpréter, comme il est bien connu, dans la tradition tibétaine sont appelés *tertön* (*gter ston*), ou littéralement les révéléteurs de trésors.

Dans ce que nous avons défini ci-dessus comme la troisième zone de l'Arunachal Pradesh, il y a le soi-disant *Lotus Array*, qui est peut-être la plus célèbre de toutes les terres cachées : coïncée entre la région sud-tibétaine de Konpo et le district de l'Upper Siang du côté indien, c'est exactement là où le fleuve Brahmapoutre descend en Inde. Connu sous le nom de Pemakö, son histoire raconte qu'en tant que *beyül*, il a été ouvert, ou redécouvert en tant que *terma* géographique, par Jatsön Nyingpo (1585-1656), qui était un maître Nyingma et un *tertön*, et par ses disciples (Hazelton 2020 : 148). Plus tard, il aurait été institutionnalisé par d'autres maîtres comme lieu de pèlerinage, certes parmi les plus reculés et les plus isolés, mais qui aurait garanti un environnement sûr et protégé pour les lamas ou ceux qui le souhaitaient, idéal pour sa proximité avec le divin sur un chemin de réalisation spirituelle. Il existe un *terma* lié à ce lieu secret dont le titre pourrait se traduire par 'La libération de soi dans l'entendre : guide de Pemakö [lieu de] grande béatitude' (Sanders 2009 : 417-434 ; Mayard 2016 : 65-136).

L'image subtile de la déesse Vajravārāhī s'applique à la géographie de ces lieux sacrés entre la Chine et l'Inde d'aujourd'hui : en un certain sens, elle se projette sur le territoire, le pénètre. Vajravārāhī, qui est une forme courroucée de Vajrayoginī, est l'une des divinités tantriques féminines les plus populaires dans toutes les traditions du bouddhisme tibétain. Les lieux correspondant aux nœuds clés du corps subtil de la déesse correspondent ici à de petits monastères ou *stupas*, et les

cinq plus importants qui correspondraient aux principaux *cakras* de la déesse sont situés le long du parcours du Brahmapoutre. Cette idée relative à l'agencement des sites sacrés, énergétiques, et des centres subtils importants d'un territoire perçu comme « physique », est peut-être à la base du nom 'Pemakö' du lieu, dans son sens de 'aménagement des lotus' (*padma kod*).

Les gardiens des secrets

Il est intéressant de noter que le territoire du *beyül* dans sa dimension extérieure est considéré comme protégé par le peuple Monpa. Pour être précis, il s'agit d'un ethnonyme reconnu par le gouvernement indien pour une communauté qui serait située au nord et au sud du Se La Pass, dans la première des zones susmentionnées, coïncidant plus ou moins avec les districts de Tawang et West Kameng. Mais ici le terme doit être entendu au sens le plus large des peuples tibétains qui vivent sur les versants sud de l'Himalaya oriental (Meyer 1987 : 111; Nébesky-Wojkowitz 1993 : 8-10). En réalité, il s'agit ici du peuple Adi, l'un des groupes autochtones les plus peuplés de l'État indien d'Arunachal Pradesh. Quelques milliers se trouvent également dans la région autonome du Tibet, où ils sont aussi appelés les Lhoba (*klo pa*), en regroupant aussi une certaine partie des peuples Nishi, Mishmi et Tagin, qui sont, eux, principalement installés sur le côté indien. Selon la tradition, ils sont les gardiens non intentionnels de la « porte », à laquelle ils n'ont pourtant pas vraiment accès, mais à laquelle ils attribuent une réalité bien différente de celle qui leur est accordée par les Tibétains.

Ce sujet est très intéressant et nécessite une analyse plus approfondie. Il est vrai que certaines écoles tibétaines (en particulier *Gelug-pa*) semblent avoir une attitude presque dénigrante envers les populations tribales, surtout celles qui n'ont pas formellement abordé le *dharma* bouddhique. En résumé, cela se produit pour deux raisons principales : la première est que les populations tribales ne se considèrent pas éduquées au sens doctrinal, donc elles ne connaissent pas les enseignements ; la seconde est qu'elles se livrent à des pratiques généralement considérées comme contaminantes, ou d'une nature violente, comme les sacrifices d'animaux. En particulier dans le chamanisme himalayen, très répandu et singulièrement varié dans ces domaines, la matrice commune est l'expérience de la transe, dans laquelle l'opérateur rituel est capable de devenir un réceptacle de la divinité, mais aussi d'entités maléfiques, d'esprits des morts ou d'autres êtres dangereux subtils.

Il ne fait aucun doute qu'il existe un lien entre ces visions et la perception du territoire. Le ritualisme qui permet à l'homme de se connecter à la géographie du lieu, dans un sens presque transcendantal, semble diamétralement opposé tel qu'il est compris du point de vue des bouddhistes et des peuples autochtones. Si le lama purifie l'espace sacré et le consacre au *dharma*, le chaman dialogue avec les entités qui le peuplent, interagit avec elles, manipule les forces et les énergies naturelles. Les deux choses ne se contredisent pas : ce sont deux niveaux de perception différents de la manifestation qui entrent parfois en conflit. Le bouddhisme tend essentiellement, pour les raisons évoquées plus haut, à assimiler et intégrer les réalités religieuses locales. Mais j'ai eu l'occasion d'assister, dans les quatrième et cinquième régions de l'Arunachal Pradesh, à des scénarios de conflit qui avaient le territoire comme centralité. Certaines communautés de la diaspora tibétaine seraient ainsi entrées en conflit avec des communautés indigènes de la frontière (dans la région des Mishmis) qui auraient mal toléré l'afflux de réfugiés étrangers dans les territoires ancestraux de leurs pères, dans l'indifférence et l'inaction des institutions locales face à l'urgence. Certains chamans dans ce sens se considéreraient comme très dangereux parce qu'ils étaient capables d'utiliser la magie noire (*kālā jādū*).

En réalité, ces aspects - qui m'ont d'ailleurs été aussi personnellement signalés par l'abbé du monastère de Tawang - doivent être analysés dans la perspective plus générale des traditions indiennes. Dans la littérature hindoue, nous trouvons un authentique trésor de citations qui, avec certaines limitations, nous permettent de reconstituer la présence historique des peuples autochtones et leur importance dans l'histoire des sociétés sud-asiatiques. Tout à fait brièvement, Śāvāra, Pauṇḍra, Pulinda, Barbara, Mleccha, Kol, Kirāta, Dāsa / Dāsyu et bien d'autres sont tous des

noms qui, bien qu'ayant une signification précise, peuvent être compris dans la littérature comme des définitions générique indiquant certaines tribus anciennes, populations « primitives » ou « barbares » des monts Vindhya, de l'Himalaya ou des forêts. Les premières références remontent même à la littérature védique, à l'*Aitareya Brāhmaṇa*, en passant par le *Viṣṇu Purāna* pour arriver au *kāvya* et aux littératures vernaculaires, à la phase formatrice de l'hindi et du bengali. Dans ces textes, la forêt et ses habitants deviennent un *topos* de la littérature dévotionnelle (*bhakta*) et l'érotisme médiéval. De plus, l'épopée du Mahābhārata et du Rāmāyaṇa rapporte explicitement ou allégoriquement la présence de ces populations (Elwin 1955: 11-16), ainsi que des héros autochtones (*ādivāsi*), désormais bien connus pour leur rôle. Voir, par exemple, Ekalavya, l'archer *nisāda* : Śramaṇā, la vieille *śavari* (*śramaṇā śavari*) qui accueille Rāma et Lakṣmaṇa dans sa maison dans la forêt; Jarāṭha, le *bhil* qui frappe mortellement Kṛṣṇa, etc. À l'inverse, il serait bien intéressant, si ce n'était qu'il demande un travail spécifique, assez exigeant, de mettre en évidence quels éléments et combien d'éléments d'une matrice proprement tribale colorent les innombrables versions locales et régionales de l'épopée indienne (Singh 1993: VII-XII). Ainsi, dans un corpus aussi vaste, les fonctions auxquelles ces termes ou caractères sont liés sont tout simplement immenses et varient selon le contexte et le registre linguistique de référence. Voilà donc que les tribaux sont, aux côtés des créatures telluriques (*gaṇa*) et démoniaques (*rākṣasa*), les troupes de Śiva - tribale est aussi une des formes du dieu Śiva -, ou ce sont des êtres de la jungle qui suscitent fascination et terreur, mais qui peuvent aussi être des gardiens du secret des images divines, ou encore êtres qui peuvent aussi être rappelés dans le précepte d'observance de l'autorité brahmanique.

Il faut donc conclure qu'entre les notions de sauvage et de domestiqué il n'y a pas seulement opposition mais aussi une certaine correspondance, certains éléments du premier retombant dans le second et inversement. C'est une notion très chère à l'anthropologie française, qui s'applique à de nombreux endroits du monde, y compris le sous-continent indien. Ici le village, la ville, le lieu sacré (voir le sanskrit *kṣetra* / champ), lorsqu'il épuise sa sacralité, revient récursivement le puiser au fond de la forêt. Les images des dieux, la sacralité des reliques, l'actualisation des enjeux doctrinaux semblent en quelque sorte résider dans la nature ancestrale des bois entourant la dimension humaine (Thapar 2001 : 1-16). En fait, si les anciens habitants de l'Inde classaient les forêts en divisant les marais (*anūpa*), lieux insalubres et instables inadaptés à la construction de colonies, de la forêt de broussailles sèches (*jāṅgala*), qui pouvait être nettoyée pour faire place aux villages et aux cultures, il y avait aussi le concept d'une forêt sacrée, ancestrale et inviolable (*āraṇya*) qui symbolisait la pureté du territoire. Ce caractère sacré inclut souvent aussi l'élément montagne (*giri* et *al.*) qui, avec son symbolisme axial, rappelle le centre et la structure de support de tout le cosmos. La jungle indienne est donc un lieu sombre, mystérieux, potentiellement dangereux du fait de la présence de prédateurs et d'esprits maléfiques, mais uniquement pour le profane, le non initié, qui ne peut interpréter sa sacralité. La forêt était également un site de pouvoir sacré, où les explorateurs religieux du troisième (facultatif) *āśrama* ont renoncé à la société pour former un ermitage, ou une retraite sylvestre, et expérimenter des idées et des pratiques puissantes mais potentiellement dangereuses. Ceci c'est une étape importante de la vie humaine, selon la tradition sacrée hindoue, car elle suppose la séparation des liens et des devoirs envers la famille et la société, préférant une vie d'ascèse et d'introspection qui est l'aboutissement de l'expérience d'une vie pleinement vécue. Dans cette forêt, tantôt physique, tantôt métaphorique, les penseurs et les philosophes ont considéré la nature de soi (*ātman*) et la relation avec l'Univers en tant qu'unité indifférenciée (*Brahman*), produisant les œuvres sanskrites des *Āraṇyakas* (livres de la forêt) et des *Upaniṣads* (livres ésotériques). Ces textes, que la plupart des spécialistes datent de c. 900-500 avant notre ère, plus tard ont été étiquetés comme *Védanta* ou la fin, le point culminant ou le but des Vedas (Beggiora 2021 : 206 ; Fisher 2018 : 55ss).

Cet excursus sur les doctrines et dans la plus ancienne tradition littéraire hindoue est importante car c'est précisément dans ce contexte que les peuples indigènes de la forêt étaient considérés comme les protecteurs et les gardiens du caractère sacré de ces lieux mystérieux. Précisément à cause de cette faculté, diamétralement opposée aux valeurs de la civilisation établie, de vivre *dans*

et de la forêt, ils ont toujours été considérés comme ayant une essence très proche de celle des humains, mais qualitativement différente. La mythisation du bon sauvage n'est donc pas un héritage colonial de dérive primitiviste, illuministe ou romantique, mais a des racines plus anciennes. Ainsi que la stigmatisation, si répandue dans l'histoire humaine, d'une autre réalité, parfois incompréhensible, qui semble avoir un rapport privilégié avec la dimension non humaine des plantes, des animaux et des esprits. En parallèle nous avons bien d'autres endroits dans l'Himalaya où les accès au *beyils* sont surveillés par d'autres peuples indigènes, comme les Hyolmos du Népal pour la vallée de l'Helambu (Torri 2020 : *passim*), les Lepchas pour le *beyül* Máyel Lyáng, le Lhopos pour le *beyül* Dremojong sur les pentes du Kanchenjunga au Sikkim indien (Scheid 2014 : 66-89; Samuel 2020 : 78). Il y a peut-être un certain décalage par rapport à la perspective doctrinale purement bouddhique quant à la perception de leur propre rôle de gardiens : c'est une vision moins mystique du territoire, peut-être moins transcendante, mais certainement de nature ancestrale. D'autre part, les savoirs traditionnels des peuples indigènes de l'Himalaya, les soi-disant « *Indigenous knowledge on the forest* », expression peut-être un peu abusée aujourd'hui, contiennent des informations précieuses et uniques, en définitive pas toujours connues de la science. Parmi celles-ci, une cartographie des plantes et herbes médicinales typiques du chamanisme local, pourtant encore inconnues de la médecine conventionnelle, dont les principes potentiellement synthétisables et brevetables sont désormais convoités par les laboratoires pharmaceutiques. Sur un autre plan, tout en conservant une certaine analogie, il y a le discours sur les animaux, source inépuisable d'ethnographie sur le potentiel d'une coexistence multi-espèces. Mais en ce qui concerne les animaux, les contes des peuples indigènes ont toujours suscité la fascination de l'inconnu, du fantastique. Au fil du temps, et pas seulement en Inde, cela a attiré la mode morbide de l'exploitation perverse de la faune locale par la chasse aux trophées uniques ou du moins assez exotiques. Et après tout, déjà pendant la période coloniale, même dans les régions peu explorées de l'Arunachal Pradesh, sont nés des mythes et des contes sur des animaux légendaires, des créatures fantastiques (aujourd'hui relégués à la sphère de la cryptozoologie – voire Beggiora 2018 : 33-62) dont les racines se trouvent plus que toute autre chose dans les folklores. Cela s'est produit et se produit, puisque les animaux, expression d'un univers parallèle mais sécant à celui des humains, ont toujours joué un rôle fondamental dans la religiosité indigène. La forme animale, sublimée ou symbolique, est aussi l'un des éléments porteurs du chamanisme sud-asiatique, qui se manifeste et se révèle dans le mythe cosmogonique en configurant, à travers les physionomies et les couleurs, le monde des esprits (Ogden *et al.* 2013 : 5-24; Ingold, 1994). En même temps, ces *visions* s'inspirent des connaissances traditionnelles et de l'expérience directe de la forêt que possède le chaman, mais, dans la plupart des cas, elles doivent être analysées à la lumière de la fonction qu'elles jouent dans la religiosité de la culture indigène. Sinon cela pourrait parfois donner lieu à des malentendus, essentiellement dus à une interprétation littérale de fragments individuels du folklore local, généralement extrapolés du contexte. Voici pourquoi alors aussi la réalité indigène, parallèlement à la tradition des terres cachées du bouddhisme et de la tradition tibétaine, doit être analysée à la lumière d'un réseau complexe de relations socio-historiques et de connaissances fondées sur la réalité d'un territoire de montagne qu'il convient d'explorer de la manière la plus holistique possible.

Conclusions: cartographeur l'Himalaya fantastique

Mais c'est peut-être la dimension du chamanisme qui est la plus intéressante pour les besoins de notre étude. Le chaman, comme nous l'avons dit, est l'intermédiaire avec les divinités protectrices des lieux, mais aussi avec toute cette équipe d'êtres psychiques qui animent la dimension subtile et invisible de la manifestation que les anciens regroupaient dans le concept d'*anima mundi*. Le thème du fantastique, ce qui est prodigieux, mais qui peut aussi s'avérer dangereux et sombre, prend donc corps presque spontanément dans l'extrême nature himalayenne, qui encadre la matrice culturelle de l'Arunachal Pradesh. Il s'agit d'une tentative de rationalisation de l'altérité, ou des relations avec tout ce qui est perçu comme étranger à la société, le différent, l'étranger, qu'il soit humain ou non humain, ce qui se trouve au-delà des frontières établies. Si dans une perspective

bouddhiste les piliers rocheux, qui s'élèvent de la brume des jungles sous-jacentes vers le ciel, symbolisent presque une fleur de lotus qui s'élève du marais de la manifestation (le *saṃsāra*) vers sa transcendance (le *nirvāna*), en même temps pour les peuples indigènes les sommets, les cols de haute montagne, les glaciers, ont toujours abrité des divinités tutélaires des lieux et des divinités. Ce sont les entités que le Gourou Suprême Padmasambhava, souvent après de rudes batailles psychiques, a réussi à ramener au *dharma*. Mais il y a aussi une armée de créatures liminales, comme les esprits, les démons, les fantômes et les créatures fantastiques en général qui réapparaissent avec force parmi les cultures indigènes dans les phases de transition et de changement, comme dans les rites de passage : à la fois dans les rites ordinaires comme dans ceux d'importance majeure, tels que la naissance, la mort, le *post mortem* (Beggiora 2016 : 8-9). Celles-ci incarnent, comme nous l'avons dit plus haut, la relation entre la dimension humaine et le monde environnant, non humain, constitué d'animaux, de plantes, de rochers ou encore de nature subtile, comme le monde des esprits. Les créatures fantastiques se manifestent et s'expliquent donc par des dynamiques introspectives, existentielles, c'est-à-dire lorsque chaque communauté regarde en elle-même, examinant ses valeurs, ses connaissances ou ses peurs intrinsèques. Pour cette raison, le prodige incarné par ce qui est décrit comme monstrueux apparaît en réalité comme quelque chose de vrai, de concret, de réel, de palpitant. Pour cette raison, lors de notre travail sur le terrain, à partir des entretiens recueillis auprès de chamans ou d'autres informateurs, la réalité implicite, ou l'existence de ce que nous sommes enclins à définir « fantastique », n'a jamais été remise en cause.

Pour donner un exemple, des figures similaires au yéti – analogues, car c'est un imaginaire occidental éphémère construit sur un mythe local spécifique qui prend ici des noms différents - l'*epom*, le *yepam*, l'homme sauvage ou plus, comme le *ban jhākri*, le *buru*, les *nyalmos*, les *bokšīs*, c'est-à-dire les apparitions, les monstres, les sorcières, les esprits initiatiques, ne sont que des expressions de ce monde subtil, d'une nature animée qui acquièrent leur propre fonction et signification cohérente seulement à travers les yeux des chamans du lieu (Beggiora 2019 : 93-125). Ces entités sont à leur tour basées sur la géographie religieuse précise de la région qui est constituée par des collines, des rochers, des cascades, des sommets enneigés, des glaciers inaccessibles, des hauteurs sacrées. Chacune de ces montagnes est une demeure d'esprits, de dieux, d'ancêtres qui s'accrochent à leurs pentes. La symbolique axiale de chaque montagne de l'Himalaya est au moins évidente : chacune d'entre elles est un centre du monde, une porte entre les dimensions pour qui sait la franchir, et un lieu d'origine. Outre la terre et l'eau, les éléments issus de cet amalgame d'énergies peuvent aussi démontrer la force du lieu. Les plantes, et en particulier les arbres, démontrent la croissance de l'énergie du sol, tout comme les étangs qui ne sont, de manière ambiguë, ni terre, ni eau, et d'autres sources d'eau qui semblent jaillir de la terre elle-même. C'est peut-être la raison pour laquelle des animaux mi-aquatiques et mi-terrestres, comme les serpents - et leurs formes sacrées comme le *nāga* hindou, le *lu* (*klu*) tibétain, le *lung* chinois - et d'autres reptiles, qui semblent être issus à la fois du sol et de l'eau, peuvent représenter la liminalité et le pouvoir chthonien. Les *lus* en particulier remplissent ces fonctions dans le domaine de notre étude. On pense qu'ils vivent sous la surface de la terre ou dans l'eau, et dans les arbres ou les rochers, et sont censés être dotés de pouvoirs magiques et de richesses, ainsi qu'être responsables de certains types de maladies (*klu'i nad*) transmises aux êtres humains. Il est intéressant de noter que la déesse Vajravārāhī est également connue comme celle qui soumet les *lus*, Ludulma (*klu 'del ma*), qui sont à leur tour les gardiens et les dépositaires des enseignements (Meyer 1987 : 116ss). Il est également intéressant de noter que non seulement ici, mais dans tout l'arc himalayen, il y a un certain débat sur le fait que les tremblements de terre, les inondations et les ravages provoqués par la modernité et l'exploitation aveugle des territoires et le changement climatique ont en quelque sorte perturbé l'équilibre entre les *lus* et le territoire lui-même, provoquant sa dégénérescence progressive.

Tant sur le plan physico-géographique que sur le plan sacré, il est extraordinaire de voir comment la tentative rituelle de réconciliation des *lus* peut aujourd'hui devenir un point de départ traditionnel pour évoquer également les enjeux climatiques, la sauvegarde du territoire et les éventuels

défis de l'Anthropocène. Mais il est tout aussi intrigant de penser que cette tentative d'équilibre avec une terre ancestrale et ses créatures subtiles est un effort qui engage les lamas et les moines d'une part ainsi que les chamans des peuples autochtones d'autre part. Le lien historique avec l'idée de son bouleversement, de son assujettissement et de sa normalisation qui a eu lieu à l'époque de la mission de Padmasambhava émerge également d'une manière forte.

Enfin, chaque montagne a sa propre histoire, sa légende, ses mythes cosmogoniques et cosmologiques. En ce sens, les peuples indigènes de l'Himalaya entretiennent une relation si étroite avec leurs montagnes : c'est une sorte de double ascendance, car elles sont à la fois le lieu de la « Création » et la terre des pères. De ce point de vue, elles sont quelque chose de vivant, de palpitant, qui vit et respire avec l'homme qui les habite.

D'autre part, l'Arunachal Pradesh est une région dont la topographie culturelle, religieuse et physique évolue rapidement et même ses endroits les plus secrets commencent à être de plus en plus parcourus et cartographiés. Les récits fervents des peuples Adi, Tani, Monpa, etc., ainsi que leur relation avec le « Himalaya fantastique » reflètent les tentatives permanentes de ces sociétés de se retrouver et de se repositionner par rapport à leur territoire et à ses divinités, tandis que même ces vallées reculées de l'Himalaya s'ouvrent sur un monde extérieur qui semble de plus en plus intéressé par ses ressources.

Bibliographie

- BEGGIORA S. (2021), "General Introduction to Environmental Humanities in India. The Ecocritical Discourse in Hindu Literature", *Lagoonscapes. The Venice Journal of Environmental Humanities*, 1: 199-217.
- BEGGIORA S. (2019), "Himalaya fantastico: uno studio di folklore nativo sul tetto del mondo", in L. Bonato & L. Zola, (eds.), *Fantastiche montagne. Esseri e luoghi dell'immaginario nelle terre alte*, Franco Angeli Milano: 93-125.
- BEGGIORA S. (2018), "The Mystery of the Buru: From Indigenous Ontology to Post-modern Fairy Tale", *Internationales Asien Forum*, 49: 33-62
- BEGGIORA S. (2017), "Shamans and Oracles of Tawang and Nafra Circle (Arunachal Pradesh, India)", in J. Kapalo & L. Guzy (eds.), *Marginalised and Endangered Worldviews. Comparative Studies on Contemporary Eurasia, India and South America*, Berlin, Lit Verlag: 51-71.
- BEGGIORA, S. (2016), "Premessa allo studio sui mostri in Himalaya: un'ontologia della paura in Oriente e Occidente", in S. Beggiora, *Mostri, spettri e demoni dell'Himalaya. Un'indagine etnografica fra mito e folklore*, Meti Edizioni, Torino: 7-20.
- BEGGIORA S. (2014), "Ethnicity and Nationalism on the Northeastern Frontier. New Scenarios and Alternative Future for the China-India Disputed Border", *Annali di Ca' Foscari, Serie Orientale*, vol. 50: 157-173.
- BELLEZZA J.V. (2005), *Calling Down the Gods. Spirit-Mediums, Sacred Mountains and Related Bon Textual Traditions in Upper Tibet*, Leiden/Boston: Brill.
- Bernier R.M. (1997), *Himalayan Architecture*, Cranbury (NJ): Fairleigh Dickinson University Press.
- CHAKRAVARTY S. & RAI S. (1997), *The People of Himalayas, Bio-Cultural and Ecological Aspects*, Kolkata: Anthropological Survey of India.
- DALTON J. (2004), "The Early Development of the Padmasambhava Legend in Tibet: A Study of IOL Tib J 644 and Pelliot tibétain 307", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 124 (4): 759-772.
- DUDJOM, J. & GYURME, D. (1991), *The Nyingma school of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*. Wisdom Publications, Boston.
- FISHER, M.H. (2018), *An Environmental History of India. From Earliest Times to the Twenty-First Century*, Cambridge University Press: Cambridge.

- ELWIN V. (1955), *The Religion of an Indian Tribe*, Oxford University Press, Bombay.
- GERMANO D. & TRAINOR K. (eds.) (2004), *Embodying the Dharma. Buddhist Relic Veneration in Asia*, Albany: State University of New York Press.
- GUENZI C. (2021), *Words of Destiny: Practicing Astrology in North India*, SUNY Press, Albany.
- HAZELTON B. (2020), “Padma bkod through the Lens of two Pilgrimage Guidebooks: Walking the Body of Rdo rje phag mo”, in F. Garrett, E. McDougal, G. Samuel (eds.), *Hidden Lands in Himalayan Myth and History: Transformations of sbas yul through Time*, Brill, Leiden: 143-161.
- HUBER T. & BLACKBURN S. (2012), *Origins and Migrations in the Extended Eastern Himalayas*, Brill, Leiden.
- INGOLD T. (ed) (1994), *What is an Animal?*, Routledge: London / New York.
- MAURER P. (2020), “Landscaping Time, Timing Landscapes. The Role of Time in the sa dpyad Tradition”, in P. Maurer, D. Rossi, R. Scheuermann (eds.), *Glimpses of Tibetan divination: Past and Present*, Brill, Boston/Leiden: 89-117.
- MAYARD L. (2016), “An Exposition of the Treasure Text ‘Self-liberation upon Hearing: A Guide to the Joyful Land of the Pemakö’”, *The Tibet Journal*, vol. 41, 1: 65-136
- MEYER F. (1987), “Des dieux, des montagnes et des hommes: La lecture tibétaine du paysage”, *Études rurales (EHESS)*, 107/108: 107-127.
- MIZUNO K. & TENPA L. (2015), *Himalayan Nature and Tibetan Buddhist Culture in Arunachal Pradesh, India. A Study of Monpa*, Tokyo: Springer Japan.
- NÉBESKY-WOJKOWITZ R. de (1993), *Oracles and Demons of Tibet: the Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, Tiwari's Pilgrims Book House, Kathmandu.
- OGDEN L., HALL B., TANITA K. (2013), “Animals, Plants, People, and Things: A Review of Multispecies Ethnography”, *Environment and Society: Advances in Research*, 4.1: 5-24.
- OROFINO G. (1991), “The Tibetan Myth of the Hidden Valley in the Visionary Geography of Nepal”, *East and West*, 41, 1/4: 239-271.
- SAMUEL G. (2020), “Hidden Lands of Tibet in Myth and History”, in F. Garrett, E. McDougal, G. Samuel (eds.), *Hidden Lands in Himalayan Myth and History: Transformations of sbas yul through Time*, Brill, Leiden: 51-94.
- SANDERS F. (2009), “Lo Yangsang. Il fiume del Centro Segreto”, in G.G. Filippi (ed.), *I fiumi sacri*, VAIS/6, Cafoscarina, Venezia: 417-434.
- SCHEID C.S. (2014), “Hidden Land and Changing Landscape: Narratives about Mount Khangchendzonga among the Lepcha and the Lhopo”, *Journal of the Irish Society for the Academic Study of Religions*, 1, 1: 66-89.
- SEN G. (2005), “The Road to Tawang”, *India International Centre Quarterly*, Vol. 32 (2/3 Where the Sun Rises When Shadows Fall: The North-East): 149-152.
- SINGH K.S. (1993), *The Mahabharata in the Tribal and Folk Traditions of India*, Indian Institute of Advanced Studies, Shimla.
- SHUKLA S.P. (2006), *Strategy For Integrated Development Of Arunachal Pradesh*, Mittal Publications, New Delhi.
- THAPAR, Romila (2001), “Perceiving the Forest: Early India”, *Studies in History*, 17, 1: 1-16.
- THONDUP Tulku Rinpoche / Talbot H. (ed.) (1986), *Hidden Teachings of Tibet: An Explanation of the Terma Tradition of the Nyingma School of Tibetan Buddhism*, Wisdom Publications, London.
- TORRI D. (2020), *Landscape, Ritual and Identity among the Hyolmo of Nepal*, Routledge, New York.

Le terre nascoste. Ricerca sui concetti dottrinali e sul racconto folklorico tra l'India e il Tibet meridionale

L'articolo prende spunto da un lavoro etnografico sul campo svolto sulla dorsale himalayana orientale che costituisce l'estrema frontiera nordorientale dell'India. La descrizione di una geografia peculiare, ricca di storia e cultura, introduce un'analisi teorica di alcuni aspetti dottrinali del buddhismo tibetano, con particolare riferimento ai concetti di *terma* e *beyül*. La ricerca delle 'terre nascoste' propone anche un corollario di elementi che attingono al fantastico delle culture indigene native, ma che traducono anche la liminalità del quotidiano vissuto con una realtà sottile. In conclusione si avanza un modello metodologico di ricerca di tipo olistico, integrante l'insieme degli elementi considerati alla stregua di un folklore in divenire, per una migliore comprensione di questa straordinaria terra alta.