LETTRE DU TOIT DU MONDE

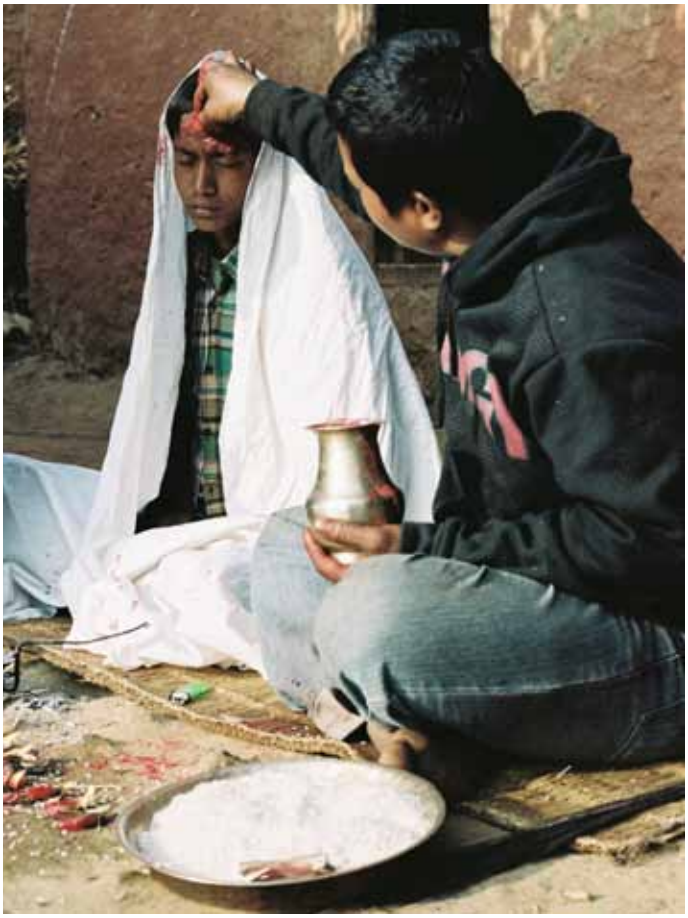
NUMERO 14 - SEPTEMBRE 2015

PRATIQUES & RITUELS TAMANG

UN VILLAGE DE CHAMANS DANS LE DISTRICT DE KAVREPALANCHOK

PHOTOGRAPHIES ET TEXTE D'ADRIEN VIEL ET AURORE LAURENT

Notre travail de cinéaste et de photographe se concentre depuis 2007 sur le Népal. Après une étude de trois années sur le shivaïsme tantrique auprès d'un *sâdhu aghori* de la vallée de Katmandou, nos recherches se sont poursuivies sur les différents types de pratiques chamaniques auprès des ethnies Tamang, Chepang et Ghale. Le présent document se focalisera sur les pratiques chamaniques des Tamang. Il s'appuie sur les recherches filmiques et photographiques réalisées depuis 2010 dans le village de Thulo Gaon, Balthali, district de Kavrepalanchok.



Dans la culture tamang, on trouve plusieurs garants et représentants : les *bompos,* qui sont les intercesseurs entre le monde des vivants et le monde des esprits ; les *lambus,* représentants de la tradition tribale ; les *tambas*, garants de l'histoire tamang ; les *lamas,* qui orchestrent les cérémonies bouddhiques ; les intendants qui organisent les fêtes, etc. Avec le temps, nous avons gagné un statut auprès d'eux et avons acquis un rôle. Aujourd'hui au village, ils nous considèrent comme les filmeurs qui leur permettent de garder, par fragments, une mémoire visuelle de leur culture. C'est toujours accompagnés de notre caméra et de notre appareil photographique que nous avons pu observer leurs us et coutumes.

Les Tamang sont un des nombreux groupes ethniques présents au Népal, ils sont environ 1 500 000 et parlent le Tamang, une langue du groupe tibéto-birman. Les *bompos* tirent leur héritage animique de la période pré-bouddhique, dite Bön. À l'origine, les Tamang étaient des Tibétains regroupés en lignée. Suite à des conflits inter-claniques, des vagues d'immigration vers la vallée du Népal eurent lieu à plusieurs reprises[1]. Traditionnellement, les Tamang observent les rituels bouddhiques mais avec l'influence de la culture hindoue au Népal, ils observent aujourd'hui les rituels des deux religions.

Beaucoup de choses ont déjà été étudiées sur l'ethnie des Tamang. Notre dernier séjour au village s'est effectué de novembre 2014 à début avril 2015. Nous proposons ici un regard actuel sur le chamanisme tamang de l'est, à travers notre expérience vécue auprès des *bompos* dans le district de Kavrepalanchok.

PRATIQUES CHAMANIQUES COURANTES

PHUKPHAK GARNU *: LA GUÉRISON PAR LE SOUFFLE*

Le *phukphak garnu* est une technique de soin très répandue au village tamang. Elle est pratiquée par les *bompos* et ce dès qu'ils sont sollicités par les patients. Le *phukphak garnu,* des verbes népalais *phuknu* (*s*ouffler) et *garnu* (faire), consiste à souffler sur les parties souffrantes des patients, en récitant les mantras (formules magiques secrètes) et, ainsi, en extirper le mal.
Il y a de nombreux moments au village où le temps se fait long, et où en apparence rien ne se passe. Nous avons eu souvent l'occasion d'observer dans ces creux de la journée les *bompos* y pratiquer le *phukphak*. Rapide et sans préparation particulière, cette pratique rituelle est appréciée des villageois, toutes générations confondues.
Un premier diagnostic rapide s'établit par la prise du pouls au niveau du poignet. L'intensité des battements et le rythme donnent une première indication sur la maladie. S'ensuit la récitation de mantras à la prononciation inintelligible, ponctuée par cinq souffles sur la partie souffrante.
Le *bompo* caresse d'un geste magique la partie du corps concernée avec comme dernier souffle une expiration toujours plus longue. Les dieux sont inhérents au langage mantrique, cohabitant ainsi dans les sons et dans les mots. Lorsque le *bompo* pose son souffle sur la peau, c'est aussi le pouvoir guérisseur des dieux qui se propage sur la partie souffrante de la personne. Pour l'auditeur qui ne manipule pas le langage sacré, le mantra prononcé n'a aucune cohérence. Mais pour Uttam Tamang, le *bompo* chez qui nous logions, il y a bien dans ces formules transmises oralement de guru (maître) à *celo* (étudiant) un sens propre. Selon lui, si les chamans mâchent leurs mots, c'est simplement pour ne pas être compris et, ainsi, préserver le caractère sacré du mantra.
Le plus souvent bénignes et de pathologies variées, les douleurs des patients sont liées aux travaux ardus de la vie paysanne. Selon le diagnostic établi lors de la prise de pouls, on note au sein de la pratique du *phukphak* plusieurs styles dans les gestes : l'utilisation de cendres comme catalyseur de souffrance, de la *tite pati* (une plante de la même famille botanique que l'absinthe) broyée et appliquée sur la plaie, l'utilisation de plumes d'oiseaux ou de plumeaux passés sur le corps dans un objectif de purification, etc.
Mais quelle que soit la maîtrise magique du geste et du langage, le *phukphak* a pour but de faire basculer les décisions instaurées par les dieux et, ainsi, de rétablir l'ordre cohérent entre les mondes. Cette culture curative liée aux pratiques magico-religieuses acquises de l'animisme est pratiquée à travers tout le pays aussi bien par les *sâdhus* que par les chamans de différentes ethnies. Ainsi, chez les Ghale et les Chepang, nous avons pu également assister à cette forme de soin.

Depuis plusieurs nuits, Jama était sujette à des cauchemars violents. Uttam, sous le porche de sa maison, en plein après-midi, avait pratiqué un simple *phukphak*. Mais Jama revenait chaque matin avec d'autres cauchemars à raconter. Uttam entama son rituel pendant cinq jours, de la prise de pouls aux formules magiques en soufflant en direction de la tête, du buste et des pieds. Au quotidien, la session ne durait pas plus de dix minutes. La situation ne s'améliorant pas, Uttam prit la décision de faire un *phukphak* nocturne amélioré, avec un autre mantra et en utilisant un encens.
Lors de ce *phukphak* amélioré, Uttam énonça une nouvelle formule et pratiqua avec l'encens un rituel de fumigation autour du corps de Jama. Ce mantra « adapté » à la persistance de la maladie, nous sembla plus lyrique dans sa forme : moins parlé, plus chantonné. En soufflant sur l'encens, Uttam jetait des bouts incandescents sur le corps de Jama. Dans l'écho intérieur des maisons, la sonorité d'une telle séance envoûtait les spectateurs par le rythme soutenu des souffles lancés. Plus long, plus intense, le *phukphak* amélioré fonctionna et Jama ne se plaignit plus.
Mais parfois les attaques sont bien plus féroces et l'état du patient se dégrade rapidement. Lorsque des symptômes plus aigus se développent, les chamans attribuent la maladie à des entités malveillantes. On « attrape » la maladie lorsqu'on a vexé un ancêtre ou à la suite d'une attaque d'un démon. Dans ce cas, la seule pratique du *phukphak* ne suffit pas, une cérémonie plus élaborée doit être faite de nuit.

1.Thubten Gyalcen Lama, « Traité sur l'origine de la caste Tamang », in *Revue d'Études Tibétaines*, Paris, n° 12, janvier 2007.

1

2

3

1. Carte indiquant la situation du district.

2. À flanc de collines, les villages éparpillés abritent fréquemment plusieurs hameaux.

3. Thulo Gaon, Balthali, district de Kavrepalanchok.

Les formules magiques d'Uttam Tamang se matérialisent dans l'envol des cendres d'encens.

En première page :

Au petit matin, Bichal porte le drap blanc, symbole de purification dans un dernier rituel où les dieux locaux sont convoqués.

1

2

1. À Thulo Gaon, les séances de soins ont régulièrement lieu, à la sollicitation des villageois.

2. L'espace de la pièce est occupé par les nombreux éléments rituels, cosmogonie des mondes invisibles avec lequel le *bompo* communique.

CÉRÉMONIES NOCTURNES

Lors de nos séjours, nous avons pu assister à de nombreuses cérémonies de nuit, que l'on peut aussi qualifier de séances de soins. Ces cérémonies ont régulièrement lieu, et nous estimons leur fréquence en moyenne à une fois par semaine au village et dans les alentours. Elles se déroulent systématiquement la nuit, moment propice aux manifestations d'entités malveillantes diverses. Le *bompo* s'emploiera lors de la séance à combattre ces démons et à les repousser afin de protéger le malade, et, ainsi, l'exorciser. C'est un combat de longue haleine, qui commence aux alentours de 21 h et se termine peu avant le lever du jour.

Il y a une discrétion complète autour des séances de nuit. Afin de taire aux entités maléfiques les stratagèmes pratiqués par les hommes pour rééquilibrer les harmonies de notre monde, la préparation reste confidentielle. Nous étions donc généralement peu mis au courant des soins nocturnes. C'est en entendant parfois résonner le tambour au crépuscule que nous nous dirigions vers les séances. À d'autres moments, nous arrivions à obtenir des indications sur un lieu ou sur le nom d'une famille, ce qui nous permettait de poursuivre nos recherches. Aussi le soir, lorsque nous abordions le sujet avec Uttam, il cédait sous le poids de notre insistance et pour que, de nuit, nous trouvions notre chemin, il envoyait son plus jeune fils Razu nous « escorter ». Les séances n'étaient pas toujours proches et Uttam nous accompagnait seulement si une personne de son clan était concernée. Lorsque la cérémonie se pratique au village, le *bompo* et ses assistants doivent avoir de préférence un lien clanique avec la personne souffrante.
Le village de Thulo Gaon réunit une quinzaine d'hommes *bompos* pour quarante-cinq familles. Les cérémonies se déroulent chez le malade et attirent un bon nombre de personnes. Plus qu'un simple soin, c'est un évènement social fort. Famille et amis sont conviés, soutenant par leur présence la personne souffrante. Au fil de la soirée, le *dhyangro* (tambour) attire les curieux qui viennent un instant regarder, avant de repartir.

Bien que les séances soient différentes selon l'affection du patient et le style du *bompo*, on retrouve un certain nombre d'objets et d'éléments rituels récurrents à chacune : le *dhupauro* (bol d'encens), le *bumba* (vase rituel), les *tormas* (effigies en pâte de riz, farine d'orge ou de millet), le *phurba* (dague rituelle), le *khukuri* (couteau traditionnel népalais), l'œuf, le plant de bananier ou rameaux, riz et autres céréales, graines de *totalaka*, encens, fils de coton, poudre de couleur, etc.

Lors de ces cérémonies, l'unité de temps et de lieu de notre monde se fractionne et convoque les espaces-temps des autres réalités matérialisées par le *bompo* et ses objets rituels. Les représentations cosmiques des diagrammes figurés derrière l'autel, les dessins aux pigments des entités hostiles, la métaphore des *tormas*, les fils liés aux végétaux ou au plafond dévoilent un microcosme de concepts codifiés où les autres mondes prennent forme à travers la correspondance des symboles miniatures.

Le *bompo* ne porte pas le costume traditionnel lors de ces séances. Le costume légendaire et majestueux des chamans tamang, qui consiste en une longue jupe et en une chemise rituelles blanches, avec une coiffe de plumes de paon et d'épines de porc-épic, n'est revêtu dans ce village qu'au moment des pèlerinages annuels, tels que *Janaï Purnima*.
Lorsqu'ils frappent le *dhyangro*, les chamans portent autour du buste la double ceinture en bandoulière de cloches et de grelots, accompagnée de celle du collier de *rudrâksha*, « les graines de Shiva ». Ils retirent cet apparat et le déposent dans une assiette rituelle lorsque le jeu du tambour est terminé. Mais ils gardent constamment autour du cou le *mala* (chapelet) aux cent huit perles utilisé dans l'hindouisme et le bouddhisme. Certains *bompos* montrent leur supériorité face aux lamas en se vantant de porter un nombre supérieur de perles. Selon eux, plus le nombre de perles est grand, plus leur puissance est intense. Ce genre d'affirmation des *bompos* face aux lamas ainsi que leurs confrères est très souvent retrouvée. Les *bompos* aiment se faire valoir en contant leurs exploits et leurs pouvoirs uniques. Ainsi au village, lorsque nous discutions avec eux, ils nous disaient tous être le guru d'un autre. Information évidemment démentie lorsque nous posions la question aux *bompos* concernés. Au sein d'une même communauté, la compétition règne donc entre les chamans. Cependant elle n'altère en rien la puissance de chacun d'eux.

Les scènes auxquelles nous avons pu assister auprès du *bompo* Changpa Bahadur Tamang furent riches et rythmées. Nous nous appuierons sur cette cérémonie, appelée *khadku*[2] en Tamang, comme une description exemple de pratique nocturne, dans la mesure où même si les soins diffèrent selon les praticiens et les types de cure, un modèle de cérémonie apparaît de façon récurrente au village.

2. Terme utilisé par les villageois mais non défini : lorsque nous demandions la traduction, ils nous décrivaient la cérémonie.

1

2

1. Changpa Tamang invoque son ancêtre-esprit dans ce rite de transfert qui permet le retour de l'âme du patient.

2. Dans les multiples rituels qui composent une cérémonie nocturne, il y a toujours une place pour le *phukphak garnu*.

1

2

3

1. Objets emblématiques du chaman, le *phurba* et le *khukuri* combinés permettent une plus grande puissance face aux démons.

2. Nire Tamang purifie le coq qu'il sacrifiera à l'extérieur pour offrir son sang à Mahadev, incarné par le *torma*.

3. Nire Tamang, en transe, est possédé par son ancêtre-esprit qui l'accompagnera tout au long de la cérémonie.

Dans cet exemple, le malade souffrait de diabète et était devenu incontinent. Depuis plusieurs jours, les problèmes physiques s'accumulaient et, selon le diagnostic du *bompo,* l'une des âmes, *sato* (esprit, conscience) du patient, avait subi l'attaque d'un démon. L'objectif de cette séance, comme la plupart de celles auxquelles nous avons assisté, était que le patient reprenne possession de son âme grâce à l'exorcisme du *bompo.*
Deux assiettes rituelles de riz, un *yantra* (diagramme) représenté au sol avec le *khukuri* planté en son milieu, un œuf au côté de la lame, quelques pièces de monnaie et le *phurba* étaient installés devant le *bompo* et le patient. Le rituel commença par un chant d'appel, le *bompo* honorait les dieux du panthéon bouddhique et hindou, ainsi que les *La*, divinités tamang protectrices. Il n'était pas le seul à frapper le *dhyangro,* un assistant jouait en sa compagnie.

Puis la cadence s'accéléra, le *bompo* était maintenant seul à chanter et à frapper sur son *dhyangro.* Assis en tailleur devant l'autel, ses genoux s'agitaient de façon convulsive avec le reste du corps. Il était alors pris de soubresauts. En tintant, ses ceintures de cloches signifiaient l'avertissement du bon contact avec son ancêtre tutélaire, sa respiration haletante était suivie d'onomatopées scandées. Un dialogue s'était créé, la possession fut une réponse au chant qu'il venait d'accomplir. Le calme revenait aussi vite que les possessions apparaissaient. Le *bompo* ensuqué posait son tambour, les hôtes lui proposaient un verre d'*aïrak* (alcool local) et une cigarette, puis les discussions reprenaient. La transe rituelle avait lieu plusieurs fois tout au long de la cérémonie jusqu'aux soins finaux.

Ce schéma de transe répétée et cette ascension dramaturgique dans la progression du rituel pouvaient durer une partie de la nuit. Si le *bompo* accède à ces états modifiés de conscience et en sort sur commande, on peut se poser la question de la simulation, tant les transes dictent le processus de guérison tout au long de la séance. En effet, sans contact avec son ancêtre tutélaire, le *bompo* ne sera pas en mesure d'être guidé afin d'assurer le bon déroulement du soin. Au fond, que le chaman simule la possession ou bien qu'il soit un réel réceptacle des puissances divines, la réalité objective ne dépend que de celui qui la regarde, en ce sens que ce qui est vécu de l'intérieur est perçu comme une réalité par le praticien.
Les transes de possession étaient toujours pratiquées assises devant l'autel, le bout du manche du *dhyangro* posé par terre. Le chaman se mettait debout pour les danses de vénération, de protection et les danses agressives. La danse de vénération chantée est un acte rituel essentiel de la cérémonie nocturne. Le *bompo* chantait, frappait le *dhyangro* puis tournait autour du patient assis en face de l'autel. Régulièrement, il passait le *dhyangro* en pratiquant de petits cercles avec le manche au-dessus de la tête du malade, il consacrait ainsi les forces présentes dans le manche tel un passage à la bénédiction. Il se dirigea ensuite à l'extérieur de la maisonnée en sautillant et entama une danse habitée s'adressant aux forces des autres mondes, il tournoyait en présentant son *dhyangro* dans toutes les directions. Cette partie du rituel était impressionnante, tant la dévotion au culte des entités supérieures était menée avec ferveur. Dans la nuit, l'image du *bompo,* qui communiait avec les forces invisibles, figurait la solitude d'un homme face à la tâche presque insurmontable de réparer la peine des vivants.
Il posa la poignée du *dhyangro* à la verticale sur le palier de la maison et installa à ce moment une coquille d'immunisation contre d'éventuelles attaques. On observait alors chez le *bompo,* entre vénération et agressivité, une habile agilité à la négociation.

Changpa Tamang pratiqua ensuite un *phukphak* amélioré avec incantations chantées et souffla la fumée d'encens sur la partie souffrante du malade. Plus tard, le *bompo* dessina à même le sol un démon à l'aide de *sindur* (pigments rouges) et de farine blanche. Les pieds du démon se situaient en direction de l'autel tandis que la tête de celui-ci pointait vers la porte ouverte de la maison. Un œuf était planté en son milieu et quelques pièces de monnaie étaient dispersées sur la représentation. L'œuf symbolise en général la personne traitée par le *bompo,* ses maladies y sont inscrites et interprétées, et toutes les dimensions temporelles de sa vie sont lisibles, autant le passé que le futur. Une branche de bananier était plantée au-dessus de la tête du démon. Le *bompo* entama une danse de protection autour du patient en frappant de son *dhyangro,* et circumambula l'autel afin d'introduire le rituel de transfert. L'âme du patient allait être restituée par le *bompo.*
Le patient tenait dans ses mains le *phurba* recouvert d'un tissu blanc attaché à un fil de coton, lui-même enroulé à la branche de bananier. Une connexion était maintenant établie avec l'invisible. Ce moment de latence entre les différents espaces-temps était critique et dangereux autant pour le patient que pour le *bompo* qui devait agir rapidement. C'est pourquoi le patient était protégé par le *phurba,* dague rituelle qui sert de bouclier contre les forces négatives. Le *bompo* assis près de la branche négocia avec le démon. Frappant du *dhyangro* par intermittence, il semblait, dans les moments de silence, être au cœur de son voyage rituel. Enfin, il revint à lui et ordonna à son assistant de rompre le fil. Maintenant que l'âme avait repris possession de son corps, le *bompo* avisa le démon par une dernière danse de menace.

La représentation du démon se fait à l'aide de farine, de pigment rouge, de riz, et sera détruite en fin de cérémonie.

1

2

3

1. Le rameau sacré purifié dans de l'eau bouillante clôt la séance orchestrée par Changpa Tamang.

2. Armé de son khukuri, Aphle Tamang défie les démons.

3. Un combat contre les forces invisibles a lieu, la force du démon fait basculer le *bompo* à terre.

Dramatique, il élaborait une chorégraphie d'intimidation, armé d'un *khukuri* et de son *phurba,* emblèmes de puissance. Il tournait et sautait autour de la personne malade et ponctuait ses sauts par des mouvements symbolisant le *Garuda*, véhicule de Vishnu et rapace mythique des chamans. Sa danse s'acheva par la destruction de la représentation du démon. D'un bond, il s'assit et planta le *khukuri* au milieu du dessin. Le fil de coton utilisé au préalable et des grains de riz furent posés sur le *dhyangro* pour servir d'objets de divination. Chaque vibration provoquée par la baguette faisait déplacer les éléments et permettait une lecture divinatoire. La cérémonie se clôtura par un rituel d'aspersion, pratiqué pour purifier et protéger le corps du malade ainsi que ceux des membres de la famille, avec un rameau trempé dans un récipient d'eau chaude.

Durant toute la séance, le patient avait bénéficié d'un moment privilégié d'attention et de soin qui aurait un impact positif sur son état psychique. La notion de « prise en charge » est aussi importante que le soin en lui-même, particulièrement dans un environnement où le collectif prévaut sur l'individu, comme c'est le cas au village.

Dans d'autres cérémonies nocturnes, nous avons pu constater des variations de soins correspondant à la maladie diagnostiquée ainsi qu'à l'héritage et au style du *bompo.*

Nous avons vu le *bompo* Aphle Bahadur Tamang traiter une femme qui souffrait d'un mal de jambe prononcé depuis plusieurs mois. Les voisins, la famille, la patiente avaient assisté, durant six heures, aux chants et aux possessions et étaient dans un état léthargique. Le *bompo,* après avoir longtemps jonglé entre jeux de *dhyangro,* transes et cigarettes, se munit d'un petit arc et de flèches enflammées en dansant autour de la patiente. Elle avait la tête recouverte d'un drap blanc, symbole de purification et d'amorce de guérison. Le chaman opéra une danse chantée et, armé de son arc, il jeta les flèches au dehors de la maison. Les flèches tombèrent toutes sur le perron où elles se consumèrent. De cette manière les *bir* (démons), les *bhut* et les *pret* (esprits hostiles) finiraient par ne plus attaquer la maison. Selon le *bompo,* l'utilisation de ces flèches est inspirée du *Rāmāyana* et plus précisément du dieu Ram qui utilise un arc et des flèches de feu pour tuer ses ennemis. Ce procédé de destruction de démons est fréquemment utilisé au village par les *bompos.* En effet, nous avons assisté à différents rituels d'exorcismes dans lesquels l'arc et les flèches étaient impliqués.

Le *bompo* sacrifia ensuite un coq dont le sang fut offert pour calmer les ardeurs des démons. On observe la plupart du temps, dans les cérémonies de nuit, l'utilisation de coqs sacrificiels. En offrant du sang animal, le *bompo* fonde la relation entre le monde des vivants et le monde des esprits sur un principe d'échange, et permet ainsi au patient d'être protégé. Le *bompo* continua le soin en aspirant avec sa bouche les parties douloureuses du corps de la femme pour en extraire les maux matérialisés par un liquide épais de couleur rouge clair, qu'il crachait à plusieurs reprises dans un bol. Ce soin est pratiqué par de nombreux guérisseurs au Népal, et pas seulement par les chamans. Il semblerait que l'héritage *bompo* des Tamang soit aussi agrémenté d'autres savoirs et techniques populaires qu'ils intègrent dans leur pratique, permettant à chaque chaman de développer son propre style.
En dernier lieu, Aphle Bahadur Tamang se munit de son *khukuri.* Il piétina la partie du sol où le *yantra* et les végétaux étaient disposés, puis tomba violemment et se roula par terre. Son combat contre les forces invisibles avait bien eu lieu et il avait été ardu. Le soin se termina sur un jeu de *dhyangro* et une dernière incantation.

Dans la littérature ethnographique concernant les rituels tamang, de nombreuses similitudes se retrouvent avec nos observations au village. Les pratiques observées par Patrick Weisbecker, en 1978 à Dabcha, village situé à moins de 10 km de Thulo Gaon, et répertoriées dans sa thèse « Le Bombo Tamang : une forme de chamanisme himalayen », sont troublantes de ressemblances. Trente-sept années plus tard, la tradition orale et le respect des rituels demeurent immuables, à l'exception du port du costume pendant les rituels qui ne se fait plus aujourd'hui. L'âge minimum des *bompos* du village de Thulo Gaon est d'environ 35 ans. Nous n'avons pas rencontré, dans la jeune génération, d'adolescents ou d'enfants attirés par cette pratique. Les enfants d'Uttam Tamang ne souhaitent pas reprendre le flambeau : selon eux, la pratique du *bompo* prend trop de temps et est une source de souffrance. La globalisation récente du Népal et l'accès à d'autres cultures et façons de penser poussent les jeunes à être moins intéressés par leur propre héritage. Mais est-il possible de résister à l'appel des ancêtres ? Il faudra donc attendre quelques années pour savoir si ces pratiques vont continuer à être transmises.

Afin de faire fuir les *bhut* et les *pret*, les flèches enflammées sont régulièrement utilisées dans les rituels d'exorcisme au village.

Le *bompo* Nire Tamang porte régulièrement au village sa tenue de travail acquise lors d'une de ses missions dans les pays du Golfe.

PRATIQUES TRANSVERSALES

CHAMANISMES DANS LES PAYS DU GOLFE

Comme la plupart des villages du Népal aujourd'hui, Thulo Gaon connaît de nombreux mouvements migratoires vers les pays du Golfe, la Malaisie, les Philippines, etc. Au début de l'année 2015, environ 2 000 Népalais partaient chaque jour vers ces destinations.
Lors de notre dernier séjour, près d'une dizaine d'hommes et de femmes sur les quarante-cinq familles était délocalisée dans ces pays. En général, ils restent environ deux à trois ans et reviennent avec assez d'économies pour apporter une meilleure éducation à leurs enfants, construire ou agrandir la maison familiale, ou tout simplement rembourser des dettes acquises au fil du temps.
Certains *bompos* du village comme Uttam Tamang ou bien Nire Tamang ont été amenés à partir. Uttam Tamang a travaillé en tant qu'agent de sécurité pendant deux ans en Arabie saoudite, tandis que Nire Tamang a œuvré en tant qu'électricien dans plusieurs pays, en Malaisie, au Qatar ainsi qu'aux Philippines. Nire Tamang nous a fait part de l'impossibilité de pratiquer le chamanisme dans ces pays, surtout au Qatar. Il ne s'est donc jamais risqué à faire des rituels et cérémonies qu'il pourrait pratiquer dans son village. Il nous a souligné la dureté des lois concernant les pratiques religieuses, seule la religion musulmane étant autorisée. À aucun moment, lui ni ses compatriotes n'ont pu exprimer leur appartenance au culte bouddhiste et hindou. Ils étaient forcés de faire les cinq pauses par jour dédiées aux prières musulmanes. Beaucoup de Tamang interrogés nous ont fait part du mépris avec lequel ils étaient traités, du fait d'être Népalais et d'appartenir à une autre religion.
Uttam Tamang, quant à lui, nous a permis de nuancer ces témoignages assez noirs, en nous racontant sa propre expérience de chaman en exil et son rapport pacifique avec son supérieur saoudien. Un jour, son supérieur est tombé malade, il pouvait à peine parler et bouger. Il souffrait selon le diagnostic d'Uttam du *jhasko paseko*[3], une douleur violente et spontanée dans le corps qui paralyse le patient. Bien qu'il fut musulman, Uttam le fit s'asseoir et pratiqua un *phukphak* en présence de diverses personnes, dont des musulmans du Pakistan et d'autres Népalais. En un seul soin, son supérieur se sentit mieux.
Depuis ce moment, il acquit une réputation et soignait fréquemment ses confrères népalais ou même des collègues d'autres nationalités à l'aide du *phukphak*. La confession musulmane du pays n'autorisant aucune autre religion, il opérait à l'abri des regards, en « secret ».
Contrairement aux autres pratiques chamaniques, le *phukphak* ne nécessite aucun objet rituel et peut être réalisé à toute heure de la journée ou de la nuit. C'est donc un soin qui peut se faire très discrètement, en toutes circonstances et qui, par conséquent, est tout à fait exportable sans altération ni modification de celui-ci. En effet, si d'autres rituels et cérémonies pouvaient être exécutés, le protocole serait probablement modifié par l'environnement et par le manque de produits et d'accessoires spécifiques au Népal.
Uttam Tamang nous raconta ensuite une histoire qu'il avait entendue lors de son séjour, et qui sans preuve ou témoignage, pourrait bien ressembler à une légende : « *Au Qatar, dans un camp de travail, soixante hommes moururent en un jour. Les morts augmentaient de jour en jour et continuaient pendant un mois. On fit appeler un chaman du Népal. Le chaman organisa une grande cérémonie avec sacrifice de chèvre et de poulet. La société fut purifiée des mauvais esprits qui dévastaient le lieu, et depuis il n'y a plus eu de morts…* »
Si le rôle du chaman est d'exorciser les maux de ses patients, il semble qu'en racontant cette légende, Uttam tente aussi d'exorciser, à travers la parole, le mal de la société népalaise en « soignant » une réalité bien difficile à admettre, l'esclavagisme moderne des migrants népalais dans les pays du Golfe.

3. Expression venant vraisemblablement du verbe *pasnu* (entrer) et du mot *jhasko* (frémissement).

RITUEL DE REMERCIEMENT APRÈS UN SÉJOUR AU QATAR

Au village, nous avons assisté à un rituel au retour d'un des migrants. Changba Tamang était revenu il y a peu du Qatar. Il avait beaucoup souffert des conditions de vie qui lui avaient été imposées là-bas, et pour autant ne s'en plaignait pas.
Avant de partir, il avait fait la promesse au dieu Mahankal, lors d'un rituel chamanique, de lui offrir un poulet et une chèvre s'il revenait sain et sauf. Voilà qu'il était de retour vivant au village et il était temps de faire les offrandes. C'est le *bompo* Santa Bahadur Tamang qui fut sollicité pour ce rituel appelé *Mahankal puja*. Mahankal, incarnation courroucée de Shiva, plus connu sous le nom Bhairav en newari et très représenté dans la vallée de Katmandou, est incarné par un arbre sacré situé au sud du village dans un petit bosquet. C'est donc ici que la *Mahankal puja* eut lieu. Notons que le dieu Mahankal a été cité par tous les *bompos* du village comme leur dieu protecteur, celui à qui ils doivent une adoration sans limite. Shiva, sous le nom de Mahâdev, est aussi connu pour être le chaman originel et avoir créé le premier *dhyangro* sur le mont Kailash[4]. C'est d'ailleurs à Shiva que les *bompos* demandent la protection de leur clan lors du pèlerinage annuel de *Janaï Purnima*.
Santa Bahadur Tamang nous a défini ce rituel comme une *puja* (cérémonie d'offrandes), qui ne relève pas d'un principe d'échange comme la plupart des rituels chamaniques où l'on offre du sang aux esprits malveillants. Cette *puja* semble être fondée sur un principe de mérite, en ce sens que les dieux et les ancêtres obtiennent une récompense pour avoir assuré

4.Gérard Toffin, « La forêt dans l'imaginaire des populations de l'Himalaya népalais », in *Revue de l'histoire des religions*, 2005, p.187.

1

2

3

1. Changba reste attentif aux gestes du chaman Santa Bahadur Tamang, qui purifie le coq avant de le sacrifier.

2 & 3. Changba offre du sang au dieu Mahankal pour le remercier de sa bienveillance pendant ces trois ans au Qatar.

Éléments rituels de la *Mahankal puja*.

Page suivante :

1. Au milieu du village de Thulo Gaon, le *jhänkri* kami pratique un *phukphak* sur Jit Maya Tamang.

2 & 3. Le *bompo* Krishna Tamang reçoit le soin du *jhänkri* kami et lui a prêté son *dhyangro*.

4. Éléments rituels régulièrement utilisés dans la pratique du *jhänkri* kami.

la protection des hommes. La cérémonie ne nécessitant pas de consultation avec les esprits ni de combat avec les démons, le *bompo* n'utilisa pas son tambour ni son *phurba*. Après avoir préparé son assiette rituelle composée des offrandes et éléments usuels – riz, *aïrak*, œuf, graines de *totalaka*, pièces –, Santa Bahadur s'est rendu en compagnie de Changba et d'un jeune assistant sur le lieu sacré. Ils emmenèrent avec eux deux coqs ainsi qu'une chèvre. Le lieu sacré est situé sur une petite terrasse ouverte au cœur d'une forêt, agrémentée de deux arbres, dont un plus imposant que l'autre. Santa Bahadur commença la préparation de la cérémonie et se plaça devant le plus grand arbre. Il y déposa des tiges ornées de graines de *totalaka* ainsi que du *sindur*. Puis il dessina un petit damier à neuf cases à l'aide de grains de riz, dans lequel il déposa un œuf et une pièce. Ce damier peut évoquer par sa forme une ébauche de la roue du temps bouddhique que l'on retrouve représentée au centre de certains mandalas.

Santa Bahadur entama ensuite une longue mélopée dans laquelle il invita tous les dieux et ancêtres du clan à venir participer à la cérémonie. Régulièrement il jetait des offrandes de riz en direction de l'arbre. Il purifia le coq à l'aide de riz et d'eau, et l'assistant lui coupa la tête et offrit le sang de l'animal au pied de l'arbre. Le *bompo* plaça la tête découpée sous le damier puis ce fut au tour de la chèvre d'être sacrifiée. Après avoir fui une première fois dans la forêt et s'être débattue à grands cris, elle céda sous la menace du *khukuri*. Sa tête fut également placée sous le damier.
Auprès du deuxième arbre, le *bompo* réitéra l'invitation à Mahankal et aux ancêtres du clan. L'autre coq fut sacrifié. En effectuant un *mudra* (posture des mains) avec ses deux index sur lesquels il murmura quelques mantras, Santa Bahadur semblait clôturer le cycle des offrandes sacrificielles.
Les trois hommes descendirent ensuite au village. Ils avaient récupéré les corps des animaux sacrifiés. Leurs têtes n'étaient pas laissées en offrande sur le lieu sacré. La femme de Changba allait cuisiner les offrandes et ces mets seraient partagés avec tous les villageois. Changba pouvait célébrer son retour tranquillement maintenant qu'il avait honoré sa promesse, cette promesse de sang qui l'avait tenu à l'écart des dangers mortels que l'on peut rencontrer au Qatar en tant que migrant népalais. Trois animaux n'étaient pas de trop pour quantifier la valeur inestimable d'une vie humaine, mais c'était pour nous assez inédit de voir autant de sacrifices réalisés pour une seule personne. Il est en effet rare de voir plusieurs animaux sacrifiés dans le cadre d'un rituel, sauf s'il s'agit d'un rituel collectif.

UN KAMI PARMI LES TAMANG

Nous avons fait la connaissance de Dumbar Vishuakarma, un *jhänkri* (chaman) venant d'une caste d'intouchables spécialisée originellement dans la métallurgie, les Kami, et qui passait beaucoup de temps parmi les Tamang. Issu d'un village voisin, il était régulièrement sollicité pour ses soins par les habitants de Thulo Gaon. Etant donné le nombre significatif de *bompos* disponibles au sein du village, nous avons été étonnés que le *jhänkri* kami soit appelé à pratiquer ses rituels d'exorcisme. Notre surprise fut double lorsque nous nous sommes aperçus que certains *bompos* faisaient appel à lui pour se soigner ou bien soigner un membre de leur famille. C'est peut-être parce que les méthodes du *jhänkri* étaient différentes dans le déroulement des rituels. Mais surtout il avait une réputation d'efficacité : jusqu'ici toutes ses interventions avaient été un succès et aucun Tamang ne doutait de ses pouvoirs.

Pourtant, la première fois que nous l'avons vu pratiquer, nous avons douté de ses méthodes et de ses capacités à interagir avec les ancêtres. Le déroulement de la séance nous apparut incohérent et loufoque. Appelé par l'apprenti *bompo* Krishna Tamang qui n'avait plus d'appétit, le *jhänkri* pratiqua avec le *dhyangro* de celui-ci. Sur ce *dhyangro* d'emprunt, il frappait de façon irrégulière en psalmodiant des mots simples en népalais qui semblaient faire office de mantras : « *… babu… gharma… timilai… bosnu… khane… roxy…* » – « *… petit garçon… dans la maison… à toi … habiter… manger… alcool…* ». Il était arrivé dans un état d'ébriété avancé et pendant toute la séance, but en grande quantité. Il enchaîna une série de gestes rituels qui semblaient lui avoir été inspirés par d'autres praticiens de tous bords, et cela sans règles particulières. Parmi ceux-ci, on trouvait : prouver sa force par le feu en éteignant des encens enflammés avec sa langue, aspirer le mal avec sa bouche et pratiquer le *phukphak,* donner des ordres au coq sacrificiel, faire de la divination dans les œufs et les grains de riz, utiliser le *khukuri,* etc. En plein milieu d'un geste, il prenait une longue pause pour réfléchir à ce qui allait suivre. Il s'adressait parfois au patient d'un ton autoritaire comme pour menacer l'entité qui l'habitait. La séance se tenait peu avant la nuit, sur le palier de la maison. Une assemblée de spectateurs attentifs et curieux regardait la scène. Comme nous, ils étaient souvent amusés par le comportement et le style improbable du *jhänkri.* Dans la lumière électrique du perron, la séance de soin ressemblait à une scène de théâtre à ciel ouvert.

1

2

3

4

1

2

1. L'assistant Ajay Tamang attend que le *jhänkri* kami sorte de sa torpeur pour suivre ses directives.

2. Les spectateurs attentifs aux pratiques du Kami se sont déplacés nombreux.

Plus tard, nous discutâmes avec Dumbar Vishuakarma. Il nous raconta son parcours de chaman. À 48 ans, Dumbar est un jeune *jhänkri.* Cela fait seulement un an qu'il pratique. Il a connu un épisode tourmenté avant de devenir chaman. Les habitants de Thulo Gaon, sa famille et son village l'ont perdu de vue pendant six mois. Mais lui ne se souvient pas de s'être absenté aussi longtemps, il quantifie son absence à une semaine environ. Il était parti travailler dans un village voisin en tant que charpentier, et après avoir bu un verre en fin de journée dans une échoppe, il s'est retrouvé sans explication dans la forêt. Plus tard, il revint à bout de force dans son village et resta alité plusieurs jours. Combien de temps avait-il réellement passé dans cette forêt, et que s'y était-il passé ? Dumbar n'en avait pas le moindre souvenir. Mais c'est à partir de son retour qu'il sut qu'il était chaman. Son histoire correspond aux nombreux récits concernant le *ban jhänkri* relatés dans la littérature chamanique sur le Népal. Le *ban jhänkri* est un chaman sauvage qui vit dans la forêt. Être sans âge, il revêt plusieurs formes selon les récits. Alors que, pour certains, il se présente sous la forme d'un esprit, pour d'autres il est le yéti, autre figure népalaise, c'est donc un être poilu et de petite taille, mi-homme mi-ours, armé de son tambour[5]. Le *ban jhänkri* est connu pour enlever les jeunes gens pendant plusieurs jours, mois ou années durant lesquels il leur enseigne les préceptes du chamanisme. L'enseignement achevé, l'esprit sauvage restitue à la famille le jeune érudit. L'ancêtre-esprit sauvage, esprit protecteur des *jhänkri* du Népal, est extrêmement puissant et recevoir son savoir est une grande opportunité. Cependant Dumbar n'a jamais affirmé avoir reçu son enseignement d'un *ban jhänkri.* Mais c'est peut-être parce que les Tamang du village de Thulo Gaon connaissent l'histoire du *ban jhänkri* qu'ils lui font confiance.

Nous avons revu plusieurs séances orchestrées par le *jhänkri* kami. Après cette clarification sur son passé, il était évident que le jeune chaman fonctionnait à l'instinct, probablement guidé par son ancêtre tutélaire qu'il apprenait à connaître petit à petit. À chaque fois, il était habité, le regard fou comme un apprenti qui ne maîtrise pas encore d'être le réceptacle d'une force invisible. Perdu dans le monde chaotique des esprits, Dumbar tentait de trouver sa place. En Occident, son absence aurait été assimilée à un épisode psychotique et sa famille, à son retour, l'aurait probablement orienté vers un spécialiste. Mais Dumbar a été touché par un esprit, c'est ainsi qu'il peut pratiquer et au village, il est parfaitement intégré.

5. Larry G. Peters, « The Calling, the Yeti and the Ban Jhäkri in Nepalese Shamanism », in *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 29, n° 1, 1997

PRATIQUES EXCEPTIONNELLES

CHAMANS ET LAMAS DURANT LA GEWA, CÉRÉMONIE FUNÉRAIRE TAMANG

A quatre reprises, depuis 2010, nous avons eu l'occasion d'assister à la cérémonie funéraire des Tamang. Conduite par les lamas et selon les préceptes du *Bardo Thödol* (livre des morts tibétain), la *gewa* a pour objectif d'accompagner l'âme du mort vers une métempsychose paisible. Elle a également pour but de réobtenir des mérites pour le défunt par l'intermédiaire des lamas et des proches[6]. À la suite de la crémation, les descendants de celui-ci pratiquent un jeûne, ne se lavant pas et ne se changeant pas, en attendant la célébration de *gewa* qui, dans ce village, se fait en général quinze jours après.
En décembre 2014, Nawar Tamang, le grand-oncle maternel d'Uttam Tamang, lui aussi *bompo,* mourut. Il résidait dans un village voisin. Nous nous rendîmes à Chyasing Kharka, au moment de la *gewa,* accompagnés d'Uttam.
Durant trois jours consécutifs, nous avons assisté à une série de rites précis, exécutés par les lamas et par les membres des familles. Comme beaucoup des membres de la famille étaient *bompos,* ils prenaient part à la cérémonie, normalement orchestrée par les lamas. Une double cérémonie avait lieu dans le même temps, créant une intense cacophonie rituelle.

Nous nous concentrerons plus en détail sur le deuxième jour de la *gewa,* quand les *bompos* et les lamas cohabitent au sein des rituels.
Depuis la veille, une effigie représentant le mort avait été dressée dans la maison du défunt. Elle était posée sur son lit décoré qui faisait office d'autel. Cette effigie ressemblait à une petite maison et contenait des éléments appartenant au défunt ainsi que sa photo. C'était le dernier endroit où l'âme devait s'installer avant d'accéder au pays des morts. La veille, en présence des lamas, les descendants ainsi que les proches avaient fait des offrandes – alcool, riz, fruits et argent – tout au long de la journée.
Le deuxième jour, à l'intérieur de la maison, les lamas lisaient les manuscrits sacrés devant l'autel. Ce fut ensuite au tour des *bompos* de s'y installer pendant que les lamas rejoignaient la tente située à l'extérieur, dans laquelle ils officiaient durant toute la cérémonie. Les *bompos* entamèrent un jeu de *dhyangro,* suivi de plusieurs transes pour invoquer l'âme du mort qui errait dans la maison. Elle devait prendre place dans l'effigie,

6. Brigitte Steinmann, « La cérémonie funéraire chez les Tamang de l'Est », in *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Tome 76, 1987, p. 222.

1

2

3

1. Flottement entre deux rituels, les villageois se reposent près de la tente des lamas, lieu central de la *gewa*.

2. Les *bompos* en transe devant la coiffe de plumes de paon du défunt.

3. Les accessoires chamaniques du *bompo* défunt sont réunis sur une assiette rituelle et posés près de son effigie.

1

2

3

4

avant que celle-ci ne soit emportée à l'extérieur sous la tente des lamas. Parallèlement, de jeunes lamas, près de la tente, entamèrent une danse lancinante aux sons des grandes cymbales, des hautbois tibétains et des cloches. Dans un rythme lent, les jeunes lamas se déplacèrent en exécutant des pas de danse jusqu'à l'entrée principale de la maison du défunt. Autour d'un simple plateau rituel placé sur le parvis, les lamas continuèrent la danse qui accompagnait la sortie de l'âme hors de la maison. À l'intérieur, les femmes allumaient les cent huit bougies. Dans cet état intermédiaire de métempsychose, l'âme était effrayée par des visions de lumières intenses vers lesquelles elle devait pourtant se diriger. Ces vives lumières représentaient la sagesse, vertu nécessaire à sa meilleure renaissance[7]. C'est pourquoi la famille guidait l'âme errante et la rassurait en allumant les bougies. À l'extérieur, la danse des lamas continuait. Sous le regard de l'assistance captivée et très nombreuse, ils rentrèrent dans la maison. Surchargée par tous les membres engagés dans la cérémonie, la pièce de petite taille ne permettait pas de satisfaire la curiosité de tous les villageois alors nombreux à attendre sur le parvis.

Bientôt un *bompo* sortit avec une assiette rituelle dans laquelle était placé le *phurba* du défunt. Il était suivi d'autres *bompos* qui quittaient à tour de rôle la maison en chantant et en frappant le *dhyangro*. Juste derrière eux, les lamas sortirent, faisant résonner leurs cymbales et leurs cloches. Deux beaux-frères du défunt portaient l'effigie liée à un long drap blanc tenu par un des lamas. Enfin, les sœurs, les filles et les parentes du mort clôturaient la procession en se lamentant et en pleurant de tout leur corps. Elles lançaient des grains de riz en direction de l'effigie et continuaient ainsi à accroître les mérites de l'âme. Une ronde s'opérait autour de l'effigie, toujours tenue par les maris. Les *bompos* et les lamas prolongeaient leur jeu, et les voix des femmes se superposaient. La saturation sonore et visuelle donnait à la scène des allures chaotiques et pourtant chacun était à sa place. Tous communiaient avec intensité, unis dans la mort.

La procession évoluait vers la tente dans un bourdonnement disparate. L'azur du ciel d'altitude laissait deviner les augures favorables des dieux et des ancêtres. L'effigie était maintenant placée à terre, les *bompos* l'entouraient et redoublaient d'énergie dans les frappes soutenues des *dhyangros*. Le corps tremblant, ils terminaient la procession en lui faisant des révérences.

7. « Le Bardo Thödol, Livre des morts tibétain », Paris, éd. Maisonneuve, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1987.

Tout au long de l'après-midi, les offrandes continuèrent au son des lectures et des prières lamaïques. Ce furent d'abord les sœurs, les filles et parentes, suivies des fils, frères et parents qui se succédèrent devant l'effigie posée sur le lit du défunt, qui avaient été déplacé sous la tente des lamas. Les *bompos* avaient disposé les accessoires chamaniques du mort près de l'effigie : *phurba,* ceintures de cloches, *mala*. Ils avaient déposé leur *dhyangro,* et l'âme dans sa nouvelle demeure recevait la puissance des tambours. À nouveau, les cent huit bougies entreposées sur le lit furent allumées par les proches.

Plus tard dans la nuit, les *bompos* procédèrent à une danse nocturne en honneur au défunt. Sous le regard des lamas, qui avaient arrêté leur lecture, ils lui restituaient sa coiffe de plumes de paon. Environ cinq à six *bompos* ainsi que deux fils du défunt, tous armés de *dhyangros* et de ceinture de cloches, circumanbulaient l'effigie. Tour à tour, chacun entrait en transe comme pour saluer une dernière fois l'âme qui allait bientôt renaître. Tous les corps étaient maintenant atteints de soubresauts et se bousculaient les uns les autres en continuant à sautiller autour de l'effigie. Au cœur de cette transe collective incontrôlée, seul le guru des *bompos* maîtrisait la situation et tentait tant bien que mal de procéder au bon déroulement de la danse rituelle. Après une demi-heure de ferveur, les *bompos* se dirigèrent vers la maison du défunt. A l'intérieur de la pièce, ils déposèrent au sol les accessoires chamaniques de celui-ci, et pour la dernière fois dans la cérémonie de *gewa,* les *bompos* toujours exaltés communièrent avec lui. Les lamas s'étaient remis à lire les manuscrits sacrés de leurs voix gutturales pendant que l'on procédait à la destruction de l'effigie. L'âme avait maintenant trouvé le chemin du *Sängye* (pays des morts) où elle allait se réincarner.

Le dernier jour de *gewa* était consacré à la purification du lieu pollué par la mort ainsi qu'à la levée du jeûne[8]. Cette série de rites était orchestrée par les lamas. Les *bompos* n'interviendraient que le lendemain, après leur départ. À l'intérieur de la maison du défunt, dans une longue et mélodieuse mélopée, ils assureraient à l'âme un chemin sans encombre vers le *Sängye.*

8. Steinmann Brigitte, « La cérémonie funéraire chez les Tamang de l'Est », in *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Tome 76, 1987, p. 252.

Page précédente :

1. Dans l'après-midi du deuxième jour, les filles, les sœurs et les parentes du défunt font des offrandes en quantité afin que l'âme gagne en mérite.

2. Tout au long de la cérémonie, les offrandes faites au défunt s'accumulent.

3. Les lamas dansent autour de l'effigie représentant le défunt.

4. Les tambours posés près de l'effigie assurent à l'âme la force nécessaire pour trouver le chemin des renaissances.

Ci-dessous :

Après avoir dansé et joué du *dhyangro* en compagnie des lamas, le guru *bompo* prend la pause.

Sortie de l'effigie hors de la maison du défunt. *Bompos* et lamas accompagnent l'âme de concert avant sa renaissance.

Des quatre *gewa* auxquelles nous avons assisté, trois d'entre elles ont laissé place à la pratique chamanique *bompo*. Les *bompos* interviennent pendant la *gewa* lorsque le défunt est lui-même *bompo*. Tout au long de la *gewa*, les rituels bouddhiques se juxtaposent avec les rituels chamaniques sans que l'un des deux ne prévale sur l'autre. Dans le même temps et le même espace, deux *gewa* s'opèrent en parallèle et chacun y procède avec intensité. Pourtant les lamas et les *bompos* partagent un même objectif : que l'âme gagne en mérite pour une meilleure renaissance. La légendaire compétition entre les lamas et les *bompos* dans la capacité à communiquer avec les forces invisibles et à les contrôler se ressent pleinement au sein de la cérémonie. Les mythes Tamang racontés dans la littérature ethnographique relatent un combat entre un *Bön* (chaman pré-bouddhiste) et Padma Sambhava, qui se disputèrent l'attribution de leur rôle d'intercesseur aboutissant sur une négociation : les *bompos* soigneraient les maladies, tandis que les lamas guideraient les âmes vers une meilleure renaissance[9]. Evidemment, le vainqueur change selon les points de vue.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Dès le début de nos recherches dans ce village, en 2010, nous avons eu accès aux rituels chamaniques et lamaïques. Cependant les *bompos,* par tradition, doivent garder leurs connaissances secrètes afin de préserver leur pouvoir et l'héritage transmis par leur guru. C'est pourquoi le travail de collection d'informations sur le terrain demande de la persistance et du temps. Nous prévoyons de retourner en 2016 au Népal pour poursuivre nos recherches auprès des Tamang et des Chepang, ainsi qu'auprès d'autres ethnies. L'héritage chamanique au Népal à travers ses différentes formes, selon les groupes ethniques, est encore bien vivant et d'une richesse inépuisable. Bien que la littérature ethnographique sur les chamanismes au Népal soit foisonnante, elle se restreint à certains groupes ethniques alors que la pratique chamanique s'observe plus largement sur le territoire. Par ailleurs, il existe peu de documentation audiovisuelle récente permettant de faire un état de lieux des pratiques chamaniques actuelles. Notre travail s'orientera donc vers une démarche de collection audiovisuelle de rituels chamaniques népalais, afin de garder une mémoire de ces pratiques qui, dans le contexte contemporain, seront amenées à évoluer.

9 . Un exemple de légende : Larry G. Peters, « Trance, Initiation and Psychotherapy in Nepalese Shamanism », in *Nirala Publication*, 2004, p. 222.

BIBLIOGRAPHIE

Art chamanique népalais, Galerie Le Toit du Monde, 2007.

Marie-Christine Cabaud, avec la collaboration de Ram Panday, *Dictionnaire Nepali-Français,* Paris, éd. L'Harmattan, 2009.

Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase,* Paris, Bibliothèque historique Payot, 1951.

Nicole Grimaud, *Les dagues rituelles en bois de l'Himalaya,* Thèse, Université Paris IV, 2014.

András Höfer, *A Recitation of the Tamang Shaman in Nepal.* Bonn, VGH Wissenschaftsverlag, 1994.

Ellen Kristvik, « Drums and syringes », in *Bibliotheca Himalayica,* Series III, Volume 7, 1999.

Aurore Laurent et Adrien Viel, *Trois chamans, rencontres chamaniques au Népal,* Naïve Livres, 2014.

Le Bardo Thödol. Livres des morts tibétain, Paris, éd. Maisonneuve, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1987.

Marie Lecompte-Tilouine, « Les mondes à part. Représentations des esprits à travers un roman népalais de la fin du XIXe siècle », in *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient.* Tome 89, 2002.

Alfred Métraux, *Le vaudou haïtien,* Gallimard, 1958.

Casper J. Miller, *Faith Healers in the Himalaya,* New Dehli, Book Faith India, 1997.

Claudia Müller-Ebeling and Christian Rätsch, Surendre Bahadur Shahi. *Shamanism and Tantra in the Himalaya,* Londres, Thames & Hudson, 2002.

Larry G. Peters, *Trance, Initiation & Psychotherapy in Nepalese Shamanism. Essays on Tamang and Tibetan Shamanism,* New Dehli, Nirala Publications, 2004.

Larry G. Peters, « The Calling, the Yeti, and the Ban Jhäkri in Nepalese Shamanism », in *The Journal of Transpersonal Psychology,* vol. 29, n° 1, 1997.

Jnan Bahadur Sakya, *Short description of god, goddesses and ritual objects of buddhism and hinduism in Nepal,* Handicraft Association of Nepal, 1989.

Mumford Stan Royal, *Himalayan Dialogue. Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal,* University of Wisconsin Press, 1989.

Brigitte Steinmann, « La cérémonie funéraire chez les Tamang de l'Est », in *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient,* vol. 76, n° 1, 1987.

Gabriele Tauschter, *Himalayan Mountain Cults,* Vajra Bookshop, 2008.

Gérard Toffin, « La forêt dans l'imaginaire des populations de l'Himalaya népalais », in *Revue de l'histoire des religions,* 2005.

Patrick Weisbecker, *Le Bombo Tamang : une forme de chamanisme himalayen,* Thèse, Université de Nancy, 1978.

Thulo Gaon, Balthali, district de Kavrepalanchok.

NOTES SUR LA FABRICATION DES DHYANGROS ET DES PHURBAS

Au vu des nombreux *bompos* pratiquant à Thulo Gaon, nous avons pu observer la vie des objets rituels au sein du village. Dans les familles de *bompos,* ces objets sont gardés et rangés à l'étage ou au grenier. Le *dhyangro* est suspendu accompagné de sa baguette, et le *phurba* enroulé dans une *khata* (étole blanche), la coiffe de plumes de paon ainsi que les ceintures de cloches sont gardées dans un endroit tenu secret par le *bompo.* En général, on ne trouve qu'un *dhyangro* par famille, même s'il y a plusieurs *bompos* au sein de celle-ci.

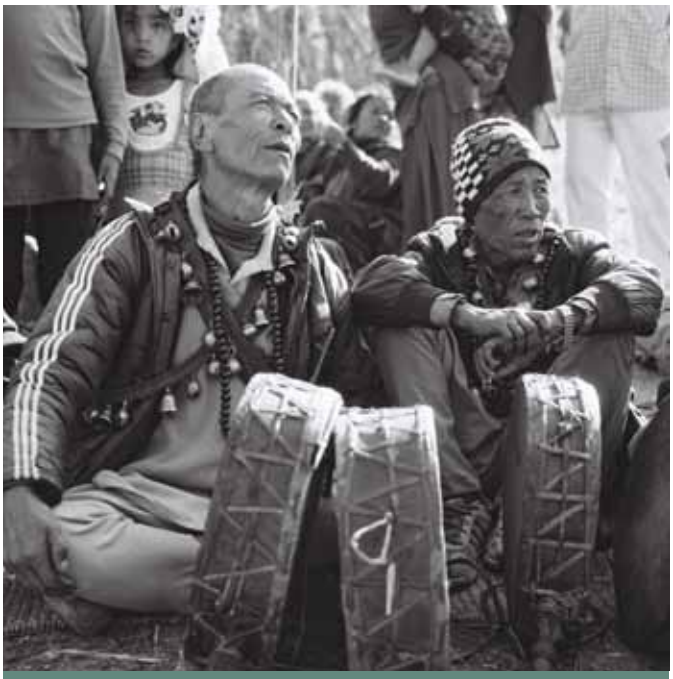
Les *dhyangros* sont fabriqués et réparés au village par les *bompos* eux-mêmes. Lors d'un assemblage de *dhyangro,* qui dure plus ou moins deux jours, plusieurs *bompos* sont présents et participent aux différentes étapes de la confection. Au terme de la fabrication, le *dhyangro* est béni succinctement par l'un des *bompos* présents.

La structure du *dhyangro* – poignée et base du tambour – tout comme le *phurba* sont construits par les charpentiers du village. Pour sculpter le *phurba,* les charpentiers s'inspirent de modèles préexistants fournis par les *bompos.* Il s'agit donc de reproductions de vieux *phurba.* Le bois sélectionné pour la fabrication est indifférent tant qu'il est facile à travailler. Au village, nous avons rencontré trois charpentiers qui fabriquaient des *phurbas* selon les demandes des *bompos.* La plupart des *bompos* du village ont été approchés par des revendeurs népalais de la vallée de Katmandou qui souhaitaient acheter leurs objets anciens, mais les *bompos* ont toujours refusé. C'est pourquoi dans certaines maisons, on trouve plusieurs *phurbas* : des *phurbas* anciens utilisés dans le village tandis que les plus récents sont utilisés lors des déplacements.

Note : On trouve différentes orthographes pour la dague du chaman (*phurbu*, *phur pa*…). Les auteurs ont conservé le terme utilisé par les habitants de Kavrepalanchok, tout comme le dieu cité et épelé *Mahankal* par les habitants, qui concerne *Mahakala*.

BIOGRAPHIE

Aurore Laurent et Adrien Viel sont auteurs, réalisateurs et photographes. Ils travaillent depuis 2007 au Népal et y ont réalisé deux films documentaires, dont un en 2014 sur les chamans des groupes ethniques Ghale, Tamang et Chepang. Ils préparent actuellement leur troisième long-métrage documentaire. En avril 2014, ils ont publié « *Trois chamans, rencontres chamaniques au Népal* », un livre de photographies et de textes édité chez Naïve Livres.



Bompos opérant pendant le rituel de la *gewa.*

Copyrights et droits de reproduction :
Adrien Viel, Aurore Laurent
et la Galerie Le toit du monde

Cette lettre est coéditée avec l'association pour le rayonnement des cultures himalayennes

LE TOIT DU MONDE
6, rue Visconti, 75006 Paris
Tél. : 01 43 54 27 05
www.letoitdumonde.net
contact@letoitdumonde.net

ASSOCIATION POUR LE RAYONNEMENT DES CULTURES HIMALAYENNES