



**HAL**  
open science

# La forêt dans l’imaginaire des populations de l’Himalaya népalais

Gérard Toffin

► **To cite this version:**

Gérard Toffin. La forêt dans l’imaginaire des populations de l’Himalaya népalais. *Revue de l’histoire des religions*, 2005, 222 (2), pp.177-207. 10.4000/rhr.4180 . hal-00602929

**HAL Id: hal-00602929**

**<https://hal.science/hal-00602929>**

Submitted on 13 Feb 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## La forêt dans l'imaginaire des populations de l'Himalaya népalais

*Representations of forest among Nepalese populations*

Gérard Toffin

---



### Édition électronique

URL : <http://rhr.revues.org/4180>

DOI : 10.4000/rhr.4180

ISSN : 2105-2573

### Éditeur

Armand Colin

### Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2005

Pagination : 177-207

ISBN : 2200-9285-2

ISSN : 0035-1423

### Référence électronique

Gérard Toffin, « La forêt dans l'imaginaire des populations de l'Himalaya népalais », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2005, mis en ligne le 25 janvier 2010, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://rhr.revues.org/4180> ; DOI : 10.4000/rhr.4180

---

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

Tous droits réservés

GÉRARD TOFFIN

Centre National de la Recherche Scientifique  
(Milieux, sociétés et cultures en Himalaya, UPR 299, Villejuif)

## **La forêt dans l'imaginaire des populations de l'Himalaya népalais**

*La forêt joue un rôle central dans les représentations religieuses des populations népalaises. Elle y est associée à l'Autre, au sauvage, au dangereux, aux morts non pacifiés, en très nette opposition avec le site habité, qui est, lui, en rapport avec le domestique, les espèces cultivées, les ancêtres. L'article, qui a un but comparatif, tente de cerner ce couple antithétique chez deux ensembles de populations de l'Himalaya népalais : les ethnies de langues tibéto-birmanes des collines et les Néwar de la vallée de Katmandou. Dans le premier cas, c'est le chamanisme qui est au cœur de l'analyse, dans le second les danses masquées des Neuf Durgâ. Le chamane comme le danseur possédé apparaissent comme des intermédiaires entre la forêt et le site habité.*

### **Representations of forest among Nepalese populations**

*The forest plays a central role in the religious representations of Nepalese people. It is associated with otherness, wildness, savage, danger, non pacified dead persons, in sharp contrast with human settlements which are linked with tame, subdued, cultivated, ancestors. In a comparative perspective, the present paper seeks to document and analyse this opposition among Tibeto-Burman speaking tribal groups of the hills and among Newars of the Kathmandu Valley. In the first case, shamanism is the central focus. In the second case, the paper deals with the masked dancers incarnating the Nine Durgâ during local festivals. Shamans and possessed dancers clearly acts as intermediaries between the forest and the village (or the house).*

Comme l'a souligné Jacques Le Goff dans un recueil d'articles sur *L'imaginaire médiéval* paru en 1985, l'étude des formes imaginaires s'inscrit dans celle des représentations, autrement dit des traductions mentales que fait telle ou telle société des réalités extérieures perçues (I-II). Qu'elles soient centrées sur l'Occident ou sur l'Orient, ces études s'appuient sur les œuvres littéraires autant que sur les traditions orales, mythes, prières, récits chantés, ou tout simplement sur ce qu'en disent officiants et laïcs. Le sujet traité dans les pages suivantes, la forêt en Himalaya, a déjà été abordé ici et là (A. de Sales, G. Krauskopff, M. Lecomte-Tilouine). Il nous a semblé suffisamment important à la compréhension des sociétés de la région pour être repris de manière plus systématique, dans une perspective qu'on espère nouvelle. La forêt, qui est au cœur de l'institution chamanique et des représentations religieuses locales, joue en effet un rôle central dans la manière dont les populations de la chaîne himalayenne pensent l'altérité. Le couple antithétique qu'elle forme avec le village ou le territoire habité touche à l'opposition nature/culture, d'interprétation toujours délicate tant il est vrai que les groupes ethniques en question manquent de mots pour désigner ces deux concepts. Pour parvenir à des propositions générales d'ordre anthropologique, on a cherché à donner au présent travail une forme résolument comparative en traitant de sociétés aux cadres de vie très différents. On a souhaité aussi confronter les réalités physiques aux images mentales, le matériel à l'idéal. Il n'est pas anodin qu'un même milieu, indispensable à la vie de tous les jours par ses richesses, soit pensé en même temps comme fondamentalement inhospitalier et hostile. Cette inversion hautement significative mérite d'être expliquée ou à tout le moins explicitée<sup>1</sup>.

La forêt occupe aujourd'hui 29 % de la surface du Népal, auquel il faut ajouter 11 % de terres couvertes de buissons et de forêts

1. Une première version de ce texte a été présentée au *workshop* : « Présence et usage de l'autre dans l'imaginaire religieux », organisé par l'IRSEA (Institut de recherche sur le sud-est asiatique), tout particulièrement par François Robinne et Christian Culas, à Marseille, le 18 décembre 2004. Elle reprend des éléments plus anciens qui avaient fait l'objet d'une communication au premier colloque d'ethnogéographie, tenu à Bordeaux, en octobre 1990. Ces éléments n'avaient jamais été publiés.

dégradées (chiffres de 1999). Dix ans auparavant, cette même forêt représentait 38 % de la surface du pays, 42,7 % en incluant buissons et forêts dégradées<sup>2</sup>. Ce recul est dû principalement à la pression démographique qui ne s'est pas relâchée au cours des trois dernières décennies (plus de 2 % de croissance annuelle) : le Népal est passé de 11 millions d'habitants en 1970 à 25 millions aujourd'hui. En cause également, le fait que le bois reste la seule source de combustible pour l'écrasante majorité de la population paysanne. La déforestation continue des zones boisées constitue l'un des plus graves problèmes auquel est confronté le royaume himalayen. Elle entraîne une érosion accrue du sol, une instabilité des versants, un éloignement progressif des forêts des zones villageoises, bref une détérioration globale de la vie des paysans. Les politiques de protection mises en place par les pouvoirs publics – création d'aires protégées sur quelque 18 % du territoire national par exemple, n'ont pas réussi à enrayer le déboisement.

Dans les zones de montagne où j'ai travaillé, la haute Ankhu Khola du district de Dhading et la Salankhu Khola du district de Nuwakot, comme presque partout ailleurs au Népal, les boisements commencent dès les limites du terroir cultivé franchies et couvrent encore de très larges espaces. Ce sont des forêts (en népalî : *ban*, du sanskrit *vana*<sup>3</sup>) de chênes, de châtaigniers, d'aulnes, de sapins, de rhododendrons, de genévriers, et de bien d'autres essences encore (*Tsuga dumosa*, *Schima wallichii*). Des forêts parfois très denses, surtout dans les portions les plus pentues, très humides aussi puisqu'elles reçoivent quatre mètres de pluie dans l'année et sont gorgées d'eau pendant la mousson (de juin à octobre). Les paysans népalais s'y rendent presque tous les jours pour chasser, piéger divers volatiles, ramasser et couper du bois de chauffage, cueillir des plantes sauvages. Ils les traversent régulièrement pour atteindre

2. Cf. *Nepal : State of the Environment*, Icimod/United Nations Environment Programme, 2001, p. 17.

3. Pour « forêt », les Népalais emploient également le mot indien *jangal*, qui a donné « jungle » par l'intermédiaire des Anglais. L'histoire de ce mot, qui désignait au départ les « terres sèches », la savane arborée ou les zones à fourrés épineux, a été très bien retracée par F. Zimmerman, 1982.

les chemins de crête, faire transhummer les animaux vers les prairies d'estive, accéder à des clairières aménagées où l'on tente parfois de cultiver des tubercules malgré les déprédations des animaux sauvages.

Dans le village tāmāng de Salmé (1 850 mètres d'altitude), où une enquête approfondie a été menée, de nombreux produits, nécessaires à la vie domestique, sont retirés chaque jour des zones boisées à proximité du village : bois de feu, bois de construction, charbon de bois pour le travail des métaux, confection d'araïres, édification de barrières et de ponts, fourrages foliaires, ainsi que de nombreuses plantes lignées ou herbacées, utilisées à des fins alimentaires, médicinales ou textiles (Richard, Wiart, Dobremez, 1986, p. 9). Ailleurs, le *liber* de certains Daphnés fournit la matière première à la fabrication de pâte à papier et certaines essences sont utilisées pour faire des récipients en bois tournés. Un peu partout au Népal, les forêts sont donc le terrain quotidien de subsistance d'une grande partie des habitants, chasseurs, éleveurs, cueilleurs, chercheurs de miel sauvage et de cire, charbonniers, bûcherons ou agriculteurs tout simplement. Plusieurs groupes ethniques, tels les Râi, Limbu, Danuwâr, Chepāng, Hâyu, ont une réputation de chasseurs solidement établie.

Je me propose d'étudier dans cet article les figures de la forêt dans l'imaginaire religieux des populations népalaises. Précisons tout de suite que le Népal est un pays composite, multi-caste et multi-ethnique, où une vingtaine de groupes tribaux parlant des langues inintelligibles entre elles se côtoient à l'intérieur d'un périmètre restreint<sup>4</sup>. Dans la partie proprement himalayenne du pays, c'est-à-dire entre la chaîne du Mahabharat et les sommets couverts de neige éternelle, deux groupes de population principaux s'opposent. D'un côté, les castes indo-népalaises, de religion hindoue et de langue maternelle népalî (proche du hindi et des langues indo-européennes du nord de l'Inde) qui constituent la grande majorité de la population.

4. Le nombre de groupes tribaux serait encore plus grand si l'on considérait les subdivisions à l'intérieur des Rai (600 000 personnes en 2001) du Népal oriental. L'ethnonyme Rai recouvre en effet une vingtaine de groupes différents parlant chacun une langue tibéto-birmane particulière et possédant chacun un nom spécifique pour se désigner. En dépit de nombreux particularismes culturels, ces groupes partagent un même corpus mythique et certains traits de leur organisation sociale.

De l'autre côté, les tribus de langues tibéto-birmanes, aux religions entremêlées d'hindouisme, de bouddhisme, de chamanisme et d'une vieille religion du territoire ancestral, qui représentent environ 20 % de la population du pays<sup>5</sup>. Les premiers utilisent des textes en sanskrit pour leurs cérémonies religieuses, alors que les seconds, qui ont une culture essentiellement orale, emploient peu de documents écrits dans leurs rituels, hormis les lamas bouddhistes qui lisent des textes tibétains<sup>6</sup>. Aux yeux d'une majorité d'Indo-Népalais, les Tibétains vivant au Népal se rattachent au second groupe. Les Néwar de la vallée de Katmandou forment, quant à eux, un groupe intermédiaire, tibéto-birman par leur langue, mais hindou (et bouddhiste mahâyanique indien) par leur religion et leur organisation sociale. Les populations indo-népalaises vivent à une altitude moins élevée que les Tibéto-Birmans.

Les relations interethniques entre ces groupes sont marquées par l'histoire politique du pays, notamment par le lent mais continu mouvement d'expansion des Indo-Népalais de l'ouest vers l'est. Les Néwar par exemple éprouvent une rancune tenace envers les Indo-Népalais (ou Parbatiyâ) qui leur ont confisqué le pouvoir à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et continuent aujourd'hui à les dominer. Les ethnies de langue tibéto-birmane ressentent elles aussi fortement la domination des Indo-Népalais (et des Néwar), très marquée depuis deux siècles. Au cours des quinze dernières années, ces relations se sont encore tendues, surtout entre groupes de langue tibéto-birmane, qui revendiquent maintenant l'appellation de *janajâti* (vague néologisme désignant les tribaux népalais « opprimés »), et hautes castes indo-népalaises accusées par les premiers d'avoir dirigé le pays à leur profit exclusif pendant des siècles et d'avoir assujéti les autres populations. Les mouvements « indigénistes » ont partiellement rejoint la guérilla maoïste depuis 1996. Dans un tel contexte, les stéréotypes, les présupposés, toujours négatifs, sur les groupes voisins sont légion.

5. À cet ensemble déjà très complexe, il faut ajouter à présent le christianisme qui connaît un grand succès parmi ces groupes minoritaires depuis le rétablissement des libertés démocratiques en 1990.

6. Tant bien que mal pour ceux que j'ai fréquentés chez les Tamang de l'Ouest.

Je m'intéresserai ici surtout aux populations de langues tibéto-birmanes, celles des collines d'une part, les Néwar de l'autre. Les premiers sont des agriculteurs qui cultivent du riz, de l'éleusine, du maïs, du blé, de l'orge, et qui élèvent des bovins, des buffles et des ovi-capridés. L'agriculture sur brûlis ne joue qu'un rôle résiduel dans leur économie. Les seconds sont des riziculteurs, des commerçants, des artisans et, de plus en plus aujourd'hui, des fonctionnaires et des hommes d'affaires. Ce sont davantage des citadins que des paysans. Cependant, une grande partie de ce qui va être dit vaut aussi pour les populations indo-népalaises des collines<sup>7</sup>.

De multiples interpénétrations et influences réciproques se sont en effet produites entre Tibéto-Birmans et Indo-Népalais. Les représentations religieuses des populations tibéto-birmanes sont émaillées d'emprunts au monde hindou et aux castes indo-népalaises : culte de *bhûme*, de Devî-Mahâdev, croyance dans les esprits des morts *bhut-pret*, dans les esprits ophidiens Nâgi, usage de formules *mantra* (*mantar*), nombreux éléments sivaïtes dans les pratiques et les conceptions chamaniques. Des groupes tribaux, les Magar notamment, les Tamang les plus hindouisés aussi, font du reste appel à des Brahmanes pour célébrer certains rituels. L'hindouisation (ou la « népalisation ») est un phénomène massif qui a affecté toutes les ethnies tibéto-birmanes du Népal au cours de ces cinq derniers siècles, même celles vivant le plus au nord. Certains Néwar eux-mêmes emploient des Brahmanes indo-népalais pour certaines cérémonies alors qu'ils disposent, en principe, de leurs propres prêtres brahmaniques (Toffin, 1978). Inversement, les Indo-Népalais appellent des prêtres locaux tribaux pour célébrer des rituels collectifs, en liaison avec des divinités dangereuses comme les déesses et Bhairav. Ces prêtres sont toujours relégués à une position inférieure et agissent sous la direction de Brahmanes. C'est le cas en pays magar et dans la vallée de Katmandou. En plus de leurs médiums *dhâmi*, les Indo-Népalais possèdent par ailleurs parfois des chamanes – spécialistes

7. À titre d'exemple, on citera les travaux de Gregory Maskarinec (1995) sur les forgerons Kâmi de Jajarkot, dans l'ouest népalais. Voir aussi M. Lecomte-Tilouine (1993) et G. Schlemmer (2004), qui mettent en évidence de nombreuses coïncidences entre les deux ensembles culturels, à l'ouest et à l'est du pays.



religieux pourtant davantage caractéristiques des populations tribales. Des exemples frappants ont été rapportés de l'ouest (région de Jajarkot, Bhujî Khola et Gulmi), du centre (Tâmâng de l'Ankhu Khola) et de l'est (région de Darjeeling). Au sud et à l'ouest du massif du Dhaulagiri, une région peuplée de Magar, de forgerons Kâmi et de Matwâli Chetri (Indo-Népalais), le chamanisme déborde largement les liens de groupes ethniques et de castes<sup>8</sup>. Ces formes chamaniques, sans doute empruntées aux populations voisines, sont principalement le fait d'intouchables Kâmi, mais pas toujours. Mentionnons enfin la participation de certains groupes plus ou moins rattachés au monde forestier (Danuwâr, Pahari) à des rituels d'exorcisme collectif ou d'expulsion des mauvais esprits dans des communautés appartenant à des groupes différents, indo-népalais ou néwar (Toffin, 1981, p. 63). L'Himalaya, on ne le répétera jamais assez, est un carrefour de civilisations qui interdit d'appréhender telle ou telle tradition locale de manière isolée.

J'entends montrer dans le présent travail que le monde forestier joue un rôle central dans l'imaginaire de ces populations. Il constitue en fait une des figures principales de l'Autre<sup>9</sup>. La forêt, à laquelle il

8. Voir J. T. Hitchcock, 1976, et A. de Sales, 1991, p. 157. Dans cette région par exemple, il n'est pas rare que les chamanes Magar (qui utilisent une langue empruntant beaucoup au népalî) aient pour élèves des forgerons Kâmi. Les chamanes Kâmi, quant à eux, vivant au contact des Tamang de l'Ouest, officient parfois en langue tamang (information personnelle et Höfer, 1981, p. 35) et sont fréquemment appelés par des familles de ce groupe tribal, en dépit de leur intouchabilité.

9. Dans les conceptions religieuses et les rites, l'Autre prend parfois la forme d'une ethnie voisine ou d'un groupe de population particulier. Par exemple, les Indo-Népalais rejettent volontiers les tribaux dans le monde des *bhut* (« des fantômes ») du fait de leur vie à des altitudes assez élevées. Ils les assimilent aussi volontiers au monde des bois en raison de leur proximité, surtout à époque ancienne, des zones forestières. Un texte littéraire romancé composé en népalî à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le *Vir caritra* de Girishavallabha Josi (1867-1923), imagine les esprits de la forêt sous la forme de gens de tribus : on y voit Suna Jhankri, l'esprit du chamane doré, siéger dans son monde souterrain, en compagnie de Magar Dhami, Hayu Dhami, Bhote Lama, etc., et toutes sortes d'exorcistes, Gubhaju et Kusle (deux castes néwar), Cepang et Tharu (Lecomte-Tilouine 2002, p. 122). Ces esprits-chamanes, intercesseurs et autres médiums communient dans l'alcool, dont la consommation est en principe interdite aux gens de hautes castes. Il s'agit là, à n'en pas douter, d'un stéréotype extrêmement tenace et répandu.

faut souvent adjoindre les crêtes de montagnes et les rivières, intervient dans les rituels principalement sous des aspects sauvages et dangereux, en opposition avec les territoires villageois qui forment autant d'entités sociales et religieuses plus ou moins bien délimitées. Elle est, à n'en pas douter, fortement socialisée dans ses usages, mais les esprits et les personnes qui y sont associées représentent une des figures les plus claires de l'altérité. Les étendues boisées composent bien un couple antithétique avec l'espace contrôlé, humanisé, du village et de la maison.

### CHAMANES ET ESPRITS DE LA FORÊT CHEZ LES TIBÉTO-BIRMANS DES COLLINES

Dans les représentations religieuses des populations tribales des collines népalaises<sup>10</sup>, la figure de l'Autre est centrée par-dessus tout sur le chamane. Ce type de prêtre, on le sait, existe parmi tous les groupes tibéto-birmans du Népal, des Magar à l'ouest jusqu'aux Limbu et aux Lepcha à l'est, en passant par les Tâmâng dans la partie centrale du pays. Chacun de ces groupes dispose d'un nom

Inversement, les tribaux appellent parfois certains mauvais esprits du nom de populations (ou de villes) vivant plus au sud, Néwar ou Bâhun-Chetri. Dans la liste des esprits malveillants *mang-mung* tâmâng de la haute Ankhu Kholâ, on trouve par exemple un *yembui mang* (alias *nepâli mang*) qui est censé venir de Katmandou (Yem en néwari et en tibétain) (cf. aussi A. Höfer, 1981, p. 21). Les Rai du Népal oriental, quant à eux, nomment certains mauvais esprits du nom de leurs voisins Limbu (*Limbu-mang*) ; ces esprits auraient été amenés chez eux par ce groupe tribal (Schlemmer, 2004, p. 259). Chez les Kham Magar, un forgeron Kâmi, de caste intouchable, est choisi pour incarner un idiot, Lâta, au moment des cérémonies de consécration des nouveaux chamanes. Ces sortes de bouffons ont pour but de faire rire les spectateurs et d'effrayer les mauvais esprits (de Sales, 1991, p. 120).

On verra plus loin que les Néwar de la vallée de Katmandou accordent eux aussi une place non négligeable au champ social (castes inférieures/supérieures) dans le traitement de l'altérité.

10. Le mot « colline » traduit ici le népali *pahâr*. Il se distingue de *lekh*, qui désigne la zone proprement montagnaise (au-dessus de 3 000-4 000 m), et de *himâl* qui s'applique aux montagnes recouvertes de neiges éternelles (au-dessus de 5000 m). Géographiquement, la zone des collines couvre une grande partie du moyen pays, entre chaîne du Mahâbhârat et haute chaîne himalayenne.

particulier pour désigner un tel médium : *rammâ*, *lâmâ* ou *jhânkri* (magar), *poju* ou *pachyu* (gurung), *bompo* (tamang) *puimbo* et *ngiami* (sunwar), *minung* (sherpa), *seleme* (Thulung Rai), *makpa* (Mewahang Rai), *yumâ* et *yâbâ* (limbu), *mun* (Lepcha). Quel que soit le groupe ethnique, on retrouve à la base de cette institution religieuse des conceptions et des pratiques communes. Au sein de la communauté villageoise, le chamane est la personne en charge des mauvais sorts, des malheurs et des adversités qui frappent les hommes. Ces maux sont censés être provoqués par toutes sortes d'esprits mal intentionnés et de puissances malfaisantes. Ils viennent presque toujours du monde sauvage. Les familles font appel à cet intercesseur pour diagnostiquer le mal, guérir le patient, pacifier la maison, chasser les mauvais esprits. Au cours de la séance, toujours nocturne, le prêtre, qui dispose presque partout d'un costume approprié et d'un tambour de forme ronde ou ovale tenu par un manche central (le *dhyangro*) entonne des chants transmis soigneusement de génération en génération. Par la récitation de ces textes, il crée un univers symbolique qu'il transpose au monde réel de manière à agir sur lui. Le chamane voyage dans les mondes célestes et souterrains à la recherche des âmes de ses patients égarés ou capturés par des esprits. Il entre en transe, possédé qu'il est par les esprits, et profère à cet instant des propos plus ou moins compréhensibles. Il se bat contre les sorcières qui veulent l'écarter de son chemin et il renvoie les esprits malfaisants dans le monde sauvage, leur ordonnant de laisser les humains en paix. Ces intercesseurs appartiennent surtout au sexe masculin, mais la présence de femmes chamanes (*jhânkrini*) est avérée ici et là.

Les chamanes népalais entrent en opposition avec un autre type de spécialistes religieux davantage en rapport avec les dieux du sol, les ancêtres, les aspects bienfaisants de la religion. Cet officiant, presque partout présent<sup>11</sup>, est généralement en charge d'un très riche

11. Une exception de taille est celle des Magar. Chez ceux du nord, le chamane cumule ancestralité, patrilinéarité et altérité (de Sales, 1991). Pour ceux de la région de Gulmi, plus au sud, voir M. Lecomte-Tilouine (1993, p. 31). J'ai tenté de situer le chamanisme de ce groupe ethnique par rapport à celui des autres groupes népalais dans un article paru en 1990.

répertoire oral de légendes et de textes rituels. Il peut lui aussi entrer en transe et voyager dans les autres mondes. Chez les Târnâng de la Salankhu Khola (district de Nuwakot), ce spécialiste (appelé *lambu*) n'a cependant accès qu'aux trois étages supérieurs et inférieurs de l'univers, alors que le chamane se déplace librement dans les neuf étages célestes et les neuf étages souterrains<sup>12</sup>. Notons que le chamane est désigné dans tout le Népal des collines par un terme commun, *jhânkri*, y compris par les Népalais de caste. Ce mot viendrait du népali *jhânkro* qui désigne une « chevelure abondante ». Les *jhânkri* sont fréquents parmi les intouchables Indo-Népalais (Dum), forgerons Kâmi notamment, surtout dans l'ouest du pays où la proportion de tribaux est moins forte qu'au centre et à l'est<sup>13</sup>.

On devient chamane à la suite d'une crise grave qui survient le plus souvent dans la jeunesse ou l'adolescence, avant l'âge de vingt ans. L'enfant tombe malade, il se met à trembler, il sombre dans un état cataleptique. Les Magar, les Limbu, les Târnâng, etc., soutiennent que ce sont des esprits qui attaquent la personne et la possèdent. Significativement, ces esprits sont dans une grande majorité de cas des puissances du domaine forestier. Un peu partout au Népal, on les appelle *ban jhânkri*, les chamanes de la forêt<sup>14</sup>. Les *ban jhânkri* vivent dans les forêts des montagnes, aux abords des sources, mais ils peuvent aussi s'aventurer dans les fonds de vallée. Les grottes sont leur domaine de prédilection. On les représente comme des

12. De la même manière, les médiums indo-népalais de l'ouest et de la région située à l'extrême-ouest du pays ne se déplacent que dans deux des mondes de l'au-delà, au lieu des sept dans lesquels évoluent les chamanes. Voir G. Maskarinec, 1995, p. 100.

13. Cf. en particulier G. Maskarinec, 1995. Dans le district de Jajarkot, les chamanes Kâmi sont appelés localement *jhângarî*. Ils s'opposent aux médiums *dhâmî*, qui dominent dans le milieu indo-népalais de l'extrême-ouest du Népal.

14. Les *ban jhânkri* sont connus des Kham Magar à l'ouest jusqu'aux Limbu à l'est. Ils jouent cependant un rôle plus important, dans la vocation initiale des chamanes, à l'est et au centre du Népal qu'à l'ouest. Chez les Kham Magar, les chamanes sont choisis par les ancêtres qui manifestent le désir de renaître dans un de leurs descendants (de Sales, 1991, p. 102). Mais, même dans ce cas, le jeune chamane s'enfuit dans la forêt, attiré par des puissances surnaturelles (*idem*, p. 101).

êtres de très petite taille, d'allure humaine, avec une face rouge et de longs cheveux emmêlés. Leurs pieds sont tournés à l'envers. Ils vivent en troupe et forment des sortes de confrérie. L'un d'eux (Sun Jhâkri, le « chamane doré ») possède un tambour de chamane, *dhyangro*, en or. Leur « maître originel » (*guru*), celui qui les aurait créés et leur aurait transmis son pouvoir, est Mahâdev (ou Shiva). Mahâdev, le chamane originel fabriqua, dit-on, le premier tambour *dhyangro* sur le mont Kailash. Les *ban jhânkri* sont donc les chamanes primitifs, les ancêtres des *jhânkri* humains qui officient dans les villages.

Les *ban jhânkri* enlèvent les jeunes gens célibataires surtout pendant la saison des pluies, au mois de Sâun (juillet-août), l'un des mois les plus néfastes de l'année religieuse. On peut entendre les grondements de leurs tambours dans la forêt. Ils cherchent par là, dit-on, à attirer les jeunes du village qui montrent quelque disposition à devenir chamane. Ils les possèdent, les rendent muets, inconscients. Ils les attirent toujours plus profond dans la forêt, là où les hommes ne peuvent plus venir les chercher. Ils les gardent quelques jours, voire quelques années (on parle de six ans), le temps de les instruire, de les initier (*guru pujâ*), de leur transmettre des pouvoirs qui leur permettraient de soigner les gens. Ils leur apprennent les invocations et les formules *mantra* (ou *mantar*) qu'ils auront à réciter et à chanter. Ils leur montrent comment prendre le pouls, danser, chasser les fantômes *bhut* et les *pret*, toutes les âmes errantes anonymes, mortes de *malemort*. Ils s'occupent d'eux mieux que le ferait un père ou une mère. L'esprit chamane doit cependant veiller à ne pas laisser ses élèves seuls avec sa femme, car cette dernière, la *ban-jhânkri*, très avide de chair humaine, risquerait de les manger (Miller, 1979, p. 157).

Les *ban jhânkri* sont donc les « maîtres » (*guru*), des chamanes. Plus long est le séjour dans la forêt, plus il sera difficile aux parents de récupérer leur enfant. C'est un chamane villageois qui, le plus souvent, le ramène à lui, récupère son âme qui avait été capturée, parfait son instruction, lui apprend les chants rituels et le réintègre parmi les siens. À leur mort, les chamanes humains deviennent ou risquent de devenir des *ban jhânkri* (Hitchcock, 1976, p. 176, Maskarinec, 1995, p. 196). Les Tââmâng classent ces esprits de la forêt parmi les mauvais esprits *mang*. Les Limbu rangent parmi eux

Toksongba, le maître des crêtes de montagne, et Tampungma (de *tâmpun* : « forêt »), le maître de la sylve, qui est responsable des chutes accidentelles et provoque des vomissements (Sagant, 1976, p. 69). Ce sont les rois du domaine sauvage.

Les « chamanes de la forêt » ne sont pas les seuls esprits sylvestres à être en rapport étroit avec les médiums villageois. Ces derniers entretiennent également des relations avec les *sikârî*, des esprits chasseurs de la forêt qui se déplacent eux aussi en troupe. Ils sont invisibles aux yeux des hommes, mais on les imagine souvent sous la forme de chiens, ou d'esprits entourés de chiens chasseurs. Ils sont armés des arcs et des flèches que leur a donnés Mahâdev sur le mont Kailash et vivent dans ou au pied des grands arbres<sup>15</sup>. Une de leurs tâches, dit-on, est de garder le tambour *dhyangro* des chamanes. Les Népalais de l'est parlent de seize (ou de huit) *sikârî*. Ils distinguent Lawari sikârî, le porte-drapeau, qui marche en tête de la troupe, portant un étendard en forme de lance orné de sept couleurs, Bagali sikârî, le gardien des troupeaux, Khurma sikârî, qui jette des aiguilles hors de la terre, Bajra sikârî, qui lance la foudre, Kali sikârî, noir comme un fantôme, Bân sikârî (de *bân* : « flèche »), qui se déplace comme le vent et renverse les gens. Chacun d'eux provoque une maladie particulière : hémorragie, paralysie, sciatique (Macdonald, 1962 : p. 120-122)<sup>16</sup>. Lorsqu'un homme est malade, il faut que le *jhânkri* cite les seize noms des *sikârî* et qu'il désigne parmi eux le responsable de la maladie. Il lui faut alors sacrifier un coq à cet esprit chasseur. S'il n'en a pas, il lui offre seize œufs de poule. Dans l'ouest du pays, les *sikârî* sont imaginés comme les maîtres des animaux sauvages et de la chasse. Ce sont des divinités terrifiantes, qui peuvent se matérialiser en fauve, ils provoquent des cauchemars et peuvent même rendre fou (Lecomte-Tilouine, 1987, p. 57). Ils chevauchent leur cheval dans la forêt, la nuit, et hantent les chemins du village. Ils sont souvent vus comme des femmes.

15. Selon G. Schlemmer (2004, p. 283), les Thulung Râi propitient Sikârî avant de couper les grands arbres. Cet usage est inconnu des Tâmanġ chez qui j'ai travaillé.

16. Voir aussi G. Schlemmer, 2004, p. 264.

Citons également les *burheni* (de *burhi*, « vieille » en népali) ou *ban ko burheni*, ces esprits féminins de la forêt qui initient les femmes *jhânkri* et s'attaquent surtout aux enfants<sup>17</sup>. Les « vieilles » sont au nombre de sept, chacune d'elles causant une maladie particulière. Latte *burheni* et Kali *burheni* rendent muet, sourd et aveugle, Seti *burheni* a le visage blanc et tire sur les nerfs des gens, Chamki *burheni* tire sur les paupières et les cheveux des gens, Khut Khuttai *burheni*, dont le visage est noir, rend fou, Thanne *burheni* a des vêtements sales et fripés et provoque des maux de tête, des éternuements, des toux et des gripes, Phurlung bagali *burheni* provoque des éternuements et des bâillements (Macdonald, 1962, p. 123-124). Les chamanes leur font des offrandes de fleurs, de fruits frais, de gingembre, d'encens, d'épices, etc.<sup>18</sup>. Ces sept mauvais esprits ont sous leurs ordres des géants aux corps velus comme des singes, les *sokpa*, qui se déplacent sur deux pattes et laissent des empreintes très longues sur le sol<sup>19</sup>. Les *sokpa* tuent les animaux, les buffles en particulier, mais ne s'attaquent pas aux hommes (*idem*, p. 124).

Comme l'a montré Anne de Sales à propos des Kham Magar (1991, p. 119-114), le chamane se situe tout entier du côté de la forêt. Non seulement il a été initié dans les bois, où vivent ses maîtres, mais son costume même évoque les étendues forestières et les animaux qui les peuplent. Il porte sur la tête des plumes d'oiseaux (celles rousses de faisan et de lophophore) fixées à l'aide d'épines de porc-épic, une peau d'ours (ou de daim) sur le dos, un collier en squelette de serpent autour du cou. Il a des pattes de daim et de léopard dans ses sacs. Des dépouilles de petits rongeurs, des griffes de léopard, des poils d'animaux sauvages sont accrochés à son gilet, et sa ceinture est décorée de défenses de sanglier. Ces éléments vivants de la sylvie contiennent des pouvoirs surnaturels et constituent

17. Pour les Kulung Rai, *sikârî* et *burheni* sont associés, ils forment une paire (Schlemmer, 2004, p. 263).

18. *Ban jhânkri* et *burheni* sont des figures bien connues des castes indo-népalaises. Les groupes de langue tibéto-birmane les vénèrent, du reste souvent, en népali.

19. Cet esprit, lui aussi répandu dans tout le Népal, renvoie à la figure de l'homme sauvage, *ban manche* (cf. en conclusion). Le yeti des Sherpa se rattache à cet ensemble de grandes figures simiesques.

une armure qui protège le chamane contre les sorcières, ces autres habitants de la forêt, et leur appétit cannibale (*idem*, p. 112). Le *jhânkri* a du reste à son service une multitude d'esprits auxiliaires qu'il a appris à contrôler et qui viennent tous de la forêt : sanglier, ours, buse, léopard, chat sauvage, serpent (de Sales, 1991). Son tambour en bois de chêne est fait de peaux de chèvre sauvage. Lui-même est censé être né d'un chêne. Cet arbre joue un rôle central dans l'initiation du chamane Kham Magar (*boshine*), initiation qui fait de lui un médium à part entière. Enfin, au Népal comme ailleurs, le thème de la chasse est récurrent dans les pratiques chamaniques : le *jhânkri* par exemple porte un bracelet d'archet au bras gauche (de Sales), car il est amené à mener de rudes combats dans la surnature, en particulier contre les sorcières qui lui font des avances obscènes<sup>20</sup>.

Les pouvoirs du chamane viennent donc tous du milieu forestier. Ne lui faut-il pas participer un peu de ce monde pour agir sur les esprits dangereux ? Au cours de ses séances, le *jhânkri* commande en fait aux esprits de la forêt et de la nature sauvage. Il peut agir sur la grêle, la foudre, les arcs-en-ciel (Maskarinec, 1995, p. 30-31). Chez les Magar, cette relation chamane/forêt n'est pas seulement vue sous l'angle maître/disciple, mais aussi sous la forme d'une alliance matrimoniale. En effet, au sein de ce groupe ethnique, le chamane se marie lors de son initiation avec la fille de la forêt. Le mariage est symbolisé par la montée du néophyte à un mât en pin au sommet duquel il monte durant sa *boshine*. Monter à cet arbre se dit du même mot qui désigne l'acte sexuel entre un homme et une femme. Le mât symbolise clairement la fille de la forêt. Le chamane devient donc à cette occasion le gendre des esprits malveillants de la forêt qui cernent le village. C'est grâce à ce mariage qu'il acquiert des pouvoirs surhumains et qu'il devient un maître capable de commander à des esprits auxiliaires. On trouve le même type d'alliance chez les Tâmâng de l'ouest de la Trisuli Kholā (Holmberg, 1983, p. 52-53, et Toffin, 1990, p. 173-175), ainsi que plus à l'ouest, dans les districts de Rukum et de Jajarkot, parmi les basses

20. On retrouve ces thèmes forestiers chez les autres groupes tribaux népalais. Par exemple, chez les Sunuwar (Fournier, 1973).



castes indo-népalaises : là, dans la mythologie, le « chamane » (*jhângarî*) épouse l'une des trois filles de Gorâpâ, le maître du monde sauvage, dont tous les *ban jhânkri* sont les descendants (Maskarinec, 1995, p. 227-228)<sup>21</sup>. Ici comme là, la forêt est d'une manière ou d'une autre « socialisée », réintégrée dans le monde villageois et les échanges sociaux. La relation reste plus antithétique au sein des populations Kirânt de la partie orientale du pays.

### LES NEUF DÉESSES DURGÂ DE LA VALLÉE DE KATMANDOU

Tournons-nous à présent vers la vallée de Katmandou. Point de chamanes dans cette haute plaine qui est depuis plusieurs siècles le siège de la très brillante civilisation hindoue-bouddhiste néwar. Quand on s'interroge sur la présence de l'Autre au sein du monde religieux des Néwar, ce sont les Neuf formes de la déesse hindoue Durgâ qui viennent irrésistiblement à l'esprit. Tous les ans, à l'automne, les Nava Durgâ envahissent les rues d'un certain nombre d'agglomérations néwar, rurales et urbaines. Ces formes de la déesse terrible Durgâ, qui sont les parèdres de neuf divinités masculines, sont représentées par des danseurs masqués appartenant à une caste de statut assez bas, celle des jardiniers Gathu (ou Mâlâkâr). La sortie des dieux se déroule lors de la grande fête du Dasain (ou Dasehra) qui marque dans le calendrier hindou la victoire de la déesse sur le

21. Gorâpâ est le fils cadet du premier homme. Il a partagé la nature avec son frère aîné, Serâpâ. Il règne sur la forêt tandis que son frère Serâpâ exerce son pouvoir sur les zones cultivées habitées par les hommes (Maskarinec, 1995 p. 42-44). On retrouve la même histoire chez les Magar de Darling, dans le district de Gulmi (Lecomte-Tilouine, 1993, p. 274), des Magar qui ne parlent plus leur langue. Le même thème est rapporté par Anne de Sales (1990, p. 215 et 265) chez les Kham Magar, qui vivent plus au nord, mais sous une forme inversée. Selon cet auteur, Gorho (Ser) est l'aîné : il s'approprie les champs cultivés. Le monde sauvage de la forêt, les marais, les sources reviennent au frère cadet Sepâran (ou Sepâ Serun), qualifié de « maître des ténèbres » (p. 119). Dans toutes ces versions, le monde animal s'oppose au monde humain et socialisé, comme le cadet à l'aîné. On remarquera cependant que ces récits présentent les deux frères primitifs comme nés des arbres qui poussent sur les lignes de crête. Ici comme ailleurs, la forêt est première.

démon-buffle. Les neuf Durgâ réinvestissent les localités néwar un peu plus tard durant la saison froide, selon des dates du calendrier religieux qui varient de localité en localité. Tous les douze ans, les trois troupes de danseurs Gathu que compte la vallée de Katmandou donnent des représentations de leurs danses dans un cercle élargi de localités et procèdent à des rituels plus compliqués qu'à l'habitude. Dans la plupart des cas, de nouveaux masques sont fabriqués et consacrés à cette occasion.

L'atmosphère dans laquelle se déroulent ces ballets divins est toute sacerdotale. Ce sont des danses sacrées, ponctuées de cérémonies, où rien n'est improvisé. Elles se tiennent sur des estrades consacrées, *dabu*, dont on éloigne toutes sources d'impureté, les chiens en particulier. Le spectacle qu'elles constituent et auxquelles assistent nombre de villageois, à commencer par les enfants, n'a rien de gratuit. Les danseurs, tous des hommes, sont considérés comme des divinités vivantes. On se presse pour les toucher, leur offrir des grains de riz non cuit, des œufs crus, de l'alcool, de l'encens, comme on le fait d'habitude à cette catégorie de divinités. Les pas des danseurs eux-mêmes correspondent à des figures géométriques ésotériques dessinées sur le sol. Ils sont enseignés par des maîtres de danse et de musique, dépositaires de traditions religieuses plus orales qu'écrites, et font l'objet de nombreuses répétitions avant les représentations publiques. Réelles icônes divines, les danseurs sont censés être possédés par les divinités qu'ils incarnent. Leurs bras et leurs mains sont agités de tremblements durant toute la chorégraphie.

Il importe de noter que ces déesses sont des divinités terribles, *ugra* (en sanskrit). Tout en se produisant, les danseurs agitent des coutelas, des sabres avec lesquels ils combattent les démons. Leurs masques sont ornés de crânes humains, de figures de serpent, ils exhibent des crocs puissants. Ce sont des divinités guerrières, avides de sang, qui ne sont jamais totalement pacifiées et qui peuvent à l'occasion se transformer en divinités terribles. Certes, les Nava Durgâ protègent la localité contre les épidémies, les maladies, les ennemis qui viennent de l'extérieur, mais elles restent à tout instant dangereuses. Ce sont des divinités fondamentalement ambivalentes qui peuvent faire le bien comme le mal. On leur offre du reste des

sacrifices sanglants d'animaux : des poulets, des chevreaux, des buffles, dont ils boivent le sang une fois la gorge de la bête entaillée au couteau. Ce sont, dit-on, des dieux qui boivent le sang, *hi tom dya*. Certains d'entre eux sont même connus pour exiger des sacrifices humains tous les douze ans. Les mythes d'origine de certaines de ces troupes en témoignent de manière éloquente.

Les danseurs Gathu font beaucoup plus que mimer la sauvagerie pour le plaisir des spectateurs. La population attend la sortie des Nava Durgâ une à deux fois l'an avec une excitation mêlée d'anxiété. Dans l'ancien royaume de Bhaktapur situé à l'est de la vallée de Katmandou, les danseurs n'hésitent pas à courir après les enfants en faisant mine de les attraper. L'un des danseurs, Svet Bhairav, doit même tenter de renverser sur la tête d'un des spectateurs une corbeille de poissons, un acte à valeur particulièrement funeste. On dit également que chaque fois qu'ils sortent dans les rues du village et alentour, « les danseurs mangent une personne », c'est-à-dire qu'ils provoquent le décès d'un habitant. Ces divinités dansantes, virevoltantes, appartiennent à un monde tellement étranger au plan profane qu'il est impossible, assure-t-on, de les fixer sur une pellicule de photo. Aux yeux des habitants, elles représentent des puissances totalement différentes des autres dieux pacifiés. Elles sont de ce fait rejetées dans une altérité radicale.

Or, tous les mythes des Nava Durgâ existant dans la vallée de Katmandou font dériver ces troupes de la forêt. L'un parle d'un ermitage sylvestre dont un ascète du nom de Siddhapur avait la garde. L'autre de Jwala, une forêt au nord-est de Bhaktapur où les Nava Durgâ, telles des bêtes de proie, semaient la terreur en égorgeant toutes personnes passant trop près de leur repaire (Levy, 1990, p. 503-504). Dans les deux cas, les déesses furent pacifiées grâce à une intervention extérieure, prince ou prêtre tantrique, et introduites dans la localité voisine en tant que puissance protectrice. Qui plus est, les danses de divinités terribles « buveuses de sang », féminines et masculines (les huit Mères Mâtrikâ, Bhairav, la forme terrible de Shiva), sont particulièrement importantes au sein de deux castes de statut assez bas qui ont un rapport étroit avec le monde sauvage : les Putuwâr, bûcherons, oiseleurs et vendeurs dans les centres urbains

d'une argile rouge qu'ils extraient dans les collines voisines, et les Balâmi qui vivent à la périphérie du bassin de Katmandou, à proximité des massifs forestiers, et qui sont traditionnellement bûcherons.

La forêt, qui occupait autrefois des portions de territoire beaucoup plus étendues qu'aujourd'hui, est l'envers du village ou de la cité, le négatif du monde maîtrisé, domestiqué, soumis aux règles sociales. C'est le domaine des fantômes *bhût*, des personnes mortes de *malemort*, des sorcières *boksî* (*bvaksi*) qui s'y rassemblent de nuit pour leur *sabbat* (Toffin, 2000, p. 102), et de tous les esprits malveillants qui menacent les humains une fois la nuit tombée<sup>22</sup>. C'est à la lisière des forêts que l'on enterre les enfants morts trop jeunes pour être brûlés. Cette opposition village/forêt est capitale dans l'univers religieux et la topographie symbolique des Néwar. Certes, la sylve est réduite à la portion congrue dans l'ensemble très urbanisé que constitue aujourd'hui la vallée de Katmandou. Elle ne commence véritablement que sur les contreforts des collines qui ceignent le bassin. Mais elle subsiste encore dans quelques réserves royales protégées (Râni Ban, Râj Ban) et, au moins au niveau symbolique, aux abords des localités sous forme de bosquets sacrés qui abritent pour la plupart des divinités tantriques dangereuses. Certains de ces bois sont de petites forêts, telle celle de Vajra Vârâhî, près de Chapagaon (district de Lalitpur), d'autres ne comptent que quelques arbres autour de l'autel divin. Il est interdit d'y couper les arbres, seul le ramassage de branches mortes est autorisé. Ce sont des forêts transformées par la main de l'homme, « domestiquées » pourrait-on dire, avec des sous-bois très ouverts où les Néwar viennent pique-niquer certains jours de fête.

Significativement, les divinités tantriques dangereuses de type Nava Durgâ ou Mâtrikâ ont toutes un sanctuaire situé hors des murs

22. Déjà, en 1995, G. Maskarinec établissait un rapport entre les Nava Durgâ Bhavanî de la vallée de Katmandou et les sorcières *boksî* liées aux chamanes (p. 80-81). Comment ne pas relever par ailleurs ce parallélisme frappant entre les danseurs néwar possédés, qui boivent le sang frais des animaux qu'on leur sacrifie et ces chamanes Kâmi ou Kham Magar qui doivent boire, eux aussi, le sang frais du bélier ou du porcelet au moment de leur initiation ? (de Sales, 1991, p. 127 et Maskarinec, 1995, p. 211-212 : *hi tvanegu* en néwari, *toyo khâne* chez les Magar)

de la cité (ou hors du village) à laquelle elles sont rattachées. Ce sanctuaire est toujours environné par au moins un ou deux arbres, représentant l'univers sauvage par opposition au monde ordonné, contrôlé, de la localité voisine. Cependant, une même divinité tantrique possède en fait deux temples : celui dont nous venons de parler, à l'extérieur de la localité, et un autre, situé à l'intérieur du village ou de la cité. Le premier, appelé *pith* ou *pigā*, incarne les aspects malfaisants de la divinité. Le second représente les aspects pacifiés, apaisés, bénéfiques de cette même divinité. Dans le premier cas, la puissance divine n'est figurée que par des pierres brutes, non sculptées. Dans le second, une statue en bronze conforme aux traits d'iconographie hindoue (ou bouddhiste) la représente. Les deux aspects sont conjoints une fois l'an, lors de la fête de la localité : à cette date, la statue de la déesse passe une nuit dans le sanctuaire *pith* forestier, avant d'être réintroduite triomphalement le lendemain dans le territoire villageois ou citadin.

Chez les Balâmi, un petit groupe de bûcherons installés aux marges de la vallée de Katmandou, la dissociation d'une même divinité dangereuse en deux aspects différents est explicitement rapportée à l'opposition village/forêt. Parmi ce groupe, c'est la déesse Mahâlakshmî (appelée localement Devî tout court), une des Nava Durgâ les plus puissantes, qui occupe la première place du panthéon. Cette divinité, dont le culte présente des éléments communs remarquables dans les villages Balâmi, joue un rôle central dans la vie religieuse collective du groupe ethnique. Or, les sanctuaires villageois de la déesse renvoient tous à une forme forestière de la divinité, appelée Ban Devî, littéralement « la déesse de la forêt », située non loin de là, dans ou à proximité de la sylvie, parfois déjà dans les collines. Lors de la pleine lune du mois de Kârtik (octobre-novembre), la statue de la déesse est portée en procession dans le temple forestier de Ban Devî selon le mode habituel décrit plus haut, pour être rapportée le lendemain dans le village, après moult sacrifices sanglants.

Remarquons au passage que ces danseurs de dieux sauvages appartiennent à des basses castes, attachées à certaines formes d'impureté. Si les jardiniers Gathu incarnent les Neuf Durgâ dans

les trois localités qui disposent de tels ensembles (Bhaktapur, Kirtipur et Theco), les autres troupes de danseurs masqués sont du ressort d'autres castes de statut voisin, c'est-à-dire assez bas. Les Jyâpu et les potiers Kumâl incarnent ainsi la plupart des huit déesses Ashta Mâtrikâ, elles aussi parèdres des grands dieux du panthéon hindou, très proches dans leur identité des Nava Durgâ. Quant aux Balâmi et aux Putuwâr, les deux autres castes spécialisées dans ces danses sanglantes, ce sont des groupes forestiers qui ont un statut assez semblable à celui des jardiniers Gathu. Dans l'esprit des Néwar, être un danseur masqué implique des actes sanglants « inférieurisant » et entraîne des dangers dont les hautes castes doivent se prémunir pour garder leur statut. Dans la vallée de Katmandou donc, tout se passe comme si l'altérité était pensée à la fois en terme forestier et en terme d'infériorité sociale, d'impureté. Les deux registres, naturel et social, convergent. La meilleure preuve en est qu'à quelques exceptions près, seuls les dieux pacifiés, bienveillants, ne recevant pas de sacrifices sanglants, peuvent être incarnés au cours de danses masquées par des personnes de castes plus élevées, hindoues ou bouddhistes (Shrestha ou Shâkya).

## CONCLUSIONS

Dans l'usage qu'en font aujourd'hui les paysans népalais des collines, les étendues forestières ne sont pas rejetées totalement du côté du sauvage. Les villageois les fréquentent quotidiennement, ils les exploitent et en tirent une grande variété de ressources. Les forêts sont à ce point balisées de chemins, de haltes, de points de repère, de toponymes le long des circuits de transhumance et de bûcherons, qu'elles sont d'une certaine manière « socialisées »<sup>23</sup>.

23. Dans sa lecture des paysages du village tamang de Salmé, J. Smadja (2003, p. 205) remarque que « l'espace forestier est peu nommé » par comparaison à celui du territoire cultivé. C'est tout à fait vrai. Cependant, de nombreux toponymes existent, en relation avec des clairières, des abris sous roches nommés, des étables de bergers. Le fait est peut être davantage sensible sur le versant voisin de la haute Ankhu Khola, où l'élevage est plus important et où les villages sont implantés à une altitude plus élevée.

Elles sont de plus trouées de clairières où les animaux domestiques, bovins et bubalins surtout, paissent quelques mois par an, à proximité d'un abri temporaire en pierre et en toit de bardeaux pour les bergers et les jeunes bêtes. Les boisements peuvent même dans certains cas faire l'objet d'appropriation communale, sans que des limites entre les villages utilisateurs soient bien fixées, contrairement aux pâturages. En saison des pluies, les différences avec le terroir cultivé s'estompent, car les zones les plus proches du village deviennent alors elles aussi imprévisibles, soumises aux mêmes dangers que les forêts, infestées ici et là de sangsues, une plaie tant pour le bétail que pour les humains. Quant à la chasse sur les crêtes comme dans la sylve, elle procure des plaisirs, une ivresse qui va bien au-delà de la nécessité de tuer des bêtes sauvages nuisibles. Elle est pour l'homme un moyen d'affirmer sa virilité et une façon de se désigner, en cas de chasse fructueuse, comme aimé des dieux.

Pourtant, on l'a vu, la forêt est nettement marquée, connotée. Il existe dans les mentalités une forte dichotomie entre le site habité et les étendues boisées. Cette division résulte très probablement d'une longue histoire locale correspondant à un processus de défrichement et d'extension du territoire cultivé au détriment des forêts avoisinantes qui dans les temps anciens recouvraient tout. Les mythes d'origine, les récits des premières implantations humaines, des défrichements initiaux, en témoignent. Ils gardent le souvenir d'une agriculture sur brûlis autrefois beaucoup plus importante que de nos jours et du passage à une agriculture permanente, basée sur des champs en terrasse aménagés le long des grands versants himalayens. Les Tamang chez qui j'ai vécu n'ont à l'évidence pas une idée précise de ce que la *nature* pourrait être par opposition à la *culture*, mais ils savent distinguer les milieux biologiques et ils connaissent les dangers que recèlent les espaces boisés et les crêtes situées juste au-dessus. Ces dangers qui les menacent, comme ils menacent les cultures et le bétail, tiennent principalement aux animaux prédateurs (ours, panthères, singes), aux chutes de pierre, aux précipices, sans parler, dans certains secteurs, d'un banditisme latent toujours prêt à resurgir. On a bien d'un côté le village, ou le groupe de maisons

dans les zones où l'habitat est très dispersé<sup>24</sup>, et de l'autre la forêt (néwari : *gum*, tamang : *hri* ou *ban*, rai : *khokli*, *thunam* ou *sogo*, limbu : *tamphun*, lepcha : *panjoko*<sup>25</sup>), joint aux lieux sauvages qui lui sont associés (zones rocheuses, sources, rivières). D'un côté des lieux soumis à l'influence anthropique, pacifiés, de l'autre des espaces qui échappent en grande partie au contrôle de l'homme. Comme en témoigne le mythe magar au cours duquel les deux frères Serâpâ et Gorâpâ se partagent le monde, la nature sauvage allant au cadet, le monde des cultures à l'aîné (cf. note 21), ces deux entités sont nettement opposées, même si elles s'interpénètrent et si de nombreux échanges sont à l'œuvre. Le couple qu'elles forment est fondateur ; il structure en grande partie la pensée religieuse des populations de l'Himalaya considérées ici<sup>26</sup>.

La forêt est infiniment plus présente, physiquement parlant, dans les collines népalaises que dans la vallée de Katmandou. Cependant ici comme là l'opposition reste puissante. Ce couple antithétique apparaît au plan symbolique dans tous les cas de figure, de manière bien plus tranchée que la réalité des systèmes d'exploitation ne l'admet. L'idée de forêt, en quelque sorte, est plus forte que la forêt elle-même. De fait, malgré les différences de milieu écologique entre la zone des collines et la vallée de Katmandou – ici une zone de montagne, là une haute plaine –, le même motif apparaît. D'un

24. Parmi les castes indo-népalaises de l'ouest et du centre du pays, le village ne constitue pas une unité sociale très marquée. Même constat chez les groupes tibéto-birmans Kirânt du Népal oriental, où le hameau, la ferme isolée parfois même, est l'unité de référence. Le contraste entre zones d'habitat groupé (milieu néwâr, tâmâng, magar et gurung en grande partie) et zones d'habitat dispersé mériterait une étude spécifique.

25. Je remercie Boyd Michailovsky d'avoir vérifié avec moi l'orthographe de certains de ces mots tibéto-birmans.

26. Ce modèle s'applique évidemment mal au milieu tibétain, où la forêt est inexistante ou peu présente. Il est apparemment moins tranché chez les rares groupes de chasseurs-collecteurs népalais, Chepâng, Râji, Râute, qui vivent en tout petits groupes dans les étendues forestières situées entre Siwalik et Mahabharat. Mais il faut attendre les résultats des recherches en cours de Janet Fortier pour s'en assurer. En revanche, l'opposition est très forte chez les Thâru de la plaine méridionale du Térai : la forêt, « espace sans attaches, hors de la filiation patrilinéaire », secrète au sein de ce groupe tribal une peur presque insurmontable qu'il faut sans cesse repousser (Krauskopff, 1987, p. 41).



exemple à l'autre, la forêt (le monde sauvage au sens large) se présente à l'imaginaire religieux comme l'Autre du monde ordonné et pacifié du village. Elle est l'envers de la sphère villageoise, une source de dangers, de pouvoirs maléfiques, de dérèglements permanents<sup>27</sup>. Elle est rejetée dans une altérité radicale. Ces espaces boisés, peuplés de puissances occultes toujours en mouvement, d'esprits prédateurs, de forces sinistres et hostiles prêtes à tout instant à faire peur aux hommes, à s'emparer d'eux pour leur nuire, constituent un univers menaçant qu'il faut tenir à distance, contrôler, pacifier<sup>28</sup>. Malgré les apparences, les êtres qui y vivent n'ont rien d'humain.

Qu'importe finalement la taille de la sylve. Étendue à de larges espaces ou réduite à de simples bosquets, la forêt véhicule les mêmes images. L'homme s'y sent confronté à un « ailleurs », hautement chargé de puissances surnaturelles. Il ne voit en elle que *malemort*, cause d'effroi, « sauvagerie » (en français, le mot vient, rappelons-le, du latin *silvaticus*, où l'on retrouve la « forêt », *silva*). D'un côté, on a des esprits invisibles malveillants, des défunts morts de manière accidentelle, de l'autre des dieux sculptés dans la pierre ou le métal ainsi que des ancêtres divinisés à l'aide desquels le groupe social se construit une mémoire. Le traitement des premiers tend à se faire sur un mode individuel, les seconds font davantage l'objet de rituels collectifs.

Dans la zone des collines, l'Autre manifeste sa présence à l'intérieur du domaine villageois par l'intermédiaire de chamanes aux longues jupes blanches et au costume chargé de signes religieux forts. Ces intercesseurs, qui officient de nuit, entrent en transe et accomplissent des voyages dans l'au-delà grâce à des pouvoirs chèrement acquis, au péril de leur intégrité physique et psychique. Pendant leurs séances, ils accomplissent des exploits extraordinaires, comme prendre le trépied en fer brûlant du foyer avec leurs dents

27. La forêt est par définition « le domaine des morts et des esprits, un monde où tout est supposé être à l'envers » écrit A. de Sales (1991, p. 216) à propos des Kham Magar du sud-ouest du massif du Dhaulagiri.

28. Chez les Magar très népalisés du district de Gulmi, les esprits de la forêt sont appelés *banko devatâ* (« divinités de la forêt »), *sâno devatâ* (« petites divinités ») et *sân mân* (« petites âmes »). Cf. Lecomte-Tilouine, 1993, p. 273.

ou marcher sur des braises. Dans la vallée de Katmandou, l'Autre prend la forme de divinités sauvages assoiffées de sang, aux masques grimaçants surmontés d'énormes crinières en poils de yak, qui les font ressembler à des ogres *raksas* avides de chair humaine, tels ces *lâkhay* qui, eux aussi, se produisent au cours de danses masquées durant les quatre mois de la saison des pluies (Toffin, 2004). Incarnées par des villageois réputés frustes, brutaux, et de statut assez bas, les Nava Durgâ se déplacent dans un état second, comme les chamanes durant leurs voyages dans les autres mondes. Les uns et les autres dérogent aux règles sociales coutumières. Ils incarnent les puissances de la forêt, celles des bois, des pierriers, des grottes, des crêtes noires des montagnes. Ces puissances sauvages et hostiles, que l'on manie toujours avec précaution, s'expriment à travers eux.

Cependant, le village, la cité néwar ou la maison ne peuvent exister à eux seuls ; ils sont en relation continue avec cet Autre qu'il faut incorporer et transformer en force protectrice. Ces deux mondes forment en réalité un couple indissociable, comme le jour et la nuit, l'homme et la femme. Un couple sujet à des conflits, à des attaques brusques et incontrôlables, à des trêves sans cesse rompues. C'est le rôle des danseurs néwar et des chamanes de servir d'intermédiaire entre les deux pôles symboliques de l'univers. Médiateurs, ils jettent un pont entre les deux domaines. Ce sont des passeurs qui franchissent les frontières. Les chamanes *jhânkri* ne donnent-ils pas parole à ce monde sauvage d'où émanent souvent des borborygmes peu compréhensibles ? C'est ce qui ressort, entre autres, des travaux novateurs de Gregory Maskarinec (1995, 1998) sur les chants de ces spécialistes des voyages rituels<sup>29</sup>. Le chamane impose bien un cadre parlé, symbolique, aux forces de la nature qui ne connaissent pas le langage des humains ou qui le connaissent mal. Il instaure les grands principes de l'univers, il met en ordre le monde par le

29. En dépit des références philosophiques dont s'entoure G. Maskarinec – références qui ne sont pas les miennes – et de l'absence regrettable de contexte social dans son livre de 1995. Reste à savoir si les propositions avancées par cet auteur sur les textes chamaniques valent pour les autres groupes népalais. Dans l'ensemble, l'ethnographie dont on dispose aujourd'hui tend à lui donner raison, mais des contre-exemples sont toujours possibles.

langage. On avait insisté jusqu'ici, à juste titre, sur les liens entre *jhânkri* et chasse, si forts dans cette région du monde comme ailleurs. On n'avait pas encore montré à quel point le chamane était un maître de la parole, connaissant par cœur des milliers de vers. Entre le sauvage et la culture, le passage se fait ici par le langage.

Les rituels chamaniques ont également pour but de capter le monde sylvestre, de le pacifier, de le contrôler, d'établir des relations pacifiées avec l'univers des humains. De ce point de vue, le mariage symbolique des chamanes Magar avec les esprits féminins de la forêt n'est qu'une métaphore des relations d'alliance qu'il convient de nouer avec la forêt pour tenter d'établir un pacte avec elle. Les réunions annuelles des deux formes de la déesse sauvage de la vallée de Katmandou en sont un autre exemple, avec ce brouillage si particulier de l'intériorité et de l'extériorité des établissements humains. Dans les deux cas, la forêt est synonyme de pouvoirs fondateurs qu'il faut ressourcer régulièrement. Elle est conçue comme un réservoir de forces surnaturelles avec lesquelles les hommes doivent compter. Tout donne à penser que ces forces sont apparentées à celles, génératives, de la végétation arborée et, plus généralement, de la nature, avec ses aspects génésiques bénéfiques et ses dangers.

Dans la vallée de Katmandou, l'Autre que figurent la forêt et les divinités dangereuses est réintroduit dans le champ social au plus haut niveau de l'État. Les troupes de danseurs des Neuf Durgâ (comme celle des Huit Mâtrikâ et autres Bhairav) entretiennent des relations étroites avec le palais. Elles ont toutes été créées à l'initiative d'un souverain afin de pacifier une divinité, enrayer une épidémie, prévenir un danger extérieur, et elles bénéficient généralement d'une fondation royale en biens fonciers dont les revenus leur permettent de couvrir les frais courants des rituels et des sacrifices. La plupart des troupes doivent de plus envoyer des « cadeaux cérémoniels » (*kisli*) au palais longtemps avant le début du cycle festif pour prévenir et inviter le roi. Elles se produisent en principe une première fois devant le palais royal avec lequel elles sont en relation au début de leurs représentations chorégraphiques. Les divinités sauvages qu'incarnent les danseurs masqués participent de cette

manière à la mise en scène de la fonction royale et aux fondements symboliques du royaume.

Malgré certaines personnifications féminines, la forêt reste ambivalente sous le rapport des sexes. Certes, les bois abritent les sorcières *bokst*, les *burenhi* décrites plus haut, ainsi que bien d'autres esprits féminins tels les Nidhinî aux seins énormes et aux cheveux hirsutes, ou les *kickinî* (*kickanî*), des esprits de jeunes filles mortes encore jeunes, aux aspects si séduisants qu'elles rendent les hommes éperdus d'amour. De la même manière, les chamanes *tâmâng* ont des relations privilégiées et ambiguës avec les esprits féminins *cen* (en tibétain : *btsan*) de la nature sauvage, identifiés à des fleurs (Toffin, 1990, p. 171-2). Mais les *ban jhânkri* sont vus à quelques exceptions près comme des esprits masculins<sup>30</sup> et les bois abritent aussi des hommes de la forêt, *ban manche*, véritables sauvages au sexe masculin affirmé malgré leur petite taille, qui capturent les hommes et leur offrent des produits infects à manger sur le dos de la main (Lecomte-Tilouine, 1987, p. 59). On retrouve la même indistinction parmi les spécialistes religieux liés à la forêt. Les danseurs et les intercesseurs en rapport avec ces puissances sylvestres ont des traits féminins caractéristiques, notamment les longues jupes blanches, *jâmâ*, qu'ils revêtent lors de leurs séances (hormis le chamane Kham Magar qui porte un pantalon de velours noir<sup>31</sup>). Les Nava Durgâ se parent également des bijoux féminins, bagues et longs colliers d'anneaux d'argent, les mêmes qu'arborent les déesses lorsqu'elles sont représentées sous forme de statue. Mais certains de ces dieux dansés sont des divinités masculines (Bhairav, Ganesh) et il existe des chamanes féminins plus ou moins bien différenciés. Nous sommes donc ici dans un domaine fondamentalement ambivalent où représentations masculines et signes féminins se côtoient.

30. Chez les Tamang, le sexe des *ban jhânkri* apparaît bien confus. D'après A. Höfer (1981, p. 24), ces chamanes de la forêt seraient des esprits féminins. Sun jhânkri seul serait de sexe masculin. Chez les Kulung Râi, Laladum, un esprit féminin de la forêt, grande consommatrice de grenouilles, est identifiée à un Ban jhânkri (Schlemmer, 2004, p. 286).

31. Les chamanes Kâmi de la région voisine de Jajarkot décrits par G. Maskarinec portent eux aussi un pantalon, mais ils couvrent également leur poitrine de deux châles spécifiquement féminins (1995, p. 104).

Les figures de l'altérité n'appartiennent pas à un des deux domaines exclusivement, mais aux deux à la fois<sup>32</sup>.

Les notions de « nature » et de « culture » sont à l'évidence des constructions culturelles. Rien ne serait plus dangereux que d'appliquer nos catégories européennes à des réalités différentes. Voici, récapitulées, les principales oppositions que nous avons pu dégager dans les pages précédentes :

forêt	–	site habité
sauvage	–	cultivé, domestique
morts non pacifiés	–	ancêtres
nuit	–	jour
absence de langage	–	langage humain

On notera aussi dans les deux cas étudiés une théâtralisation fort marquée des rituels. L'Autre est mis en scène de manière expressive, avec des costumes, de la musique, une chorégraphie, des combats violents entre dieux et démons, tout un appareil symbolique destiné à impressionner les villageois. Les puissances de la forêt ravissent les âmes, font chavirer les consciences, possèdent les corps. D'où le statut parfois ambigu de ces danses et de ces voyages chamaniques, entre acte religieux et spectacle auquel on assiste par plaisir. Les séances des *jhânkri* sont commentées par les spectateurs. Elles peuvent être considérées comme plus ou moins bien réussies selon l'effet théâtral qu'elles produisent sur le public. L'aspect spectaculaire est renforcé par les moments dramatiques au cours desquels les intercesseurs se battent avec les démons ou marchent sur des braises et les danseurs boivent le sang des animaux qu'on leur sacrifie. La mise en scène inhérente à tout rituel est ici portée à son maximum. Comme si les esprits de la forêt, dangereux, mobiles et invisibles, avaient besoin d'une telle théâtralité pour être pacifiés. De fait, ces rituels reposent non seulement sur l'interaction entre prêtres et puissances surnaturelles, mais aussi sur la participation d'une assistance ou d'une famille hôte.

32. Chez les Tharu des plaines du sud du pays, aux langues indo-européennes, la forêt penche encore plus du côté féminin. Voir G. Krauskopff (1987, p. 40 *sq.*).

Ces représentations sont bien évidemment soumises à l'influence de l'Inde. Comment ne pas remarquer la présence de nombreux éléments liés au renoncement hindou dans les images associées à la forêt ? Le chamane népalais possède indiscutablement de nombreux points communs avec le *yogî* hindou. Comme Shiva, le patron des renonçants, il porte les cheveux longs, un collier de serpents et de graines de *rudrâksâ* (*Elaeocarpus sphaericus*) autour du cou. Les mythes liés aux Nava Durgâ mentionnent eux aussi des ermitages forestiers où se réunissent des ascètes. D'une manière générale pourtant, on ne trouve guère de *yogî* en méditation ou de sages *rishi* omniscients et secourables – personnages caractéristiques de la forêt hindoue et à bien des égards bouddhistes – dans l'imaginaire religieux des populations étudiées. La forêt évoquée ici n'est ni un lieu de quête, ni un lieu de révélation, ni un refuge ; on n'y trouve aucun repos. Elle est dépourvue de toute dimension cosmogonique. En vérité, chez les Nêwâr comme dans les populations tribales, le renoncement n'est pas un thème important. Il l'a été dans la vallée de Katmandou à une époque ancienne où le bouddhisme monachique jouait un rôle central dans la société. Il ne l'est plus aujourd'hui. Quant aux lamas bouddhistes tāmâng ou gurung, ils sont depuis longtemps mariés et entièrement assimilés au monde villageois. Les relations entre grandes religions écrites importées de l'extérieur et traditions orales locales sont du reste clairement hiérarchisées. Dans les légendes népalaises des collines, le bouddhisme a bien admis le chamanisme, mais il lui a assigné une position inférieure<sup>33</sup>.

gtoffin@vjf.cnrs.fr

33. Certains chamanismes népalais, celui des Tāmâng en particulier, ont également été influencés par le bouddhisme tibétain. Sur ce sujet, on consultera B. Steinmann (2001).

## BIBLIOGRAPHIE

- Les collines du Népal Central. Écosystèmes, structures sociales et systèmes agraires.* Sous la direction de Jean-François Dobremez, Paris, Éd. de l'INRA, 1986, 2 vol.
- DESCOLA Philippe, « Le sauvage et le domestique », *Communications*, n° 76, (« Nouvelles figures du sauvage »), 2004, p. 17-39.
- DOURNES Jacques, *Forêt, Femme, Folie. Une traversée dans l'imaginaire jörai*, Paris, Aubier, 1978.
- FOURNIER Alain, « Note préliminaire sur le *pimbo* et le *ngiami* : les chamanes Sunuwar de Sabra », in *Asemi*, 1973, vol. 4, n° 1, p. 147-167.
- Histoire et devenir des paysages en Himalaya. Représentations des milieux et gestion des ressources au Népal et au Ladakh.* Sous la direction de Joëlle Smadja, Paris, CNRS-Éditions, 2003.
- HOLMBERG David, « Shamanic soundings : femaleness in the Tamang ritual structure », *Journal of Women in Culture and Society*, 1983.
- LECOMTE-TILOUINE Marie, « Hommes/divinités de la forêt. À travers le miroir au Népal central », *Études rurales*, n° 107-108, 1987, p. 55-69.
- LECOMTE-TILOUINE Marie, *Les dieux du pouvoir*, Paris, CNRS-Éditions, 1993.
- LECOMTE-TILOUINE Marie, « Les mondes à part. Représentations des esprits à travers un roman népalais de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 2002, n° 89, p. 107-126.
- HITCHCOCK John T., « Aspects of Bhujel Shamanism », in J. T. Hitchcock & R. J. Jones, *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster, Aris and Phillips, 1976, p. 165-196.
- HITCHCOCK John T. & JONES Rex, *Spirit Possession in the Nepalese Himalayas*, Warminster, Aris and Phillips, 1976.
- HÖFER Andras, *Tamang Ritual texts 1. Preliminary Studies in the Folk-religion of an ethnic minority in Nepal*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1981.
- KRAUSKOPFF Gisèle, « Des paysans dans la jungle. Le piégeage dans le rapport des Tharu au monde de la forêt », *Études rurales*, n° 107-108, 1987, p. 27-42.
- LEVY Robert, *Mesocosm. Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal*. Berkeley, University of California Press, 1990.
- MACDONALD Alexander W., « Notes préliminaires sur quelques *jhânkri* du Muglan », *Journal asiatique*, 1962, p. 107-139.
- MALAMOUD Charles, « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brâhmanique », *Archives Européennes de Sociologie*, 1976, XVII, p. 3-20.
- MASKARINEC Gregory, *The Rulings of the Night. An Ethnography of Nepalese Shaman Oral Texts*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1995.
- MASKARINEC Gregory, *Nepalese Shaman Oral Texts*, Cambridge, Ma, Harvard University Press (Harvard Oriental Series, vol. 55).

- MILLER Casper J., *Faith-Healers in the Himalayas. An investigation of Traditional Healers and their festivals in Dolakha district of Nepal*, Kirtipur, Centre for Nepal and Asian Studies, 1979.
- Nepal : State of the Environment 2001*, United Nation Environment Programme/Icimod, 2001.
- NICOLETTI Martino, *La foresta ancestrale. Uno studio sull'immaginario religioso dei Kulung Rai dell'Himalaya Nepalese*, Università di Siena, thèse non publiée, 1996.
- OPPITZ Michael, *Shamanen in Blinden Land : Ein Bilderbuch aus dem Himalaya*. Frankfurt, Syndicat, 1981.
- RAMIREZ Philippe, « Lorsque le village n'existe pas. Échelles d'observation dans l'Himalaya indo-népalais », in *Sociétés rurales des Andes et de l'Himalaya*, sous la direction de J. Bourliaud, J.-F. Dobremez, F. Vigny, Grenoble, Versants, 1990, p. 51-54.
- RICHARD Dominique, WIART Jacques, DOBREMEZ Jean-François, « Structures, biomasses et productions du domaine forestier de Salme », in *Les collines du Népal Central. Écosystèmes, structures sociales et systèmes agraires*, Éd. par J. F. Dobremez, Paris, INRA, 1986, p. 9-35.
- SAGANT Philippe, « Tampunma, divinité limbu de la forêt », *Objets et Mondes*, 1969, vol. 9, n° 1, p. 107-124.
- SALES (de) Anne, *Je suis né de vos jeux de tambours. La religion chamannique des Magar du nord*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1991.
- SCHLEMMER Grégoire, *Vues d'esprits. La conception des esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal*, Nanterre, Doctorat non publié, 2004.
- STEINMANN Brigitte, *Les Enfants du singe et de la démonsse*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2001.
- THIERRY Solange, « Brai et Himavant – Les thèmes de la forêt dans la tradition Khmère », *Asemi*, 1982, XIII, 1-4, p. 121-133.
- TOFFIN Gérard, « Intercaste Relations in a Newar community », in *Himalayan Anthropology. The Indo-Tibetan Interface*, Éd. by J.-F. Fisher, Mouton, La Haye-Paris, 1978, p. 493-513.
- TOFFIN Gérard, « L'organisation sociale des Pahari (ou Pih), population du Centre Népal », *L'Homme*, 1981, XXI (2), p. 39-68.
- TOFFIN Gérard, « Ancêtres claniques et esprits féminins dans l'Himalaya népalais », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1990, CCVII (2), p. 159-188.
- TOFFIN Gérard, « A Wild Goddess Cult in Nepal : The Navadurga of Theco village (Kathmandu Valley) », in *Wild Goddesses in India and Nepal*, Éd. by A. Michaels, C. Vogelsanger, A. Wilke. Bern, Peter Lang (série *Studia Religiosa Helvetica*), 1996, 2, p. 217-251.
- TOFFIN Gérard, « Spatial Categories of the Newars of Kathmandu Valley : the inside/outside opposition », in *Himalayan Space. Cultural Horizons and Practices*. Ed. by B. Bickel & M. Gaenszle, Völkerkundemuseum, Zürich, 1999, p. 33-70.



- TOFFIN Gérard, « Possession, danses masquées et corps divin dans la vallée de Katmandou, Népal », in *La possession en Asie du Sud. Parole, Corps, territoire*, J. Assayag et G. Tarabout (dir.), *Purusartha*, n° 21, Paris, EHESS, 1999, p. 237-261.
- TOFFIN Gérard, *Entre hindouisme et bouddhisme. La religion néwar*, Institut orientaliste de Louvain, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2002.
- TOFFIN Gérard, « Les Quatre mois dans le calendrier des fêtes de la vallée de Katmandou, Népal », in *De l'Arabie à l'Himalaya. Chemins croisés en hommage à Marc Gaborieau*, V. Bouillier et C. Servan-Schreiber (dir.), Paris, Maisonneuve & Larose, 2004, p. 125-143.
- ZIMMERMAN Francis, *La jungle et le fumet des viandes. Un thème écologique dans la médecine hindoue*, Paris, Gallimard/Seuil, 1982.

