



HAL
open science

Métaphysique du désir : intentions des esprits et réactions des humains chez les Kulung (Népal)

Grégoire Schlemmer

► **To cite this version:**

Grégoire Schlemmer. Métaphysique du désir : intentions des esprits et réactions des humains chez les Kulung (Népal). L'Atelier, 2010, 34, 13 p. hal-01292226

HAL Id: hal-01292226

<https://hal.science/hal-01292226>

Submitted on 22 Mar 2016

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.

Métaphysique du désir

Intentions des esprits et (ré)actions des humains chez les Kulung (Népal)

The metaphysics of desire

The intentions of spirits and (re)actions of humans among the Kulung (Nepal)

Grégoire Schlemmer

La plupart des rituels que réalisent les Kulung — une petite société habitant une vallée de l'Himalaya népalais — sont motivés par le souci de maintenir, de reconstituer ou d'accroître la « vitalité »¹. Le terme « vitalité » que l'on emploiera tout au long de cet article ne traduit pas une notion kulung en particulier, mais un ensemble de notions au fondement de l'action rituelle. Il s'agit ainsi d'éloigner les maladies et autres infortunes qui affaiblissent les humains, mais aussi de demander aux esprits de rendre les âmes (*law*) qu'ils auraient volées, de donner la prospérité (*ji*) et ses « fleurs » (*bung*), la fortune, la vigueur et l'énergie (*sai*). Tous ces principes permettent aux humains de vivre et d'agir dans leur environnement, pourvu qu'ils soient présents dans leurs corps. L'obtention comme la perte de ces principes sont en grande partie imputées aux *esprits* (terme sous lequel je regroupe l'ensemble des entités spirituelles que les Kulung conçoivent), à qui les rituels s'adressent. Ils sont de ce fait des éléments clefs de cette quête de vitalité. En agissant sur les principes de vitalité, les esprits détermineraient la manière dont les humains interagissent avec eux, mais aussi sur et dans le monde.

On peut alors se demander ce qui, pour les Kulung, fait agir les esprits et en retour les fait réagir et, plus généralement, que sont ces esprits que les Kulung placent à la source des contraintes qui les font agir. Le fait que les Kulung retiennent avant tout des esprits leur intentionnalité implique que c'est la psychologie (leurs sentiments et leurs intentions) — et non l'ontologie (la nature de leur « être ») — attribuée à ces entités qu'il faut tenter de saisir afin de saisir la manière dont ils sont conçus. Il apparaîtra que les relations entre les humains et les différentes catégories d'esprits (ancêtres, mauvais morts, esprits néfastes, esprits forestiers, *Nāgi*) varient grandement selon la psychologie, et plus précisément selon la forme de désir, qui leur est prêtée.

¹ Une première version de cet article a été présentée au séminaire « Agentivité » coordonné par Aurore Monod Becquelin et Valentina Vapnarsky. Une seconde présentation au séminaire d'Yves Goudineau a permis d'en approfondir certains aspects. Je remercie les organisateurs et les participants de ces séminaires, ainsi que mes différents relecteurs : Vanina Bouté, Roberte Hamayon, Anne-Marie Peatrik, Guillaume Rozenberg, Bernard Schlemmer et Sandrine Soriano. Les données utilisées dans cet article proviennent de douze mois d'enquête de terrain menée entre 1997 et 2008, principalement dans le village de Bung (Solu-Khumbu), d'observations (notamment d'environ trente rituels, pour la plupart enregistrés et traduits) et d'entretiens libres menés en népal, auprès d'une cinquantaine d'individus, dont trois de manière intense. Les matériaux présentés ici font l'objet de plus amples développements dans ma thèse (2004) et d'analyses complémentaires dans différents articles (2009, 2010a et b). Précisons que les termes en italique sont issus de la langue kulung. Ils sont retranscrits de manière libre et sans indication des voyelles courtes ou longues. De manière à les reconnaître, les termes nepali sont marqués d'un « N » et sont retranscrits avec les signes diacritiques.

Par désir, du latin *desiderare* : « cesser de contempler l'étoile » et constater son absence avec regret, j'entends le regret d'une absence, et donc le souhait de sa présence. Cela se traduit par un appétit — voire une convoitise — poussant à la satisfaction de ce manque, c'est-à-dire à la possession d'une chose ou à la réalisation d'un acte susceptible de combler cette aspiration. Le type de désirs et d'actions que les Kulung prêtent aux esprits dans ce commerce énergétique entraîne en retour différents modes de réactions rituelles à leur rencontre et, par là, influe sur la manière qu'ont les Kulung d'agir dans et sur le monde. C'est ainsi que cette psychologie des esprits me semble être au fondement d'une *métaphysique*, prise dans le sens de théorie des causes cachées qui sous-tend le monde matériel tel que nous l'observons, mais aussi dans le sens, second, d'une analyse des sentiments (la métaphysique du cœur ou des mœurs).

Le fait que les esprits — mais aussi les principes énergétiques qui occupent les corps (*law, ji, bung, sai*) — s'actualisent essentiellement dans le rituel a plusieurs implications méthodologiques qu'il convient de mentionner. Le rituel — ces manières d'agir codifiées sans signification nécessairement apparente et sans effet évident, généralement en vue d'agir sur des puissances invisibles — forme un domaine spécifique, lié à la tradition. Or, pour les Kulung, la tradition, c'est ce qui ne se discute pas (*cf. infra*). L'analyse implique donc de questionner indirectement les discours et les pratiques. On tentera de repérer les grandes lignes de l'ordre sous-jacent aux rituels kulung et aux notions qu'ils impliquent, de faire ressortir des jeux de relations et de contrastes qui semblent pertinents. Cela implique de schématiser les représentations et les actions des Kulung de façon à en faire ressortir la logique ; il reste à espérer que, ce faisant, je ne surinterprète, ni ne mette de l'ordre là où il n'y en a pas.

Les esprits ne sont pour autant pas de simples constructions intellectuelles qui permettraient de penser le monde : ils sont plus généralement à la base d'une *praxis*, ils motivent l'action. On se gardera de déduire trop rapidement que, en recherchant un ordre sous-jacent aux pratiques rituelles, on dégagerait la théologie implicite des Kulung qui serait mise en œuvre par l'intermédiaire du rituel. L'inverse pourrait être aussi vrai, à savoir que le rituel ne serait pas une mise en pratique de conceptions préalables, mais que les représentations des Kulung seraient des « mises en conception » des pratiques rituelles. Sans tenter de répondre à ce dilemme, je me contenterai d'établir des corrélations entre les relations entretenues avec les esprits, d'une part, et certains types de rapport sociaux que les Kulung développent entre eux, d'autre part.

La tradition et la raison selon les Kulung

Les Kulung (environ trente mille personnes) sont l'un des groupes composant l'ensemble ethnique rai et kirant. Ils font partie de ces populations que l'on qualifie de « tribales », par contraste avec les populations indo-népalaises ou « gens de caste » qui dominent, tant numériquement qu'économiquement et politiquement, le Népal. De la tribu, les Kulung partagent l'organisation fondée sur la parenté, puisque le groupe est structuré en une vingtaine de clans patrilineaires et exogames (sur sept générations),

qui sont réputés descendre de deux frères, ancêtres fondateurs ; ces clans, localisés par quartier dans les villages, échangent entre eux des femmes selon un système « d'échange semi-complexe ». Par ailleurs, dans cette société multiethnique que forme le Népal, les Kulung — comme les quelques autres groupes occupant des régions d'altitude reculées où le riz ne pousse pas — se distinguent par un habitat majoritairement monoethnique.

Les Kulung se présentent comme un ancien peuple de chasseurs et d'essarteurs itinérants, qui s'est fixé, il y a peut-être une vingtaine de générations, dans la vallée de l'Hongu, près du massif de l'Everest. Dans cette vallée reculée de l'Himalaya, ils ont fondé une demi-douzaine de villages et sont progressivement passés à une agriculture en terrasse et à l'élevage de bovins. Les Kulung forment donc un groupe territorialisé, même s'ils sont maintenant nombreux hors de ce territoire de référence. Cette territorialisation fut politiquement entérinée à la suite de leur intégration, vers la fin du xviii^e siècle, au royaume népalais. Comme tous les Kirant, ils bénéficièrent d'une certaine autonomie, fondée sur des privilèges politico-fonciers légalisés par un système de tenure foncière communautaire et inaliénable, le *kipat*, qui fut aboli dans les années 1940. Progressivement, des chefs héréditaires furent désignés, procédure qui mit fin à une organisation politique semblant avoir été fondée sur l'émergence de grands hommes dont le prestige naissait de leur capacité de conciliation (*muli*), de leur richesse (*hung*) et de leur pouvoir de persuasion (*khulu*).

S'il est difficile de parler de « religion » chez les Kulung, au sens du terme népalai *dharma* qui désigne les grandes religions établies, telles que l'hindouisme, le bouddhisme et le christianisme, avec lesquelles les Kulung sont par ailleurs en contact, il est un terme, fondamental pour eux, qui correspond assez bien à ce que nous nommons la tradition : *ridum*. Il désigne au sens propre la généalogie : « dire son *ridum* », c'est réciter sa généalogie. Mais dire le *ridum*, c'est aussi raconter des récits « des temps anciens » (*sumnipu*), ce que les ethnologues ont coutume de nommer « mythes ». Ces récits se structurent selon une généalogie idéalement continue qui relie les premiers êtres aux actuels Kulung. Si le *ridum* se *dit*, il se *fait* aussi : faire le *ridum*, c'est réaliser un rituel. *Ridum* est donc un terme polysémique qui semble désigner toutes les manières de dire et de faire héritées du passé et, plus précisément, toutes celles qui ne peuvent en dernière instance se justifier que par le seul fait de leur transmission par les ancêtres. Cet héritage, légué par ceux auxquels les Kulung sont redevables de leur existence — *ridumcha* « enfants du *ridum* », ainsi se nomment parfois eux-mêmes les Kulung —, n'a pas à être discuté. Il a un caractère impératif et normatif, mais il se justifie aussi par son caractère adaptatif : il œuvre à la préservation du groupe, au bon ordre des choses et à la gestion des relations entretenues avec les forces cachées du monde, avec lesquelles les Kulung sont en relation. La meilleure preuve de son efficacité est, pour les Kulung, que leur société a su affronter les dangers de l'existence et ainsi se perpétuer dans le temps.

Le *ridum*, c'est la loi, et son respect doit permettre le maintien harmonieux de l'homme dans son groupe et du groupe dans le monde. Chez les Kulung comme ailleurs, en dépit de garde-fous qui aident au maintien de la loi (la colère des autres, la médisance, la malédiction des ancêtres), le respect de celle-ci implique aussi la participation de tous. La loi doit s'inscrire

dans les têtes. C'est pourquoi la notion de *ridum* doit se comprendre de concert avec celle de *saniwa*, sorte de faculté mentale qui, à la fois, permet le *ridum* et en émane. La *saniwa* induit la conscience (la présence à soi-même et au monde), la perception, la mémorisation, la compréhension, le raisonnement, l'intention, etc. Tout cela la rapproche de ce que l'on appelle l'« entendement » ou même la « raison », compris comme la faculté de connaissance et de jugement qui régit nos actions. Comme nous le disons de la raison, les Kulung disent de la *saniwa* qu'il s'agit d'une faculté spécifiquement humaine, qui s'acquiert progressivement : on dit des animaux ou des idiots qu'ils n'ont pas, ou peu, de *saniwa*, et des jeunes enfants, que toute leur *saniwa* « n'est pas encore venue ». Mais ce terme désigne aussi un principe permettant la sociabilité ; en cela, la *saniwa* est intimement liée à la notion de *ridum*. En effet, elle est nécessaire à la vie de l'homme en société ; comme une sorte de surmoi, elle permet le contrôle de soi et assure à la fois l'attention à l'autre et la conformité à l'ordre social. C'est pourquoi elle est aussi liée à la honte (*ngeim*), sentiment engendré par le non-respect des règles sociales, que les fous et les animaux ne connaissent pas non plus. La bienséance commande une grande retenue, exige qu'on limite l'expression de ses désirs, tout en étant attentif à ceux d'autrui, et que l'on puisse dans la mesure du possible répondre à leurs attentes. La *saniwa*, en favorisant le respect de l'ordre défini par les ancêtres, doit ainsi développer les relations sociales fondées sur l'altruisme, l'échange et la collaboration, qui favorisent à leur tour la bonne industrie et la prospérité du groupe. Dans le respect de la loi héritée des ancêtres, le *ridum*, l'homme doit donc, grâce à sa *saniwa*, tempérer ses passions pour pouvoir vivre de manière harmonieuse et prospère dans son groupe et dans le monde.

Les ancêtres, les fleurs et la prospérité

C'est très explicitement que les ancêtres (*khal*) sont réputés dispenser la prospérité à la communauté de leurs descendants. Cela s'opère notamment par l'intermédiaire des trois rituels *tos*. Entrepris à des moments importants du calendrier agricole, ils constituent les seuls rituels rassemblant la communauté villageoise, la plupart des autres rituels se faisant à l'échelle de la maisonnée, unité de base de la société kulung. Le jour du rituel, un homme ou une femme issu de chaque maisonnée doit se rendre sur l'autel *tos*. L'ensemble de ces représentants de maisonnées y est conduit par un officiant tiré au sort parmi les anciens issus de tous les clans propriétaires des terres du village ; cet officiant représente la communauté tout entière lors du rite. Les offrandes nécessaires sont formées par un mélange des graines que chaque représentant de maison a apportées ; à l'image des graines mêlées, la communauté doit être unie et solidaire. Avec ces offrandes, les anciens issus de chaque clan (c'est-à-dire ceux qui, au sein du groupe, sont les plus proches des ancêtres) appellent les ancêtres de toutes les patrilignées à venir et à dispenser la prospérité. C'est en tant que collectif que tous les ancêtres sont appelés à venir et à agir pour leurs descendants. Les vivants héritent des ancêtres les droits d'accès aux champs cultivés, aux pâturages et aux forêts, c'est-à-dire aux sources de la subsistance de la communauté. On dit de ces ancêtres que, enterrés dans leurs champs, leur chair s'est faite terre. Ils se confondent alors avec un principe plus abstrait du sol (*carimma*) pour former cette « force du territoire », *tos*, qui dispense la prospérité, *bung* et *ji*.

Les notions de « fleurs » (*bung*) et de « prospérité » (*ji*) sont quasi synonymes. Au sens propre, *bung* désigne les fleurs, mais ses usages métaphoriques sont nombreux : ce terme désigne le lait maternel qui fait croître les enfants ; les leuconychies, ces petites taches blanches pouvant apparaître sur les ongles, signes que la richesse, sous forme de nourriture et de beaux vêtements, arrivera ; et le sang menstruel des femmes, associé à la procréation. Ce terme évoque donc la fécondité, la croissance et la prospérité. Dans le cadre rituel, la notion de fleur semble désigner un principe qui, en chaque être humain, animal ou végétal, croît et s'épanouit, apportant alors *ji*, terme qui désigne la chance, l'abondance, la vie et — c'est ainsi que je le traduirai — la prospérité. Une maison prospère, « à fleurs », est l'idéal de tout Kulung. Cela signifie un grenier si plein que les graines débordent de tous côtés et dans lequel on peut puiser allégrement sans que la quantité diminue (un fantasme exprimé dans plusieurs récits mythiques), gage que l'estomac sera toujours bien rempli. Cela signifie aussi une maison peuplée, avec épouse et brus fécondes, donc une descendance nombreuse qui perpétuera le clan. Cela signifie enfin l'influence du maître de maison qui peut honorer les hôtes qui se presseront chez lui. Car on dit d'un individu dont les « fleurs fleurissent » (*mbung bayeu*) que c'est une « personne à chance » (*jitup*), et qu'il attirera naturellement l'attention et l'affection des autres qui bénéficieront alors des retombées de sa prospérité et de sa chance.

Les mauvais morts

Une société harmonieuse et solidaire, vivant dans le respect de sa tradition et de ses ancêtres, ces forces bénéfiques qui dispensent fertilité et prospérité à leurs descendants : voilà ce que serait un monde idéal pour les Kulung. Malheureusement, le monde ne tourne pas toujours ainsi : la jalousie, la rivalité et la souffrance en font aussi partie. Et ces malheurs prennent eux aussi, pour une part, leur source dans le domaine des entités spirituelles, et notamment, à nouveau, des morts.

Parmi les morts, ne pourront théoriquement devenir ancêtres, *khal*, que ceux qui meurent de maladies et de vieillesse, chez eux, avec une descendance. Seuls ces morts sont dits avoir écoulé leur temps de vie et accompli leur travail, et sont donc censés être morts sans (trop de) regrets. Mais, même pour ces morts-là, le statut d'ancêtre s'acquiert. Devenir ancêtre est le résultat d'un processus réussi de pacification des esprits de morts appelés *cap*. Ainsi, on ne qualifie pas l'esprit de quelqu'un qui vient juste de décéder de *khal*, mais de *cap*. Un *cap* se résume à une volonté courroucée : ce que l'on retient du mort, c'est qu'il ne veut pas quitter ses affaires, ses proches, son lieu, ni accepter son douloureux état de mort. Pour se faire de nouveaux compagnons, il tente ainsi d'emporter les âmes des vivants avec lui. Il se caractérise par ses désirs, inassouvis et donc dangereux. Lors des funérailles, on s'adresse à lui comme à un être que l'on a aimé et que l'on regrette, mais aussi comme à un être que l'on craint. Et, tout en le pleurant, on tient sa machette en arme et on le menace (on emploie alors le terme *khodim* qui signifie éduquer par la menace), s'il ne peut renoncer à ses désirs. Le long et complexe processus funéraire, qui doit être fait sous le signe de l'échange et de la collaboration du groupe par une mise en ordre absolue des catégories fondamentales qui

structurent la société, consiste à contenter le mort, avant tout grâce à des offrandes de nourriture. Ce n'est qu'une fois apaisé, nourri et aimé que le *cap* — cette volonté courroucée et singularisée — ira se fondre dans la masse anonyme et pacifiée des ancêtres, *khal*. Et c'est, peut-on supposer, en tant qu'être débarrassé de ses rancœurs et de ses envies — autres que celles de vouloir être aimé de ses descendants et nourri par eux — que les ancêtres peuvent dispenser la prospérité.

Ce processus ne peut s'appliquer à tous les morts : ceux qui meurent de malemort (*ilsi*) en sont exclus. Ces mauvais morts (*ilwa*) ne peuvent prétendre au statut d'ancêtre, car, morts trop tôt, ils sont devenus incontrôlables et dangereux. En effet, la brusque interruption du temps de vie imparti à ces défunts va générer le sentiment qui est à la source de leur formidable puissance maléfique : la rancœur. En pratique, seules les personnes décédées au cours de certaines morts violentes (pendaisons, chutes d'arbre ou dans la rivière, femmes mortes en couche) sont réellement qualifiées de mauvais morts et traitées comme tels. Cela est peut-être dû au caractère douloureux d'un tel événement et aux conséquences traumatisantes du rituel qui s'ensuit : le mauvais mort est traité comme un animal, enterré nu dans une fosse d'épines, les yeux crevés, etc. Ces morts sont perdus pour le groupe.

Les mauvais morts représentent la figure inverse des ancêtres. Si les ancêtres sont liés aux champs, où ils sont enterrés et dont ils assurent l'abondance des graines avec lesquelles ils sont nourris, on dit des mauvais morts, enterrés eux en terre sauvage et nourris de produits forestiers, qu'ils se transforment en insectes dévoreurs de culture. Les Kulung affirment que si on appelait les mauvais morts lors des rituels de prospérité *tos*, ils transformeraient les « fleurs de prospérité » en « fleurs de forêt ». Les mauvais morts sont aux ancêtres ce que le monde forestier semble être au domaine des cultures : l'inversion radicale, le lieu de l'envie et de la prédation, et un danger pour la prospérité.

Les esprits mangeurs d'âmes

La rancœur qui anime les mauvais morts et les fait se différencier si fortement des ancêtres pacifiés caractérise plus généralement un ensemble d'êtres spirituels. Il s'agit de ceux que les Kulung regroupent sous le terme *kuyama-mayama* (en népali *bhūt-prēt*), et que je nommerai « esprits néfastes ». Ces esprits néfastes se caractérisent par deux principaux aspects. Premièrement, leur caractère individualisé : ils forment des singularités ou des petits groupes ; par exemple, un esprit principal et son assistant, ou un esprit originel et l'ensemble des défunts dont il a causé la mort et qui l'ont rejoint. Deuxièmement, ils relèvent d'une certaine extériorité. Elle peut être sociale : les esprits sont dits venir d'autres ensembles humains (autres clans, autres villages, autres groupes) et sont conçus comme une sorte de personnification de l'altérité dangereuse intrinsèquement liée à ces groupes ; elle peut être aussi spatiale : ils ne sont pas liés à la maison ou aux champs, mais à la forêt et à l'étranger — le monde hors de la vallée. Certains de ces esprits sont regroupés sous la catégorie *mang*, terme auquel les Kulung donnent comme premier sens celui de maladie, ce qui souligne leur caractère néfaste. Mais on dit aussi, de la plupart de ces esprits, que ce sont des *cap*,

terme dont on a vu qu'il désignait avant tout l'état transitoire du mort, avant qu'il ne devienne un ancêtre pacifié, *khal*. L'état transitoire du mort semble ainsi, dans certains cas, se prolonger indéfiniment, maintenant ainsi l'individualité du mort — et sa rancœur — qui ne se dissout pas dans la masse anonyme des bons morts.

Sont donc pensées comme formant un ensemble toutes les entités spirituelles qui sont dangereuses pour l'homme (comme les *mang*) et/ou sont issues de mort (comme les *cap*). Pris dans un sens large, les mauvais morts font eux aussi partie de cet ensemble des « esprits néfastes ». Notons aussi que les Kulung peuvent inclure dans cette catégorie les sorciers, ou plus précisément le pouvoir sorcier, c'est-à-dire le désir agissant à l'insu des humains ; sorcier se dit *sanime wakangme* « la *saniwa* tordue ». Si l'on parle parfois de sorcier volontaire, les Kulung expliquent, le plus souvent, la sorcellerie comme un désir qui agit à l'insu de la personne : « Tu vois une jolie fille, tu la désires, mais elle ne t'aime pas. Alors elle tombe malade [tu es le sorcier]. » En somme, ce qui réunit mauvais morts, esprits sorciers, *mang* et *cap*, c'est en quelque sorte cette absence de *saniwa*, ou le fait d'avoir une *saniwa* « tordue », qui empêche le contrôle du désir. Un esprit néfaste est donc d'une certaine façon un désir frappeur.

Véritables calamités dont les Kulung se débarrasseraient bien, ces esprits se manifestent par leurs actions néfastes pour les humains : la maladie, entraînée par l'envoi de flèches ou le vol d'âmes. Parce que satiétés sentimentale et alimentaire vont de pair et découlent toutes deux de l'intégration harmonieuse dans le groupe, ces esprits sont conçus comme errant solitairement dans les espaces incultes qui forment le « dehors », dans un perpétuel mécontentement, envieux, jaloux, et toujours affamés. Isolés, on dit que ces esprits cherchent à frapper de leurs flèches les vivants ou, sous la forme du vent, à les faire tomber pour en faire de mauvais morts, se créant ainsi des compagnons qui viendront tromper leur solitude. Prédateurs affamés, ces esprits qui ne sont pas nourris par les humains sont aussi et surtout censés pallier eux-mêmes ce manque en prélevant leur nourriture sur les vivants, en leur volant leurs âmes.

La notion de *law*, que je traduis « âme » par commodité, n'a rien à voir avec la conscience, ni même avec la pensée ou les émotions. Les Kulung conçoivent les âmes (les humains en possèdent plusieurs, même si personne ne s'accorde sur leur nombre) comme des sortes de principes actifs qui animent le corps et permettent le mouvement et l'action. Les âmes forment une réalité assez obscure et abstraite pour les Kulung. Ils se réfèrent à cette notion presque exclusivement lors des rituels thérapeutiques, en cas de problème, c'est-à-dire quand elles sont censées être absentes, ce qui rend leur propriétaire malade. Car les âmes, plus ou moins indépendantes des corps qu'elles habitent, peuvent les quitter, à la suite d'un effroi, d'une chute, ou lorsque, ayant quitté le corps pour se promener et jouer, elles ont été capturées par un esprit. Notons qu'aucune idée de faute n'est liée à la perte d'une âme : celle-ci est capturée, telle une proie, par les esprits qui cherchent à se nourrir. Pourquoi les esprits cherchent-ils à capturer des âmes ? La question paraît étrange aux Kulung interrogés : parce qu'ils ont faim (« Nous aussi, on tue des animaux et on les mange ») ou par plaisir (« Toi, tu fumes bien des cigarettes, non ? »). Dans tous les cas, il n'y a aucune connotation

morale, aucune idée de justice, de vengeance ou de faute (« C'est comme cela, ce n'est pas ton bon jour »). Ces captures ne sont pas perçues comme étant liées à une action de la victime, mais plutôt comme un événement malheureux, comparable au modèle de la chasse où l'homme tient cette fois-ci le rôle de la proie.

Une âme partie, le corps ainsi « ouvert » est fragilisé ; l'individu se sent faible et tombera plus facilement malade, dit-on. On consultera alors un devin pour connaître l'esprit responsable de la capture de l'âme et lui adresser une offrande rituelle. Le rituel est donc conçu comme une réponse à l'attaque de ces esprits ; il peut néanmoins être fait préventivement si la divination laisse présager le risque d'une telle attaque. Il est réalisé sur un autel de circonstance, provisoire, loin des maisons et des champs, et qui sera abandonné une fois le rituel accompli. Le rituel se résume à une supplique, financée par une transaction : on nomme l'esprit, on lui demande de rendre les âmes volées contre le sang d'un poulet. L'offrande sacrificielle œuvre comme un substitut ; elle est faite « en échange du corps [du malade qui a perdu une âme] » (*tobuphaim*). Comme dans la vie courante, l'offrande se fait avant l'exposition de la demande, car il s'agit de mettre l'esprit non seulement dans de bonnes dispositions, mais aussi de créer une dette. En effet, lorsqu'un individu a une demande importante à faire à quelqu'un, il lui apporte un présent (généralement une bouteille d'alcool), le salue avec déférence et le fait boire avant de lui adresser sa requête. Dans le rituel, une fois l'offrande acceptée (l'acceptation ou le refus de l'offrande est déduit de l'ébrouement ou non de la bête à sacrifier après que l'on a versé sur elle un peu de bière), l'esprit n'a d'autre choix — du moins l'espère-t-on — que de donner en retour. Puis, on lui demande de ne plus se manifester. Les relations sont ici uniquement circonstanciées, elles doivent être renégociées après chaque manifestation de ces esprits. Car si les esprits en question sont censés être satisfaits par l'échange effectué lors du rituel, cela ne dure qu'un temps. Leur insatisfaction est récurrente, constitutive de leur « être ».

Nous avons vu que les ancêtres représentent le *même* et résultent de défunts transformés en forces positives, et pacifiés par un don de nourriture bien ordonné qui les inscrit dans un réseau de socialisation. Les esprits néfastes, quant à eux, se caractérisent par des désirs alimentaires et affectifs perpétuellement inassouvis, qui rendent les hommes malades et le monde stérile, mais avec qui il faut cohabiter. Le vol d'âmes peut alors être pensé comme l'opération inverse de la distribution de fleurs et de prospérité par les ancêtres. Le fait que l'on se réfère quasi exclusivement aux âmes dans le contexte rituel, qui met en scène la tentative de rattraper des âmes égarées, laisse penser qu'elles ne sont en quelque sorte conçues que pour être perdues. Très rares sont en effet les discours sur les âmes (« Les âmes, c'est un truc de devin, il n'y a qu'eux qui en parlent ! »), et ils expriment toujours un problème : on ne dit pas que la présence des âmes apporte la santé, mais que leur absence induit la maladie, ou plutôt que la maladie laisse supposer leur absence. Les âmes n'auraient d'autre raison d'être que de se faire manger ; ce serait — en contraste avec les fleurs, ces énergies de croissance — la part énergétique de l'homme qui sert de pâture aux esprits.

Les esprits forestiers, ces « riches » du monde

Au sein de l'ensemble « esprits », il est une autre catégorie d'entités spirituelles dont nous n'avons pas parlé : les « esprits de la forêt » (*sogomang*). Les caractéristiques attribuées à ces esprits s'entremêlent dans le discours des gens. L'ensemble s'organise tout de même selon des variables précises, au travers desquelles se dégage une polarité entre esprits féminins et masculins. Les esprits féminins — Lalaw, Rongkeme, Burenī — sont conçus comme autogénérés (*pokma*, c'est-à-dire nés d'eux-mêmes et donc pas des esprits de morts) et considérés comme plus dangereux que ceux de sexe masculin. Ces esprits sont parfois représentés comme des êtres aux pieds inversés, velus, proches des singes. Les singes sont eux-mêmes conçus comme des sortes d'humains sauvages, vivant sans honte et hors des lois du *ridum* (trop proches des hommes, on ne peut manger de singes, mais, exemple suprême de leur état non civilisationnel, on dit d'eux qu'ils pratiquent l'inceste). On dit aussi de ces esprits que ce sont les premiers occupants du monde, les véritables autochtones. Les esprits masculins — Diburim, Sikari, Molu — sont aussi des esprits autogénérés, mais auxquels se sont comme agglomérés des esprits d'humains morts en forêt ; ce sont donc aussi des esprits ancestraux. Tous forment cependant un ensemble essentiellement confus, à l'image du monde de désordre et d'indifférenciation que représente le domaine forestier (« Qui est Rongkeme [Celui des falaises] ? Je ne sais pas : il n'a pas de maison, il n'a pas de nom, on ne le connaît pas »).

Tous ces esprits de la forêt se distinguent par le fait qu'on les dit, notamment lors des rituels qui leur sont adressés, maîtres des biens de la nature, des rivières, des animaux, des arbres, du monde, etc., sans qu'il y ait néanmoins d'attribution précise et spécifique de tel bien à tel esprit. On dit plus précisément de ces esprits qu'ils sont les riches (*hung*), les propriétaires (*hop*, marqueur insistant de possession) de ces biens et de ces espaces. Un ancien compare le rituel de coupe d'arbres avec l'action de demander aux anciens chefs politiques la permission de ces coupes : « Avant, il y avait des chefs (*tālukdār*, N). Pour couper un arbre, il fallait apporter une bouteille d'alcool et leur demander la permission. De même, avant d'abattre un arbre, il faut demander à l'esprit Sikārī, il faut faire *binti*. » *Binti* signifie faire une demande à quelqu'un d'important en se présentant comme un inférieur et en se plaçant sous sa protection. Le rapport entretenu entre ces esprits et les éléments auxquels ils sont associés est donc conçu non comme un rapport d'animation (en cela, on ne peut parler chez les Kulung d'animisme au sens premier du terme), mais comme un rapport de possession, assez clairement conçu comme celle d'un homme sur ses biens. Cela implique une distance entre l'esprit et l'élément qu'un Kulung peut vouloir s'arroger. On ne s'adresse pas au gibier, mais à son propriétaire ou à son maître. Ce principe de médiation entre le demandeur et la chose demandée se retrouve amplifié dans le processus rituel. Un individu, pour récupérer ses âmes et/ou obtenir du gibier, demande à un intermédiaire — un officiant — qui agit par le rituel sur des esprits, eux-mêmes possesseurs des biens souhaités. Là encore, il en va dans l'économie spirituelle comme dans la vie courante : une demande importante n'est jamais directe, elle nécessite un intermédiaire. Le prototype de l'intermédiaire est le *bongpa*, l'entremetteur entre deux familles projetant

une alliance. Il faut l'approcher en lui offrant de l'alcool, pour qu'il aille lui-même approcher un père dont on veut obtenir la fille. Dans les récits mythiques, ces figures de médiateurs (jouées par différents animaux) sont nombreuses. Et le premier devin — ou *chamane*, ainsi qu'on le nomme généralement dans la littérature ethnologique sur l'Himalaya — joue lui aussi ce rôle d'intermédiaire. De même, un grand homme est avant tout un conciliateur (*muliwa*) qui doit savoir apaiser les conflits par sa médiation.

Si les rituels offerts aux esprits forestiers peuvent donc être interprétés comme des rituels d'endettement, il faut toutefois relever que, le plus souvent, le rituel n'a pas lieu avant une demande : on se sert, et ensuite, on en paye parfois le prix. De même que ces esprits dévorent les âmes humaines, les hommes empiètent sur leur territoire dans lequel ils ponctionnent des biens et qu'ils polluent par leur simple présence. Humains et esprits de la forêt sont alors dans une relation de prédation réciproque et parallèle : les premiers s'octroient les espaces et les ressources attribués aux seconds, tandis que ces derniers cherchent à se nourrir des âmes des humains. Risquer de perdre des âmes serait alors le prix à payer pour l'obtention des terres et des ressources prises à la forêt.

Dans cette sorte de guerre énergétique que se livrent humains et esprits, les relations entretenues avec les esprits forestiers diffèrent quelque peu de celles existant avec les esprits du dehors évoqués précédemment. Premièrement, il s'agirait moins de rancœur, de faim et de solitude que de vengeance par rapport aux activités perturbatrices des humains qui motiveraient l'action prédatrice des esprits forestiers. Les incantations prononcées lors des rituels qui leur sont adressés affirment aussi qu'ils « jouent », qu'ils « dansent » (voire qu'ils « aiment », c'est le cas de l'esprit-maître des devins), et que ces actions, qui évoquent la gratuité du geste, rendent elles aussi les hommes malades. Deuxièmement, avec les esprits du dehors, les hommes ne font que perdre, tandis qu'avec ceux de la forêt ils sont à la fois preneurs et donneurs : ils se servent des biens qu'ils trouvent en forêt pour leur consommation, tout comme les esprits forestiers se nourrissent des âmes humaines. Cette relation donneur-prenneur dans ce marché énergétique se retrouve, mais de façon plus contractualisée, et donc pacifiée et bénéfique, avec un dernier ensemble d'esprits importants : ceux qui ont pour temple la maison familiale où ils reçoivent un culte périodique. La figure la plus emblématique en est le Nāgi.

L'esprit Nāgi, la conciliation de l'autre et la force vitale

Dans les récits de création, le Nāgi — comme les principaux esprits forestiers auxquels il est parfois apparenté — est présenté comme un être des origines, un être autogénéré (*pokma*). Sous la forme d'un énorme serpent d'eau, il résidait dans le lac primordial d'où émergèrent la vie, puis les premiers humains. L'un d'entre eux, Kokchilip, connut un brillant avenir. En effet, cet orphelin, qui dut survivre en luttant contre les forces forestières, captura la fille du Nāgi à la pêche ; ils se marièrent, construisirent la première maison et y réalisèrent les premiers rituels. C'est donc à la suite d'une *alliance*

matrimoniale entre les Kulung et le Nāgi — par l'intermédiaire de sa fille — que s'est développée la civilisation.

Le Nāgi est un beau-père dont on a obtenu les faveurs. Et cette relation s'est transmise au fil des générations par les donneurs de femmes. Car si tous les maîtres de maison réalisent un rituel au Nāgi, les Kulung affirment pourtant que cela n'a rien d'automatique. Le Nāgi doit d'abord « s'attraper ». Cela survient généralement peu après le mariage et l'installation du jeune couple dans sa nouvelle maison. L'homme tombe malade, et un devin diagnostique qu'il a été touché par le Nāgi, auquel il doit rendre culte, sous peine de dépérir. On regarde alors par quel clan est venu le Nāgi : celui de sa femme, de sa mère, de sa grand-mère, etc. Corps étranger au patriclan où elle se marie, la femme représente en effet un danger qui se manifeste notamment par ces esprits-maladies extérieurs qu'elle transmet à son mari. Cependant, ces esprits, comme les épouses, sont nécessaires au renouvellement et à la prospérité du groupe. Ainsi, quand un père marie l'un de ses fils et qu'une nouvelle épouse intègre le foyer domestique, on dit que, avec cette femme, c'est la prospérité qui arrive dans la maison. Toute dangereuse qu'elle soit, une femme, une fois intégrée au groupe de son mari, représente un élément positif pour ce dernier. Il en va de même pour le Nāgi et les différents esprits de la maison : pacifiés par des offrandes régulières de nourriture (leurs rituels s'effectuent tous les ans), ces esprits auparavant néfastes sont devenus les esprits gardiens de la maison et de ses habitants. Ces esprits, inscrits dans un réseau de parenté puisqu'ils se transmettent par les femmes, ne sont plus renvoyés au loin à la fin du rituel, mais conviés à un prochain rendez-vous, leur rituel étant périodique.

Tout cela explique que la « généalogie » que doit réciter le maître de maison lorsqu'il effectue le rituel au Nāgi soit, en fait, une récitation des noms des clans de donneurs d'épouses à sa patrilignée, à la patrilignée de sa mère et à celle de sa femme. Le Nāgi se transmet par ces réseaux passés d'alliances. Ces « généalogies » de donneurs particularisent le Nāgi de chaque maître de maison, l'esprit se confondant en quelque sorte avec les ancêtres formant le chemin généalogique de sa transmission ; c'est donc aussi un esprit ancestral. Il apparaît ainsi que la relation d'alliance originelle qui a permis l'obtention des bienfaits de ce beau-père a été transmise et héritée. Par cette alliance héritée, c'est comme si tous les Kulung se retrouvaient dans cette situation de gendre et de preneur. Cette position n'est pas sans receler quelque danger, un beau-père étant souvent un ennemi potentiel. De fait, le Nāgi fait lui aussi partie des esprits mangeurs d'âmes. D'où le caractère ambigu de la relation nouée avec lui, fondée sur un jeu de confrontation/séduction. Durant le rituel, on cherche à le séduire par de belles paroles et à l'amadouer par un ensemble d'offrandes tout en l'accueillant à coups de sabre. De même, si entretenir une relation matrimoniale avec un étranger permet de bénéficier de ses faveurs, celles-ci ne sont pas gratuites ; elles doivent être fondées sur un nécessaire échange. Il faut donc en payer le prix, et c'est ce que semble nous rappeler la nature des biens offerts au Nāgi qui sont, de fait, les mêmes éléments que ceux composant le prix de la fiancée. Contrairement aux esprits errants du dehors et aux forces forestières avec lesquels, faute de pacte durable, les relations se résument à une prédation mutuelle, l'alliance permet ici l'échange, et si la relation avec le Nāgi reste dangereuse, elle peut néanmoins être fructueuse.

C'est lors d'un rituel domestique adressé annuellement, et surtout lors du grand rituel réalisé tous les trois ans — l'un des plus importants et complexes effectués par les Kulung —, que les relations sont renouvelées avec le Nāgi. Sans entrer dans le détail de ce rituel, retenons qu'il a plusieurs objectifs : écarter les maladies que donne le Nāgi, assurer l'intégrité du corps en ramenant les âmes (*law*) rachetées par des offrandes et surtout, le plus important, redresser et faire croître la *sai* (*saipong* « lever, augmenter, faire croître la *sai* »).

Le terme *sai* renvoie au sommet du crâne, plus précisément à la fontanelle occipitale. Jusqu'il y a peu, chaque homme devait y laisser au moins une touffe de cheveux (*mulum*), et on dit que celle des officiants religieux était particulièrement longue. Car l'occiput est le lieu d'une énergie, d'un pouvoir que le terme *sai* désigne aussi, et surtout. Ce pouvoir donne la capacité d'accomplir les choses, et *sai* traduit l'idée de volonté individuelle (*ât*, N). Plus concrètement, avoir une grande *sai* (*sai dept*) appelle le respect, le succès dans ses entreprises et attire la prospérité. Ainsi que me le résuma un Kulung, « celui qui la possède est puissant, sa présence écrase, il fait peur, il domine. Celui qui a la *sai* haute, les balles lui passent à côté, et même s'il est moins fort que son partenaire, si celui-ci a une *sai* plus petite, il sera vaincu car le premier a tout pour lui, tout avec lui ». Cette force, régénérée grâce au rituel au Nāgi, doit se manifester par une danse, effectuée à deux reprises autour du foyer. Le maître de maison se lève, machette au poing, et sautille autour du foyer en criant, bientôt accompagné des autres membres de la famille et suivi de tous ceux qui participent au rituel en vue de l'encourager. La force et l'influence du maître de maison doivent en effet se traduire par le nombre et la relative importance des invités qui se sont déplacés pour assister au rituel. L'affluence s'explique, de fait, par sa notoriété, son influence, mais aussi par sa prodigalité reconnue et que confirme la taille du cochon qu'il sacrifie.

L'augmentation de la force vitale se ressent très concrètement. Lorsque mon hôte organisa le rituel *saipong*, le contraste fut frappant entre son attitude au début et à la fin du rituel. Au début, il faisait la moue, il me disait : « Rien ne dit que ce rituel marchera, mais on le fait surtout pour nous satisfaire l'esprit. » Mais à la fin du rituel, il était transformé, il rayonnait ; au plus haut de sa forme, jovial, fier et heureux, il me dit : « Quand la *sai* est haute, on est vaillant, fort, fougueux... On ne se laisse pas marcher sur les pieds, on peut se battre contre les autres ! » Cette énergie se lisait sur son visage, il était allègre, sûr de lui. Le rituel semblait avoir bien œuvré : il avait retrouvé sa vitalité.

Parlant d'un individu fort, on dira que sa *sai* est grande, et petite (*sai ci*) s'il est faible, timide ou inhibé : c'est alors que sa *sai* est partie, ou détruite (*sai koksā*, *sai cokaca*). Si la *sai* tombe (*sai melm*), on est abattu (*sai pem*), et cela entraîne un état de faiblesse : on est, dit-on, sans force, constamment fatigué et on rêve que l'on descend perpétuellement des pentes. Cet état rend l'homme vulnérable aux maladies. Plusieurs situations peuvent amener un individu à voir chuter sa *sai* : la peur, la honte, mais aussi le désir frustré : « Si j'essaye d'être aussi habile que toi, mais que je ne le peux pas, ma *sai* tombera. Si tu mets de beaux vêtements, et que je n'en ai pas, ma *sai* tombera. » Quelle que soit la raison, perdre la face implique nécessairement au moins deux acteurs en présence : on perd la face *par rapport* à autrui et *devant* autrui. De plus, la *sai*, qui semble conçue comme existant en quantité limitée, n'est pas

distribuée de manière égale : chaque individu la possède en quantité variable. La *sai* étant inégalement répartie, elle augmente ou diminue : selon les circonstances et les personnes, on a *plus ou moins* de *sai*. Pour qu'un individu ait une *sai* puissante, il faut que celle des autres soit, proportionnellement ou relativement, faible ou affaiblie. Cela implique une nécessaire compétition entre les maîtres de maison, voire le recours à la force pour défendre son honneur et garder la tête haute, qui est l'idéal de tout Kulung. Il semble d'ailleurs que l'ancien pouvoir politique (celui d'avant l'instauration des chefs délégués du pouvoir royal), fondé sur le prestige et la rivalité, était ouvert à tous. Notons enfin que l'on a affaire ici à une idéologie de l'alliance. Cette *sai*, obtenue par l'alliance avec le Nāgi ou les réseaux d'alliance que tissaient les anciens chefs pour parvenir au faite de leur puissance, permet, tant au niveau rituel que politique, de s'affirmer dans le monde et d'obtenir la réussite et l'assurance en tout domaine, lesquelles entraînent à leur tour prestige et charisme.

*

* *

Essayons, au terme de cet article, de résumer les grandes lignes et de saisir la logique globale de cette métaphysique du désir qui semble sous-tendre l'organisation rituelle des Kulung, au risque de schématiser grandement. Les entités spirituelles telles que les conçoivent les Kulung se caractérisent par leur désir. Il y a le désir pacifié des ancêtres, ces *semblables* qui s'inscrivent dans une relation d'échange. Ce sont les garants d'un ordre, celui de la tradition. Ils appellent chacun à la retenue et à la solidarité avec ses parents, et dispensent généreusement et équitablement la prospérité sous forme de fleurs, *bung*, ressoudant la communauté réunie sur un même territoire. Et puis il y a les autres, les mauvais morts, les esprits néfastes, caractérisés par leurs désirs inassouvis qui ont pour corollaire la frustration, la rancœur, l'envie et la jalousie. Hors des réseaux d'échange, ils mènent une « vie » solitaire, située du côté de l'extériorité, de la forêt. Cela se traduit par une insatisfaction alimentaire et sentimentale chronique, qui entraîne à son tour des actions prédatrices : le vol d'âme, et donc l'affaiblissement de la vitalité humaine. Ainsi ai-je proposé de concevoir la perte des âmes, cette ponction énergétique opérée sur les humains, comme la part négative de l'échange avec les esprits, le prix nécessaire que les hommes doivent payer. La sorcellerie est l'équivalent dans le monde des vivants de cette action des esprits néfastes : elle se caractérise par un surcroît de désir et une absence de contrôle de soi qui mènent à l'agression, concrétisée par l'absorption du foie de ceux qui en sont victimes.

Mais, pour risquée qu'elle soit, la relation avec ces figures de l'altérité est inévitable. Les humains vivent dans un monde ouvert, dangereux mais nécessaire, car ils vivent de ce monde. L'énergie qui fait prospérer les champs, la vitalité, la richesse, le pouvoir des hommes, des animaux comme des plantes est une force qui semble d'autant plus puissante qu'elle est extérieure et dangereuse. Il faut donc aller la chercher, et l'obtenir par la conciliation de l'autre. Cette logique de quête et de conciliation s'illustre dans les rapports aux esprits forestiers (avec qui les Kulung entretiennent des relations d'échange épisodiques), et plus encore avec le Nāgi dont la relation avec les Kulung se

fonde sur une alliance héritée avec cet esprit intégré dans la maison. En résulte l'obtention d'une force vitale, la *sai*. La *sai*, qui n'implique que le maître de maison dans sa relation au Nāgi, est inégalement répartie entre individus, et — par contraste avec les fleurs dont les retombées sont bénéfiques à tous — la *sai* de l'un est dangereuse pour les autres. La notion de *sai*, liée à la singularité individuelle, implique compétition et conflit. La *sai* se manifeste par une affirmation de soi, une fierté, une combativité, ce qui peut amener à une forme d'agressivité, d'exubérance. Les implications et les valeurs associées à la *sai* peuvent parfois entrer en contradiction avec l'ordre politico-moral du *ridum* qui est porté par la *saniwa*, cette notion que nous avons rapprochée de la raison, et qui implique la retenue, la politesse, l'évitement du conflit, voire la valorisation d'une certaine forme de honte. On notera que l'explication donnée à la chute de la *sai* aurait pu s'appliquer à la description de l'acte de sorcellerie ; le malade aurait alors été non le jaloux, mais l'envié. Le pouvoir de l'envie qui est la cause de la sorcellerie serait-il donc le corollaire inverse de celui de la *sai*, qui motive l'action ? La *sai* est un pouvoir ambigu, comme l'est le désir, à la fois source de danger et nécessaire moteur de l'action. C'est dans cette relative contradiction, dans cette tension entre les désirs qui doivent être assouvis tout en étant canalisés et la nécessité de les exprimer, tout en tentant de concilier ceux des autres, que semble se situer la marge d'action individuelle des Kulung. Motivant l'action des humains comme celles des entités spirituelles, il semble bien que, pour les Kulung, le désir fasse tourner le monde²

² Cette étude, menée à partir des données recueillies lors de mes différents séjours chez les Kulung, a aussi puisé dans la littérature existante. Ne pouvant être exhaustif, je propose une bibliographie indicative d'écrits directement relatifs aux thématiques traitées dans cet article. Sur les différents principes vitaux chez les populations kirant, dont font parti les Kulung, cf. Allen, 1972 ; Gaenzsle, 1996, 2002 ; Hardman, 1981, 2000 ; Nicoletti, 1999 ; Sagant, 1981 (ce dernier auteur traitant aussi des anciennes formes de pouvoir politiques liées à la *sai* et aux réseaux d'alliance). Ailleurs au Népal, cf. Macfarlane, 1981 ; McHugg, 1989. À propos de l'idée que le rituel construit les représentations plutôt que l'inverse, cf. Linder et Scheid, 1993 ; Severi, 1993. Sur l'approche globale des entités spirituelles en fonction des modes de relations entretenues avec elles, cf., pour le Népal, Krauskopff, 1989 et, pour des comparaisons inspirantes ailleurs en Asie, Hamayon, 1978, 1990 et Ramirez, 1989.

Bibliographie

Allen, Nicholas 1972 The vertical dimension in Thulung classification, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 3 : 81-94.

Gaenszle, Martin 1996 Raising the head-soul. A ritual text of the Mewahang Rai, *Journal of the Nepal Research Centre*, 10 : 77-93.

2002 *Ancestral voices. Oral ritual texts and their social contexts among the Mewahang Rai of East Nepal* (Münster, lit).

Hamayon, Roberte 1978 Marchandage d'âme entre vivants et morts, in *Le sacrifice II*, cahier 3 de *Systèmes de pensée en Afrique noire* : 151-179.

1990 *La chasse à l'âme* (Nanterre, Société d'ethnologie).

Hardman, Charlotte 1981 The psychology of conformity and self-expression among the Lohorung Rai of East Nepal, in P. Heelas et A. Lock (éd.), *Indigenous psychologies. The anthropology of the self* (Londres, Academic Press) : 161-180.

2000 *Others words. Notion of self and emotion among the Lohorung Rai* (New York, Berg).

Krauskopff, Gisèle 1989 Prêtres du terroir et maîtres de la forêt : la centralisation politique de prêtrise Tharu à Dhang et Déokhuri, in V. Bouillier et G. Toffin (éd.), *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya* (Paris, Éditions de l'ehehss) : 79-100 [Purushartha, 12].

Linder, Monika et **Scheid, John** 1993 Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne, *Archives de Sciences sociales des Religions*, 81 : 47-62.

Macfarlane, Alan 1981 Death, disease and curing in a Himalayan village, in C. Fürer-Haimendorf (éd.), *Asian Highland societies in anthropological perspective* (New Delhi, Sterling) : 79-130.

McHugg, Ernestine 1989 Concepts of the person among the Gurung of Nepal, *American Ethnologist*, 16 (1) : 75-86.

Nicoletti, Martino 1999 Say pom : Space, movement and symbol in a Himalayan therapeutic ritual, in R. Mastromattei et A. Rigopoulos (éd.), *Shamanic cosmos : From India to the North Pole Star* (Venise et New Delhi, Venetian Academy of Indian Studies) : 143-180.

Ramirez, Philippe 1989 Esprits ennemis, esprits alliés : la cosmologie politique des sociétés de l'Arunachal Pradesh, Inde, *Journal asiatique*, 277 (3-4) : 263-298.

Sagant, Philippe 1981 La tête haute. Maison, rituel et politique au Népal oriental, in G. Toffin (éd.), *L'homme et la maison dans l'Himalaya* (Paris, Éditions du cnrs) : 149-175.

Schlemmer, Grégoire 2004 *Vues d'esprits. La conception des esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal*, thèse de doctorat, université Paris X-Nanterre.

2009 Jeux d'esprits. Ce que sont les esprits pour les Kulung, *Archives de sciences sociales des religions*, 145 : 93-108.

2010a Le rituel de l'Esprit noir ou comment créer une présence pour manifester son absence, in M. Cartry, J.-L. Durand et R. Koch-Piettre (éd.), *Architecturer l'invisible : autels, ligatures, écriture* (Turnhout, Brepols) : 97-110.

2010b The illness is the other people : Cross-representations and ritual mangement of alterity and illness among the Kulung (Nepal), in C. Culas et F. Robinne (éd.), *Inter-ethnic dynamics in Asia : Ethnonyms, considering the other through ethnonyms, territories and rituals* (Londres et New York, Routledge) : 154-166.

Severi, Carlo 1993 Talking about souls : The pragmatic construction of meaning in Cuna ritual language, in P. Boyer (éd.), *Cognitive aspects of religious symbolism* (Cambridge, Cambridge University Press) : 165-182.

Stone, Linda 1978 Concept of illness and curing in a central Nepal village, *Contribution to Nepalese studies*, 3 : 55-81.

Résumé

L'article présente, du point de vue des Kulung, une population de l'Himalaya népalais, les actions des esprits sur les hommes et leurs motivations supposées, ainsi que les réactions des hommes et leurs effets escomptés. Il en ressort une métaphysique implicite du désir où les désirs sont conçus comme conditionnant l'action des esprits. Ces désirs spirituels influencent le cycle d'économie énergétique qui lie les Kulung aux esprits et qui est animé par une quête de vitalité : certains esprits favorisent cette vitalité alors que d'autres la contrarient. Les actions des esprits sur la vie humaine, et les réactions qu'elles impliquent, ont aussi pour effet d'engendrer des modalités d'action sur le monde qui s'inscrivent dans une dynamique oscillant entre la retenue et l'assouvissement des désirs.

Entrées d'index

Index de mots-clés :Kulung Rai, esprits, action, désir

Index by keyword :action, desire, spirits, Kulung Rai

Index géographique :Himalaya

Référence de publication

Grégoire Schlemmer. 2010. « Métaphysique du désir. Intentions des esprits et (ré)actions des humains chez les Kulung (Népal) ». in Ateliers du LESC - Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative. N°34, *L'agentivité*, sous la direction de A. Monod Becquelin et V. Vapnarsky.

<http://ateliers.revues.org/8536>