



HAL
open science

Tambours et objets rituels des devins Kulung Rai de l'Himalaya népalais

Grégoire Schlemmer

► **To cite this version:**

Grégoire Schlemmer. Tambours et objets rituels des devins Kulung Rai de l'Himalaya népalais. Lettre du toit du monde, 2013, 18 p. hal-01294190

HAL Id: hal-01294190

<https://hal.science/hal-01294190>

Submitted on 3 Oct 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.

LETTRE DU TOIT DU MONDE



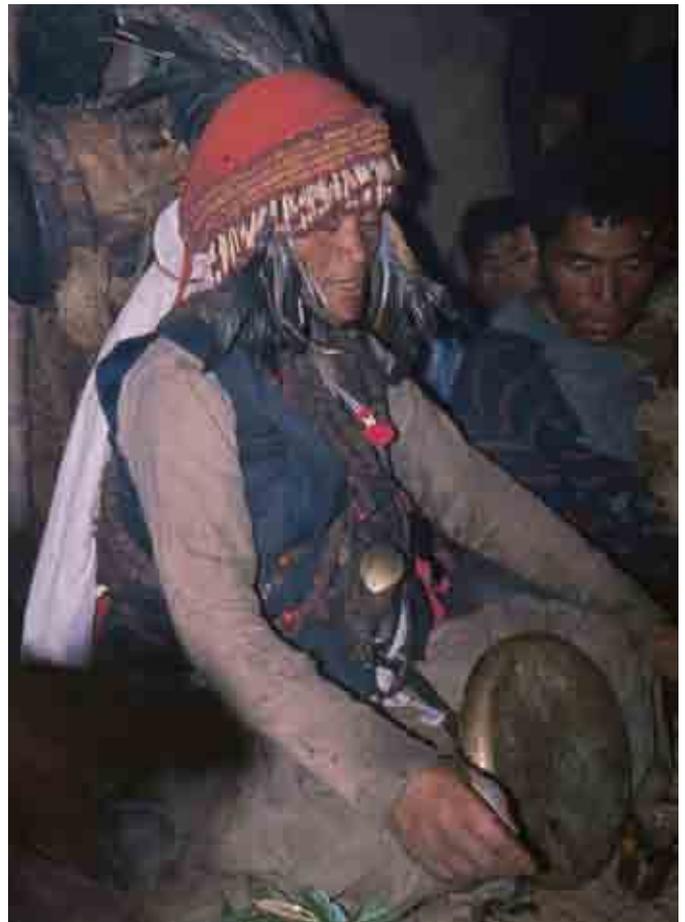
NUMÉRO 9
SEPTEMBRE 2013

TAMBOURS ET OBJETS RITUELS DES DEVINS KULUNG RAI DE L'HIMALAYA NÉPALAIS

Grégoire Schlemmer

Cet article présente les différents objets rituels utilisés par les chamanes (ou « devins ») Kulung, une population de l'Himalaya népalais. Ces objets, et notamment les tambours, fascinent ; ceci tant à cause du personnage mystérieux qui l'utilise, que du rythme envoûtant et du contexte cérémoniel déroutant dans lequel ils sont utilisés. A cela, il faut ajouter la beauté de l'objet. Celle des tambours *dhyāngro*^(N) du centre et de l'est du Népal est connu : on en trouve en grand nombre à vendre dans les boutiques de Katmandou. Notre objectif est avant tout descriptif : il s'agit de présenter ces objets, leur origine et leur fonction, afin de combler un manque de documentation concernant le cadre de leur usage. On verra néanmoins qu'il est possible d'en tirer certaines hypothèses relatives à l'institution chamanique .

Cette présentation est issue d'une note réalisée pour l'ethnologue Michael Oppitz en vue de la réalisation de son monumental livre sur les tambours chamaniques de l'Himalaya (2013), révisée et étendue suite à la proposition de François Pannier, de la Galerie du toit du monde, d'en faire une publication. Les informations présentées ont été recueillies par observations et interviews réalisées avec une cinquantaine de Kulung de la vallée de l'Hongu (et principalement du village de Bung), dont une dizaine de devins, entre 1996 et 2008. Pour une présentation plus détaillée de l'organisation socio-religieuse des Kulung, voir Schlemmer, 2004. Les termes en italiques à l'origine non précisés sont en kulung, ceux suivis d'un ^(N), en népalais.





LES KULUNG ET LEURS DEVINS

Qui sont les Kulung ?

Les Kulung forment un groupe de langue tibéto-birmane d'environ 30 000 personnes, qui font partie des Rai (une vingtaine de groupes aux langues et à la culture proches) et par conséquent des Kirant (qui incluent, en plus des Rai, les Limbu et les Sunuwar), vivant à l'est du Népal. Ils parlent des langues de la famille tibéto-birmane, mais de branches différentes de celles de la majorité des groupes de cette famille linguistique habitant le Népal – les Gurung ou les Tamang en particulier – et, contrairement à ces groupes, ils ne se disent pas venir du nord du Tibet, mais du sud. Leurs mythes les présentent comme un ancien peuple de chasseurs et d'essarteurs ayant progressivement occupé les collines de l'est du Népal, jusqu'aux dernières vallées habitées avant les sommets himalayens. C'est dans l'une de ces vallées septentrionales, la vallée de l'Hongu, que se sont fixés les Kulung (il y a, d'après leur généalogie, une vingtaine de générations, soit quatre à cinq siècles). Elle forme depuis lors leur territoire ancestral. Cet ancrage territorial fut renforcé ultérieurement du fait de la reconnaissance de droits fonciers spécifiques (*kipat*) par l'administration népalaise, suite à leur intégration dans ce royaume à la fin du XVIII^e siècle. Depuis le XIX^e, des migrations se sont progressivement opérées vers le sud-est, jusque dans la plaine du Terai, et de nos jours, la moitié des Kulung environ habitent hors de la vallée de l'Hongu ; mais c'est de ceux-là seuls que nous parlerons. Ils se répartissent en une dizaine de villages, tous pluriclaniques (les Kulung se répartissant en une vingtaine de clans patrilinéaires et exogames s'étendant sur sept générations). Ils disent descendre de deux frères qui auraient fondé le groupe. Ils y vivent de la culture en terrasses et d'élevage, et d'un peu de portage.

Dans ce pays pluriethnique qu'est le Népal, le haut de la vallée de l'Hongu, qui forme la zone d'habitat des Kulung, se caractérise par un peuplement quasi mono-ethnique (il est des hameaux Sherpas dans les hauteurs, des hautes castes Chetri au sud et quelques basses castes de forgerons Kami dans les villages Kulung). La raison en est certainement que, dans cette vallée relativement élevée et abrupte (les villages se trouvent autour de 2 000 mètres), le riz pousse peu ou prou.

Les devins

Ce relatif isolat (habitat mono-ethnique situé hors des routes de commerce), doublé du fait que les Kulung eurent un statut privilégié de maîtres de la terre, a contribué au fait que, si l'hindouisme a influencé leurs conceptions et pratiques religieuses, ils ont maintenu une organisation religieuse qui leur est spécifique, le *ridum*. Ce terme, qui signifie littéralement « généalogie » et « mythe », renvoie aussi à l'ensemble du savoir-faire légué par les ancêtres afin de gérer la relation à la pluralité des forces invisibles – les esprits –, via les nombreux rites (chaque maisonnée en exécute une trentaine par an). Ceci cumulé au fait de leur origine non tibétaine et de leur supposée présence très ancienne au Népal rend l'étude de ces traditions intéressante pour comprendre les particularités religieuses des populations spécifiquement népalaises.

Les rites importants – les rites territoriaux (seules pratiques véritablement collectives), les funérailles et les rites à l'esprit tutélaire Nagi – sont réalisés chacun par un officiant spécifique. Mais la majorité d'entre eux le sont par des officiants, qui sont, avant tout, des chamanes ou, comme je préfère les appeler, des « devins »⁽¹⁾. S'il y en avait auparavant peu (entre un et deux par village dans les années 1960), leur nombre a fortement augmenté depuis. Dans le village de Bung, on en compte une trentaine pour trois cents maisons, dont un certain nombre de femmes.

Il est difficile d'expliquer cette forte augmentation car, pour les Kulung, l'accès à la fonction de devin ne résulte pas d'un choix personnel. C'est la divination faisant suite à une maladie qui révèle que l'esprit tutélaire des devins a choisi telle personne pour qu'elle l'honore : le malade n'aura alors pas d'autre choix que de lui rendre culte. Cette divination peut aussi être réalisée suite à des signes avant-coureurs, car l'appel peut aussi s'opérer par des rêves (tels que la vision de tel ou tel élément de l'attirail du devin), voire par des enlèvements (des devins racontent qu'ils tombèrent inconscients et furent enlevés, nourris et enseignés par l'esprit tutélaire, avant d'être ramenés chez

1. Parce qu'ils sont surtout utilisés pour désigner toute personne pratiquant un rituel, je choisis de traduire les termes *kulung* *mobowa* et *dhāmi*^(N) par « officiant », et le terme *kulung* de *selewa* (*jhākri*^(N)) par « devin », et non par « chamane », terme qui me semble charrier trop de représentations erronées.



- I. La vallée de l'Hongu, terre d'habitat des Kulung.
- II. Le « village » de Bung : des maisons disséminées dans les champs.
- III. Carte de localisation des différents groupes Rai (réalisation G. Schlemmer).
- IV. Femme devin lors d'une séance divinatoire.

Page précédente. Devin ayant revêtu son costume complet, assis devant son tambour (*thul*).



I



II

eux). De plus, on dit que l'esprit électeur choisit dans une lignée : ne peuvent être devins que ceux qui ont un ancêtre qui le fut déjà – mais le fait qu'il puisse s'agir aussi bien d'un ancêtre du côté des hommes que du côté des femmes élargit très grandement le nombre de candidats potentiels.

Quel est cet esprit électeur qui fait les devins ? Il porte plusieurs noms, qui ressemblent d'ailleurs davantage à des qualificatifs renvoyant à l'idée de savoir (*seci*) et de puissance (*lulo*), de renommée (*bele*) transmis par le rêve (*semo*) et permettant la vision (*sele*). C'est sous le terme de Selerim qu'il est le plus employé. Un récit raconte que Selerim est la fille d'un humain et de Laladum – ce puissant esprit forestier souvent traduit en népali par *banjhākri*, la chamane de la forêt. Cet esprit prend deux formes : une forme « légère », Chirmarim (de *chirma*, les récoltes) qui ne fait pas trembler, et que la quasi-totalité des maîtres de maison honore chez eux, et Selerim, forme plus « lourde », qui demande un rite plus important.

Les séances divinatoires

La pratique des devins commence donc par la réalisation de ce rite privé qui a pour but de contenter l'esprit Selerim. Les premières fois, le devin néophyte devra faire appel à un devin confirmé, qui sera son maître (*guru*). Ce dernier, assis à côté de lui lors de ces séances, lui soufflera les incantations à prononcer. Il viendra ainsi assister le néophyte jusqu'à ce que ce dernier sache par cœur le discours à prononcer. Mais l'on aime aussi à dire que les bons devins apprennent vite, inspirés directement par l'esprit tutélaire. Ce n'est qu'après plusieurs années de pratique, si l'officiant se sent apte et s'il paraît bon aux villageois, qu'il pourra être appelé à officier en dehors de chez lui, afin que son talent de clairvoyance, obtenu par sa relation privilégiée à Selerim, serve à déterminer les maux présents et futurs qui toucheront les membres de telle ou telle maisonnée.

Ces séances divinatoires sont appelées *mophom* (« asseoir l'officiant »), mais plus fréquemment nommées du terme népali de *cintā*, littéralement « anxiété ». Elles sont réalisées suite à une maladie ou autre infortune ou, le plus souvent, de façon préventive. Elles ont toujours ce double caractère consultatif et thérapeutique : il s'agit de découvrir les maux passés et à venir, de les prévenir et de les soigner. On distingue deux sortes de séances divinatoires : les « petites séances » et les « grandes ».

Les séances, nocturnes sont longues (de cinq à sept heures) ; elles attirent cependant de nombreux voisins, et les maisons où ces séances se déroulent sont le plus souvent bondées. Une séance divinatoire se construit en fait sur le même modèle que le rite à l'esprit Selerim, auquel on ajoute des opérations de divination et, parfois, de guérison.

Avec encore plus de pratique, ils pourront aussi devenir *demop*, sorte de grade supérieur de devin. Ils pourront alors réaliser des séances plus complexes (des séquences spécifiques sont rajoutées), qui impliquent une divination *sultabop*⁽²⁾ et, surtout, les difficiles rites de gestion des morts violentes (*ilwa*). Ce sont aussi ces devins – *selemop* et *demop* – qui pratiqueront la plupart des rites que doivent réaliser les Kulung, même si ces rites ne nécessitent pas, à proprement parler, leur talent de devin.

2. Cette forme de divination implique de découper de longs rhizomes de curcuma sauvage (*supla*) devant un vêtement portant l'odeur du patient et d'observer si les morceaux tranchés d'un coup sec touchent ou non ce vêtement. Elle est spécifique aux groupes Rai.



III



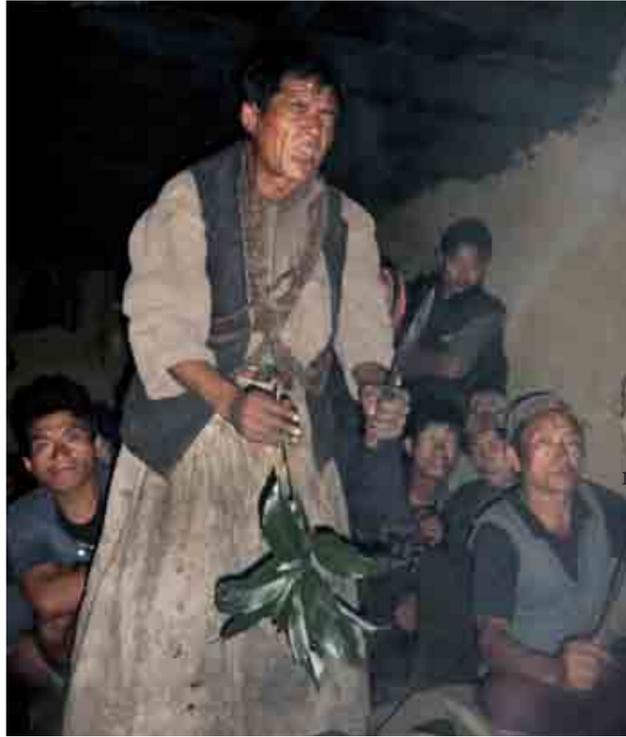
IV

I. Le *tos nokcho*, spécialiste des rites collectifs territoriaux.

II. Le *selemop*, spécialiste du traitement des infortunes.

III. Le *nagimop*, spécialiste des rites domestiques au Nagi.

IV. Le *lachocho*, spécialiste des funérailles.



I. Rite d'expulsion de l'esprit d'un mort de malemort.

II. Divination sultabop.

III. Femme devin néophyte répétant les incantations que lui enseigne son maître.

IV. Le devin effectuant une danse en tenant des ibunam, aspersoirs, que l'on voit aussi recouvrir les bords du tambour.

V. Autel mis en place lors d'une séance divinatoire.



II



III

LES OBJETS UTILISÉS PAR LES DEVINS

Présentons maintenant les différents objets utilisés et manipulés par le devin lors de ces séances divinatoires, en précisant leurs origines et leurs usages.

L'autel

La mise en place de l'autel est la première opération réalisée par le devin lors des séances divinatoires. C'est collé à la partie basse du foyer, devant le lieu où il siège, que le devin commence à disposer différents éléments qui forment l'autel (*selewacum*, les affaires du devin) :

- À gauche, une branche de *serbo*⁽³⁾, une herbe aux longues feuilles pointues réputée faire fuir sorcières et mauvais esprits, est plantée, et à droite, comme il est fréquent dans les rituels kulung, une branche de châtaignier au pouvoir régénérateur et purificateur. Un bout de tissu (*daja*^(N)) est accroché à ces deux branches, les transformant en fanion (*lingo*^(N)).

- Face aux pierres qui délimitent le foyer, il dispose d'abord la boîte en bambou qui contient les coiffes de plumes de l'officiant (cf. infra). Devant elles, sont plantés en croisillons huit *ibunam*. Les *ibunam*, que je traduirais par aspersoirs, forment un élément important de l'attirail du devin. Il s'agit de bambous à l'une ou aux deux extrémités effilochées, servant à laver les corps et les âmes, à les protéger contre les attaques magiques, et permettant au devin d'effectuer ses figures de danse. Ces aspersoirs ainsi disposés sont ensuite cernés de fil blanc ; c'est le *bayaker*. Il sert à retenir l'ensemble des âmes de l'assemblée ; le devin les y déposera verbalement avant d'entreprendre son voyage rituel⁽⁴⁾. Puis on dispose des coiffes de plumes et des cornes de chèvre sauvage et de daim⁽⁵⁾, préférentiellement trouvées par le devin (s'agissait-il auparavant de trophées appartenant au devin, signe de son aptitude à la chasse?).

3. *Serbo*, *amliso*^(N), *Thysanolaena maxima* ou *Thysanoleana agrostis*. Différents groupes de la région prétent à cette plante un effet protecteur (E. Kristvik, 1999 : 58).

4. D'après N. Allen (1976 : 514), qui note l'existence d'éléments rituels similaires chez les Thulung Rai, cette barrière aurait aussi pour effet de séparer le devin du foyer, lieu associé à l'ancestralité.

5. *Tahr himalayen* (*Hemitragus jemlahicus*), *thār*^(N), *yas en kulung* ; daim hurleur (*muntiacus muntjak*), *mirga*^(N), *kis en kulung*.



IV



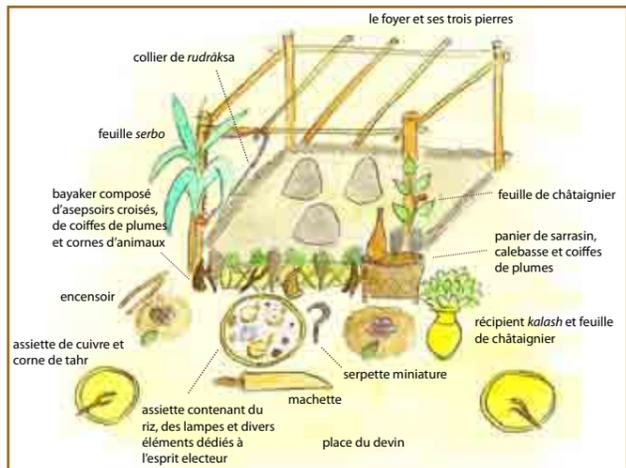
V



I



II



III

▪ Devant la branche de châtaignier, le devin place un pot en métal dans lequel est disposé un bouquet fait de feuilles de châtaignier et de la plante *serbo*, recelant une pièce de monnaie. Ce vase est nommé du terme népali *kalash*, en référence au récipient utilisé pour recueillir l'ambrosie divine, *amrita* de la mythologie hindoue. Il contient une eau purificatrice puisée en neuf fois à la fontaine et qui sert à asperger l'officiant lorsque ses tremblements sont très forts.

▪ À côté, le devin dispose un panier contenant une mesure (*pāthī*^(N)) de sarrasin dans laquelle une ou plusieurs coiffes de plumes sont plantées; ces graines servent de projectiles que le devin lance devant lui ou par-dessus ses épaules pour se protéger. Dans ce panier, se trouve une calabasse contenant de la bière, destinée à contenter l'esprit de la maison Tamsobom, qui pourrait s'irriter du fait qu'un rite ait lieu dans sa demeure. Ces calabasses de bière sont un élément important des rituels kulung. Lors des grandes séances divinatoires, celles réalisées par les devins *demop*, huit calabasses, chacune portant un nom et destinées à un esprit ou usage spécifique, sont théoriquement requises.

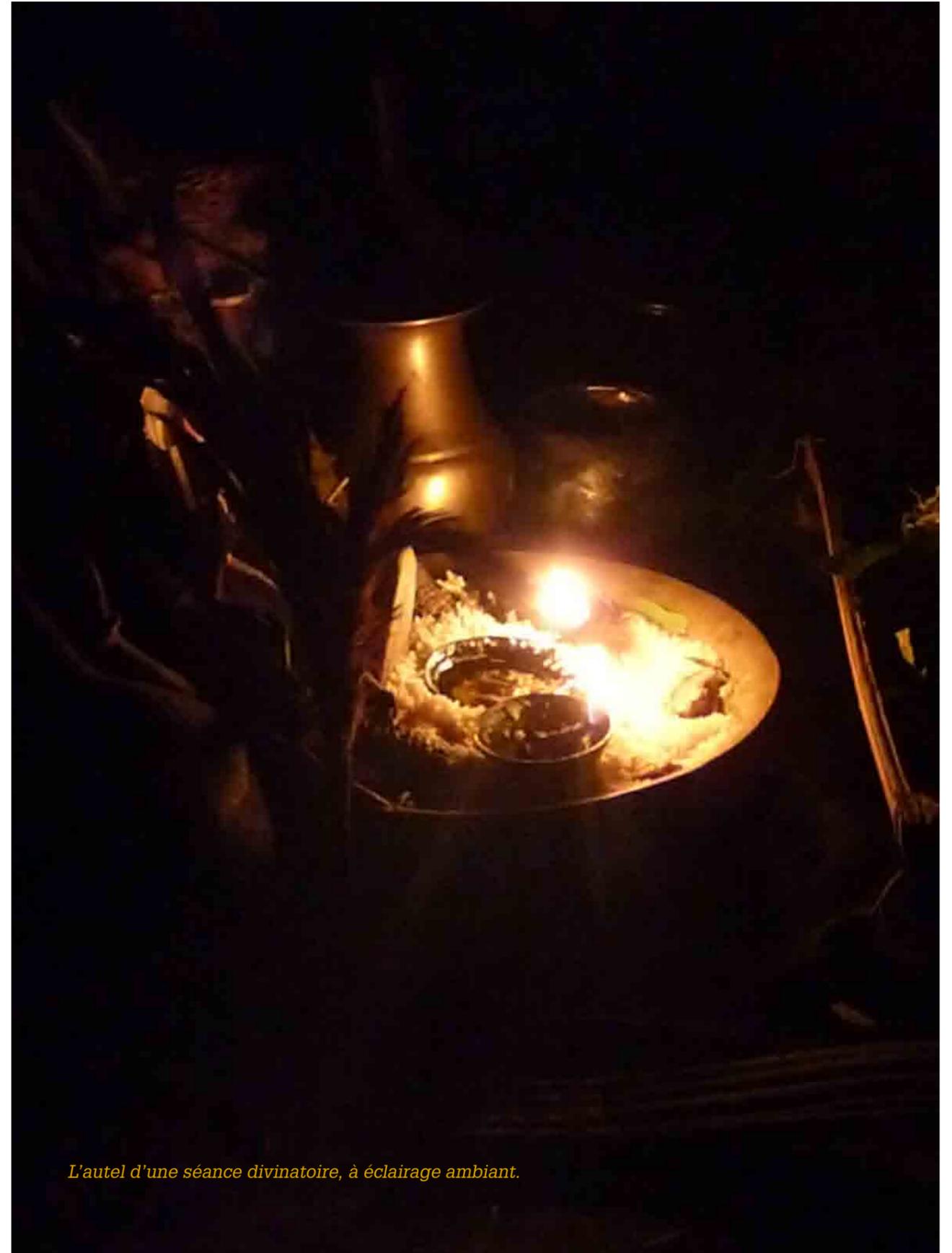
▪ À la droite et la gauche de l'autel, de la bouse de vache – qui servira d'encensoir – est étalée. Les assistants du devin y mettent des braises pour y brûler, en guise d'encens, du rhododendron séché ou du beurre clarifié. L'odeur doit réjouir les divinités.

▪ Devant l'autel *bayaker*, une assiette en métal contient une petite mesure de riz cru décortiqué, des lampes en argile brûlant du beurre clarifié et une liste hétéroclite d'objets. Les plus courants sont des cristaux de roches, *cawlung* (« eau-pierre », ou parfois appelés « divinités », *devatā*^(N)), que seuls ces officiants sont censés pouvoir trouver. Parfois s'y ajoutent des graines de *rudrākṣa*^(N), des bijoux, et souvent, si Se-lerim est l'esprit électeur, une toute petite serpette. Bijoux et lumières sont là pour plaire à l'esprit électeur (un bijou est aussi utilisé lors du rite à l'esprit Chirmarim, et « dispenser la lumière sur le monde »

I. Rares occasions de divertissement, les séances divinatoires attirent de nombreux parents et voisins qui viennent comme curieux.

II. La remise cérémonielle de la calabasse remplie de bière par un ancien au devin.

III. Croquis de l'autel divinatoire (dessin de l'auteur).



L'autel d'une séance divinaire, à éclairage ambiant.



I



II

fait partie des demandes que le devin formule à son esprit électeur). On trouve aussi d'autres pierres aux formes ou origines bizarres (comme les météorites), des cornes d'animaux divers, des plumes d'oiseaux, des épines de porc-épic, etc. Tous ces éléments, qui forment une véritable collection de curiosités naturelles provenant de la forêt, semblent chargés d'un pouvoir évocateur particulier. Et il semble qu'ils n'aient pas d'autres fonctions que de suggérer un monde de forces sauvages, monde avec lequel le devin va rentrer en communication.

L'autel et les curiosités naturelles qu'il contient font partie du décor mis en place par le devin. Car les séances sont aussi des spectacles, et peuvent se lire comme une mise en scène qui crée une ambiance particulière (grâce à l'autel, au costume, aux odeurs, aux chants et aux danses) qui a sûrement son rôle dans l'efficacité de ce rituel (les séances divinatoires attirent d'ailleurs toujours un grand nombre de curieux qui viennent observer les chants et danses du devin).

Le costume

Le devin vient habillé avec des vêtements propres (par respect pour son esprit électeur), mais une fois seulement l'autel construit, après avoir prié les esprits de la maison – qui auraient pu être perturbés – de ne pas s'irriter, et leur avoir demandé leur protection, la séance d'habillage peut débuter. Le devin, par-dessus ses vêtements, enfle son costume : robe blanche, gilet noir, ceinture blanche, turban blanc et rouge, coiffe de plumes, coiffe *tongkomma*, colliers de graines *rudrākṣa*^(N), qu'il croise sur son torse. Il se ceint aussi d'une ceinture de cloches dans laquelle il insère sa machette. Le costume du devin est proche de celui de l'ensemble des *jhākri*^(N) du centre et de l'est du Népal⁽⁶⁾.

■ La longue robe blanche (*jāmā*^(N)) est une sorte de combinaison faite d'une pièce qui habille tout le corps. Ce vêtement, qui rappelle une robe féminine, n'en est pas moins réservé aux hommes : les femmes devins pourront porter n'importe quelle robe, sans distinction de couleur. Aucune explication n'a pu m'être donnée sur la nécessité de porter ce vêtement, dont on me dit qu'il serait un emprunt des hautes castes Chetri, les anciens devins ne portant que des vêtements en fibre d'ortie nommés *lalacar*, tissés localement.

6. Voir par exemple la description de Macdonald, 1962, et plus généralement les différentes contributions dans le recueil de Hitchcock et Jones, 1976.

■ Les colliers (*malla*^(N)) sont faits de graines *rudrākṣa*^(N), identiques à celles servant à faire les chapelets des renonçants, que les Kulung connaissent de longue date. Ils sont portés croisés sur le torse.

■ Le tintement de la ceinture de cloches de l'officiant (*pim*, *sampitokelerim* en parler ancien, de *kelerim* : qui fait du bruit) est dit effrayer les mauvais esprits. Ces cloches ne sont pas fabriquées localement, mais obtenues par le commerce.

Avant d'enfiler ses colliers et sa ceinture de cloches, il faut les « activer » (*jāgnu*^(N)) à l'aide de formules, inaudibles au public. Le devin dépose dans un plat sa ceinture de cloches, ses colliers et deux petits paquets de feuilles. Puis il jette des grains de riz sur ce plat en récitant une formule magique. Il invoque alors le fameux héros épique Rām et son demi-frère Lakṣmaṇ du Rāmāyana, qui auraient créé les colliers de graines de *rudrākṣa*^(N) que le devin demande d'activer – on dit que les grands devins d'autrefois faisaient alors danser les colliers dans l'assiette et avaient aussi le pouvoir de faire voler ces graines comme des projectiles contre les mauvais esprits.

Les coiffes

Sur la tête, les devins portent un classique couvre-chef népalais (*topi*^(N)). Au cours de la séance, ils pourront porter une coiffe spéciale, faite de plusieurs éléments.

Elle comprend deux turbans, un rouge et un blanc (les couleurs de l'esprit auxiliaire) nommés « les tissus étrangers qui parent le corps » (*toburimtharukham-bajukham*), dont un des assistants commence par coiffer le devin.

Les coiffes de plumes (*waso*) sont faites d'un ensemble de plumes serrées dans un morceau de métal qui finit en pointe (un devin en possède généralement une dizaine, autant qu'il s'en est confectionné). Si les coiffes sont maintenant composées d'un mélange aléatoire de plumes, il est probable qu'autrefois, chaque coiffe était composée des plumes d'un seul oiseau, car elles sont encore rituellement nommées par le nom de ces oiseaux, comme par exemple « la coiffe du poulet » (*suruwashobotoku*), « la coiffe du faisán » (*towwashokiliwaso*), du paon ou du *khelwa* (?). On peut penser que ces coiffes renvoient aux capacités volatiles et visionnaires que le devin partage avec les oiseaux, mais ces interprétations ne m'ont jamais été formulées. En revanche, on dit



III

I. Habillage du devin ; on voit clairement la robe blanche, *jāmā*^(N), cintrée d'un tissu blanc à la taille.

II. Le devin charge, à l'aide de formule, la cendre qui est dans un plat et qui servira à protéger le corps des présents et les objets rituels.

III. Coiffe variante : ce devin a aussi placé des coiffes de plumes au niveau des oreilles et dans son sac à main.



I



II

qu'elles servent aussi d'armes pour tuer les mauvais esprits. Pour reprendre les propos de Parsuram, un ancien de renom : « Ces coiffes sont des armes qui nous protègent des sorts. Les devins d'antan, après avoir récité leur généalogie, pouvaient les faire voler. On dit *tupribey-wasobey* (les flèches d'os, les flèches de plumes). Dans le temps, quand on tirait verticalement avec ces flèches, elles retombaient pile là d'où on les avait tirées. Nous les avons depuis les temps primordiaux. »

Son turban et ses coiffes de plumes mis, le devin peut aussi rajouter par-dessus une coiffe spéciale nommée *tongkomma*, en parlé rituel *tobukharmalmarim*, « orchidées attachées au corps ». Il s'agit d'un bandeau fait d'épines de porc-épic et de petits bouts d'orchidées jaunes séchées, montés en macramé avec du fil d'ortie. Personne ne sut me définir la fonction de cette coiffe, si ce n'est qu'on la compare parfois à une couronne royale et que sa beauté plaît à l'esprit électeur.

LES TAMBOURS

Le principal accessoire du devin est son tambour. Il en existe deux types. Le premier, le *ḍhyāngro*^(N), proche du *mga* tibétain⁽⁷⁾ est un tambour sur cadre rond ou ovale à deux faces, dont le manche finit en pointe. Le deuxième type de tambour est le *thul* (*ḍhol*^(N)), gros tambour sans manche, dont le fût fait environ cinquante centimètres de long et trente de large. La peau est aussi de chèvre sauvage. Comme pour le *ḍhyāngro*^(N), des aspersoirs sont fixés autour. Le *ḍhyāngro*^(N) se joue à l'aide d'une baguette en bois courbé en forme de S, tandis que le *thul* est frappé par deux personnes tenant chacune une paire de baguettes droites, tous étant faits dans une sorte de liane épineuse⁽⁸⁾. Ces tambours ne sont utilisés que

I. Le devin charge, à l'aide de formules, la cendre qui est dans un plat et qui servira à protéger le corps des présents et les objets rituels.

II. Usage de la coiffe de plumes comme arme par un devin : il l'a brandie comme un poignard devant une patiente pour faire fuir un mauvais esprit.

III. Tambour kulung au manche peu travaillé.

IV. Devin battant son tambour ḍhyāngro^(N) marqué d'un trident, symbole du dieu hindou Śiva-Mahādev.

lors des cultes rendus à Selerim, incluant les séances divinatoires et les rites d'exorcisme des morts de morts violentes.

Il existe un lien entre le tambour et l'officiant électeur ; il lui est comme dédié. On dit ainsi que les tambours se mettent parfois à résonner tout seuls lorsque l'esprit Selerim demande un culte. On me conta aussi l'histoire suivante : « Jantare a deux tambours : un pour le Selerim de son oncle maternel, un autre pour le Selerim de son père. D'abord, il fut malade. Il crut que c'était le Selerim de son père, et il fit alors un *ḍhyāngro*^(N) et réalisa des séances divinatoires. Mais sa sœur, qui était en bonne santé, tomba malade et mourut. Il sut alors que c'était le Selerim de son oncle maternel. Il se fit alors faire un second tambour. »

Usage des tambours

C'est en battant son tambour *ḍhyāngro*^(N) que le devin fait venir son esprit auxiliaire. Une fois costumé, le devin s'assied en tailleur devant l'autel. À ses côtés, deux assistants frappent à l'aide d'une corne de daim hurleur ou de *jharal* des plats en cuivre. De son doigt imprégné du beurre des lampes, le devin trace sur deux plats en métal un trident, signe de Mahādev, et jette du riz dessus. Il réitère alors l'opération sur les deux faces de son tambour et pose cendre, gingembre et riz sur le haut du tambour ; il s'agit « d'activer » le tambour (*ḍhyāngro*^(N) *jagāunu*^(N)). On allume les lampes de l'autel, et le devin se met à battre régulièrement son tambour qu'il tient de sa main droite par le manche, devant lui, battant la face extérieure à l'aide de sa baguette tenue dans sa main gauche. C'est ainsi qu'il récite sa généalogie élective et appelle son esprit électeur. Une fois venu celui-ci (ce que le public déduit en le voyant trembler), il passe généralement son tambour à un assistant. Le devin est alors, pour reprendre la terminologie de G. Rouget (1980), « joué ».

Après la première séance divinatoire proprement dite, lors de laquelle le devin réalise un premier diagnostic pour les membres de la maisonnée ayant requis une séance, le *ḍhyāngro*^(N) est accroché à une

7. Pour une présentation des tambours tibétains et des cymbales, dont les Kulung font grand usage, voir Helffer, 1994.

8. Cette liane est nommée gongerwa en kulung et kukur-ḍāinu^(N). Il s'agit de l'espèce *Smilax zeylanica*.



III



IV

corde derrière le devin, et l'on place au sommet du tambour un bouquet de feuilles de châtaignier. Muni de ses deux aspersoirs, le devin peut alors effectuer les danses marquant les étapes du voyage rituel qu'il doit effectuer afin de récupérer la substance *khov*, grâce à laquelle il peut réaliser plusieurs opérations de guérison. Tout au long de ce voyage rituel, le *ḍhyāngro*^(N) sera battu sur ses deux faces par ses deux assistants.

S'il s'agit d'une séance d'un devin confirmé, ce n'est pas le *ḍhyāngro*^(N), mais le *thul* qui est accroché derrière le devin et qui est battu par les deux assistants. Le *thul* est installé sur les premiers barreaux d'une sorte d'échelle en bambou qui est adossée au mur ; ce lieu est alors nommé *balaker*. Cette « échelle », nommée *ker*, comporte quatre échelons (chacun fait de deux bouts de bambou, ce qui fait huit, le nombre évoquant la totalité). En haut de l'échelle, un bouquet de feuilles de châtaignier est accroché. Il sert, dit-on, à effrayer les esprits. Il évoque aussi un arbre, même si l'idée n'est pas exprimée. Le tambour est accroché sur les premiers barreaux. Pendant que le devin réalise le voyage rituel, le *thul* est battu par deux assistants assis chacun devant une face du tambour. Le *ḍhyāngro*^(N) reçoit donc le même traitement que le *thul*, comme s'il ne faisait que le remplacer.

Notons aussi son usage un peu particulier lors de « l'autel des planètes » (*grahako than*^(N)), construit dans la cour de la maison au fil des séances divinatoires afin d'éloigner l'influence néfaste de ces dernières. On dresse dans la cour de la maison une branche de bananier (qui représente Yama rājā, le roi des morts), suivie de neuf autres symbolisant les sept planètes, l'éclipse (*rāhu*^(N)) et la comète (*ketu*^(N)). On pose à côté une chèvre, un cheval et un éléphant confectionnés avec des tubercules et des branches. Des fils relient les membres de la maisonnée assis sur l'auvent de cet autel, et le devin invite les éléments pathogènes qui siègent dans le corps des personnes présentes à quitter ces corps par le chemin de ces fils, en échange des offrandes présentes dans l'autel et de graines que les membres de la maisonnée jettent sur le tambour que le devin frappe par dessous. Puis le devin tranche simultanément les cordes et le cou d'un poussin, tandis que l'assistance fait du bruit pour faire fuir les mauvaises influences, l'autel est ensuite détruit, et les restes jetés au loin.

Le *ḍhyāngro*^(N), une importation récente ?

Il existe une hiérarchie entre ces percussions, qui se reflète dans leur ordre d'acquisition : au début, l'apprenti se contente de battre une assiette en métal ; ce n'est qu'après un an environ qu'il se fera faire un *ḍhyāngro*^(N), et après deux ou trois ans encore, quand et s'il maîtrise bien les incantations, qu'il pourra se faire faire un *thul*. Car si ces deux tambours servent à appeler l'esprit électeur, leurs usages diffèrent. Les petits tambours sont utilisés par les *selemop* et les devins des autres groupes, tandis que les longs tambours sont réservés aux devins kulung *demop*. Les Kulung définissent souvent les devins de la façon suivante : « Les *selemop*, les *jhākri*^(N), ce sont ceux qui jouent du petit tambour, tandis que les *demop* sont ceux qui jouent du grand tambour. » Ainsi, l'interdit qui empêche les devins des autres groupes d'accéder à la fonction de grand devin se justifie par le fait qu'ils ne possèdent pas de long tambour ; « Les Sherpa, Tamang, ne peuvent être *demop*. Ils n'ont pas de longs tambours, ils ne peuvent donc qu'être *selemop*, *jhākri*^(N). Notre grande tradition à nous, les Rai, requiert le *thul*. »

Chez les Kulung, contrairement à d'autres populations himalayennes, le tambour est peu porteur de signification ; il n'est pas non plus entouré de règles spécifiques. Il peut être fabriqué par n'importe quel ancien. La peau est, pour des raisons apparemment techniques, celle d'une chèvre sauvage (*buks*, *ghoral*^(N), *Naemorhedus sumatraensis* ; de sexe indifférencié) : c'est celle qui donne la meilleure résonance. Elle peut être achetée. Le manche est parfois sculpté (serpent, trident, lune et soleil ou simples motifs géométriques) mais ce n'est pas une nécessité, et les dessins sont présentés comme n'ayant d'autre finalité qu'esthétique. Il semble s'agir d'une simple imitation des pratiques voisines des Tamang et Sherpa,

I. Système d'accroche du tambour *ḍhyāngro*^(N)

durant la séquence des danses ; il est alors battu par deux assistants.

II. Système d'accroche du tambour *thul* ; on voit que l'accroche du *ḍhyāngro*^(N) n'en est qu'une copie simplifiée.

III. Devin se servant d'un plat comme tambour.

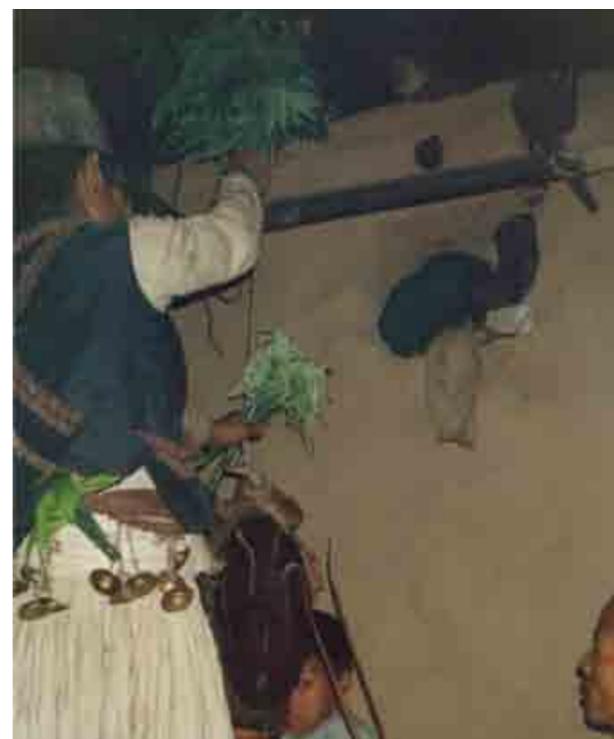
IV. L'autel des planètes.



I



III



II



IV



I



II



III

pour qui le manche ainsi taillé sert de *phur-pa*, ce poignard magique utilisé contre les démons ; mais chez les Kulung, le manche ne joue pas de rôle, et ces derniers évoquent un caractère uniquement esthétique ; les coiffes de plumes, elles, peuvent être utilisées comme armes rituelles. Enfin, certains vieillards racontent que les anciens devins n'en avaient pas. Bref, tout porte à croire que ce tambour est une importation encore peu intégrée au monde religieux kulung.

Le *ḍhyāngro*^(N), clairement associé à la tradition régionale du *jhākri*^(N), n'a d'ailleurs pas d'équivalent en kulung. Il existe plusieurs termes en langage rituel pour désigner les tambours : *camco holoker*, *camco suduker*, *camco turiker* ou *suduker-turiker*, *basilingker*⁽⁹⁾. Ces noms viennent lorsque l'on demande comment désigner le *thul*, mais les choses sont plus confuses lorsque l'on demande le terme réservé à isoler un de ces termes pour désigner le *ḍhyāngro*^(N), mais le choix du terme varie selon les informateurs. Il semble en fait qu'il n'existe pas de terme spécifique en langue rituelle pour le *ḍhyāngro*^(N). Notons enfin qu'il n'est pas fait mention de tambour dans les récits mythologiques (il en est, en revanche, des coiffes de plumes). Par contraste, il peut faire l'objet de glose poétique en népal, telle que cette formule, entendue dans les chants incantatoires d'un devin Kulung, décrivant le *ḍhyāngro*^(N) comme « le tambour de Rām et Lakṣmaṇ, le tambour à la peau de daim dorée, au cerclage en cuivre »⁽¹⁰⁾. Il est aussi associé à Śiva-Mahādev, et un trident est parfois dessiné sur la peau du *ḍhyāngro*^(N). Notons enfin que certains devins confirmés ne l'utilisent pas lors des séances, se contentant, en plus du *thul*, de battre une assiette métallique. D'après certains anciens, il en allait, il y a longtemps, toujours de la sorte. Les devins ne jouaient pas de *ḍhyāngro*^(N), mais de petites cymbales (*jeli*^(N)) apparemment proches des *ting-shag* tibétains (Helffer, 1994 : 160), nommées *jeli*.

9. *Camco* renvoie au nom du bois *camcopow* dans lequel ces tambours sont faits (remarquons toutefois qu'on retrouve la première syllabe dans un des noms du devin, *bobimicamlomi*). Le terme *ker* désigne les bâtons servant à battre le tambour (jouer du tambour se dit *ker him* – peut-être de *kerm* : frapper). Je n'ai pas trouvé de signification au terme *holo* (grand ?), *thuri* et *sudu*.

10. Le daim (en fait ici un daim hurleur, *Muntiacus muntjak*, *mirga*^(N)) semble faire référence à un épisode du livre III (*Araṇyakāṇḍa*) du *Rāmāyaṇa* dans lequel le démon *Mārīca* se change en daim d'or pour attirer Rāma et Lakṣmaṇa qui veillent sur Sītā, que Rāvaṇa cherche à enlever.

CONCLUSION

Le fait que le tambour – objet emblématique du devin – semble un phénomène d'emprunt, et plus généralement ces nombreuses références au monde hindou dans les séances divinatoires (Rām et Lakṣmaṇ, Śiva-Mahādev, collier *rudrākṣa*^(N), récipient *kalash*, robe *jāmā*^(N), etc.), tout comme la présence d'incantations en népal, peuvent paraître étranges. En effet, pour beaucoup, le chamanisme est conçu comme relevant d'un ancien substrat religieux de l'Himalaya, qui se serait perpétué en dépit des courants civilisateurs portés par l'hindouisme et le bouddhisme. J'ai défendu ailleurs (Schlemmer, 2010) que le prestige du devin d'un autre groupe, tout comme celui d'un devin qui voyage et qui s'est formé en dehors de sa communauté, semble tenir au fait que, les maladies venant du dehors et des autres groupes, il lui faut être au fait de cette altérité et connaître un grand nombre de remèdes étrangers, et ce dans cette langue de l'altérité qu'est le népal⁽¹¹⁾. Luttant contre des forces perçues comme transcendant les frontières ethniques, et n'ayant d'autres obligations que de résultats, il paraît assez compréhensible que les devins des différents groupes de la région s'influencent mutuellement, chacun reprenant à son compte les techniques de son voisin, si elles se sont avérées efficaces. Tout se passe comme si l'on se trouvait en présence d'une volonté ou, tout au moins, d'une prédisposition au mélange des traditions. C'est peut-être ainsi que s'est formée la figure pan-népalaise du devin *jhākri*^(N). Par ce terme, on désigne, du Sikkim au Népal central, les devins issus de différents groupes, mais qui portent un costume similaire, utilisent des techniques proches et partagent un même ensemble de références religieuses. Il semble vain de vouloir trouver une seule origine à cette figure d'officiant, qui aurait été un centre de diffusion vers d'autres groupes. L'hypothèse d'une diffusion est problématique ; l'absence de personnage similaire au *jhākri*^(N) dans l'ouest du Népal, zone principalement habitée par des Indo-népalais, rend difficilement envisageable l'hypothèse d'une origine indo-népalaise de la figure du *jhākri*^(N). Il est tout aussi difficile d'envisager que la figure du *jhākri*^(N) soit issue d'un groupe ethnique particulier pour s'être ensuite diffusée parmi l'ensemble des autres groupes du pays. Ni archaïsme, ni héritage d'un fond asien ou autochtone, ni résultat d'une influence hindoue : le *jhākri*^(N) serait né des interactions permanentes entre les diffé-

rentes ethnies et de la symbiose de leurs traditions locales. Ce qui pouvait, à première vue, être interprété comme de simples emprunts résultant d'un phénomène d'acculturation – que ce soit des figures d'esprits, des techniques rituelles, l'usage du népal ou des personnages comme les *jhākri*^(N) – doit donc, selon moi, se comprendre selon une logique particulière des conceptions de ce qui relève de l'infortune et de la gestion de l'altérité.

11. On notera toutefois qu'il existe un esprit errant que l'on dit d'origine sherpa, dont le rituel doit idéalement se faire dans la langue de ce groupe ; c'est donc l'idée de réaliser le rituel dans la langue dont est supposé issu l'esprit qui prime. Mais comme peu de Kulung parlent cette langue, des personnes de cette communauté sont alors conviées à réaliser ce rituel ou, à défaut, le rituel se fait en népal ; on retrouve ici la notion que le népal représente bien, de manière générique, la langue de l'extérieur.

I. Devin effectuant une danse à l'aide de ses aspersoirs tout en tenant la corde qui relie son tambour *ḍhyāngro*^(N) accroché au plafond.

II. Usage du tambour *ḍhyāngro*^(N)

lors de la séquence de l'autel des planètes.

III. Daim hurleur. © Mahbob Yusof.

Devin tamang et ses assistants en route pour aller effectuer une guérison dans une autre vallée.





Salpa pokhari, lac de montagne où a lieu annuellement un rassemblement pluriethnique de devins et de fidèles venant honorer la divinité locale.

BIBLIOGRAPHIE

Allen, Nicholas. 1976. « Approaches of Illness in the Nepalese Hills », in : Loudon, J.B., « *Social Anthropology and Medicine* », pp. 500-552 (Academic Press, London-New York-San Francisco).

Bouillier, Véronique. 1992. « Mahâdev himalayen », in : « *Classer les dieux? Des panthéons en Asie du Sud* », p. 173-187 (éd. de l'EHESS, coll. « Puruṣārtha » n° 15, Paris).

Helffer, Mireille. 1994. « *Mchod-rol. Les instruments de la musique tibétaine* » (CNRS éd., MSH, Paris).

Hitchcock, John T. and Jones, Rex L. 1976. « *Spirit Possession in the Nepal Himalayas* » (Aris and Phillips, Warminster).

Kristvik, Ellen. 1999. « *Drums and Syringes, Patients and Healers in Combat Against TB Bacilli and Hungry Ghosts in the Hills of Nepal* » (EMR, Katmandou).

Macdonald, Alexander. 1962. « Notes préliminaires sur quelques "jhâkri" du Muglân », in : « *Journal Asiatique* », p. 107-138.

Oppitz, Michael. 2013. « *Morphologie der Schamanentrommel* » (Voldemeer, Zürich).

Rouget, Gilbert. 1980. « *La musique et la transe* » (Gallimard, Paris).

Schlemmer, Grégoire. 2004. « *Vues d'esprits. La conception des esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal* », Thèse de 3^e cycle (ANRT Diffusion, Lille).

Schlemmer, Grégoire. 2010. « The illness is the other people: cross-representations and ritual management of alterity and illness among the Kulung (Nepal) », in : « *Inter-ethnic Dynamics in Asia, Considering the Other through ethnonyms, territories and rituals* », Part III, p. 154-166, edited by Christian Culas and François Robinne (Routledge Contemporary Asia Series, London-New York).

Grégoire Schlemmer
anthropologue,
IRD. URMIS-CEIAS ;
ANR Présence d'esprits.

Toute reproduction partielle ou totale
d'éléments inclus dans cette Lettre devra
faire l'objet d'une autorisation écrite de
l'auteur.

Copyright pour le texte et les photos :
Grégoire Schlemmer



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