

**CHASSER LE MALHEUR EN EXORCISANT LES ANCÊTRES :
RITUELS DE VIE ET DE MORT DES TRADITIONS BOUDDHIQUES
STEINMANN****Résumé**

Le couple « Éros et Thanatos », qu'on veuille le caractériser en Europe occidentale. Sa contrepartie en Asie orientale, dans les traditions bouddhiques, où les rapports Eros-Thanatos sont figurés par le *Śiva (linga)* érigé au dessus de la *yonī*, ou matrice féminine, comment, dans les danses tantriques bouddhiques, les énergies mâle et femelle sont représentées et traitées, dans les populations tamangs, liées aux rituels du cycle de vie et de mort, la destruction d'un *liṅga*. Il s'agit d'une figure antérieure, bisexuée, dessinée ou fabriquée sur un support que l'on considère comme l'ennemi personnel ou ennemi de la religion tout entière, qui groupe un bouc-émissaire humain.

L'analyse est centrée autour du traitement de ce *liṅga* et des réifications autour du mal et du malheur, et des idées d'Éros, de l'amour, la reproduction, la sexualité et la mort. Tous ces thèmes sont joués, dansés et lus ici, à partir de textes et de rituels qui servent de supports à de puissants exorcismes : d'élimination de l'ennemi intérieur, le « moi » envieux, l'ennemi extérieur incarné par un bouc-émissaire humain. Il s'agit d'un groupe tout entier des actions négatives et des conséquences qui les maintiennent collectivement dans une position sociale dans le monde hindou hiérarchique de la caste. Ainsi est annulée du Népal la séparation entre Eros comme tension et mort et anihilation finale, et sont restaurés le désir de vivre et de se reproduire.

Mots clés :

bouddhisme indo-népalais ; rituels apotropaïques ; exorcismes ; funérailles tibétaines ; Livre tibétain des Morts ; culte des ancêtres; Éros-thanatos en Asie ; bouddhisme indo-tibétain ; tantrisme ; bouc-émissaire ; rituels nyingmapa

Abstract

The couple 'Eros and Thanatos', whether we want to characterise it by the opposition of life and death, sexual and death drives, crosses space and time in Western Europe. The counterpoints in East Asia refer to Indian traditions where the Eros-Thanatos relationship is represented in the form of the phallus of the god Śiva (linga) erected over the yoni, or womb of the goddess. The paper analyses how, in the Indo-Tibetan Buddhist tantric dances of Nepal's Tamang populations, linked to life and death cycle rituals and ancestor worship, male and female energies are represented and processed around the construction and destruction of a *liṅga*, in this case a bisexual anthropomorphic male and female figure, drawn or made on a support that is destroyed at the end of the ritual as a personal enemy or that of the whole religion. At the same time, a human scapegoat is removed from the group.

The analysis is centred around the treatment of this liṅgam, momentarily embodying reifications around evil and misfortune, and the Tamangs' ideas about the pleasure of living, love, reproduction, sexuation and death. All these concepts, embodied throughout Western Greco-Latin antiquity in allegorical figures and supernatural beings, are performed, danced and read here, using ancient Nyingmapa tantric texts as the basis for powerful exorcisms: the lamas direct the actions of eliminating the inner enemy, the envious and proud "I", and the outer enemy embodied by a human scapegoat. The aim is to free individuals and the entire group from the negative actions and disastrous social consequences that keep them collectively in a subordinate social position inflicted by the hierarchical Hindu world of caste. In this way, the separation between Eros as infinite tension and desire, and Thanatos as death and final annihilation is ritually annulled among the Tamangs of Nepal, and the lost purity of origins, the joy and desire to live and reproduce are restored.

Chasser le malheur en exorcisant les ancêtres : Éros et Thanatos dans les rituels de vie et de mort des traditions bouddhiques népalaises

Brigitte Steinmann, professeure émérite, Université de Lille

Laboratoires CNRS Clersé (Lille, UMR 8019) et CEH (Centre d'Etudes Himalayennes, Campus Condorcet, Paris).

Introduction

Dans les rituels de type tibétain effectués par des populations bouddhistes du Népal, des actions exorcistiques et magiques aident à libérer les défunts de l'emprise des forces du mal. On peut voir intervenir simultanément ou en parallèle aussi bien des prêtres bouddhistes lamas (*bla ma*) (**fig. 1**), que des chamanes dits bompos (**fig. 2**) (*bompo*) et des bardes appelés tamba (*gtam pa*). La question centrale pour tous est celle de « l'avenir des morts », la compréhension des causes du malheur et de la souffrance, et le rapport que l'on établit entre cette vie-ci, charnelle, sexuée et fugace, ses plaisirs et ses joies, et l'idée bouddhiste d'une souffrance permanente liée à l'enchaînement cyclique des existences et à la réincarnation ou *samsāra*[1]. Même la mort n'est pas la fin absolue des tourments.



Fig. 1 Un lama tamang nyingmapa, en costume rituel de cérémonie, assis derrière son autel situé à l'étage de sa maison. Devant lui sont disposés la clochette rituelle et le sceptre ou « foudre diamant », dorje (tibétain rdo rje).

Cliché B. Steinmann, 1988, Temal Parsel, Népal.



*Fig. 2 Un chamane tamang, ou bompo, dans une séance de cure, commence à frapper son tambour (nga). Il convoque ses déités auxiliaires pour l'aider à rechercher « l'âme » (bla) du patient.
Cliché B. Steinmann, Temal Parsel, Népal, mai 1980.*

Nous analysons ici les réponses qui sont données à cette alternance et à ces tensions entre plaisir et douleur, Éros et Thanatos, dans les grands rituels funéraires et ancestraux de populations bouddhistes du Népal en particulier les Tamangs. Leurs pratiques bouddhistes tibétaines spécifiques et très anciennes sont liées à la fois à de grands rituels funéraires, sur le modèle du Livre des Morts Tibétains, le *Bardo Thödol*, et à des pratiques chamaniques et des rituels d'exorcismes contre les formes variées du malheur, réifiées sous l'aspect de multiples entités invisibles que l'on combat et exorcise. Dans ce panthéon, la présence des anciennes divinités hindoues est également importante, et se manifeste à travers les avatars indo-népalais de Śiva et de Viṣṇu, partagés aussi par d'autres populations du Népal.

Les spécificités du bouddhisme des Tamangs du Népal

Les populations népalaises étudiées ici vivent à l'intérieur et tout autour de la vallée de Katmandou, dernière capitale royale népalaise située au centre-est du pays, là où régnèrent les rois néwars, avant la conquête hindoue de ces royaumes.

Pour éclairer la spécificité de ces Tamangs, unifiés sous un même ethnonyme à partir des années 1920, parmi d'autres populations himalayennes bouddhistes, il faut souligner qu'ils ont longtemps été inclus dans des ethnonymes et toponymes généraux et plutôt péjoratifs (*Bhot*, *Bhoṭiyā*), qui désignaient des groupes ethno-linguistiquement apparentés aux Tibétains. Ils vivent donc dans des régions transhimalayennes et ont pu voir leur statut social et politique changer considérablement entre les différents règnes des rois Malla, entre les XIII^e et XVIII^e siècles (1201-1769), selon que ces derniers étaient protecteurs ou détracteurs du bouddhisme, jusqu'à la période d'unification hindoue au

XVIII^e siècle. Celle-ci marque le déclin des Malla et la défaite des principautés et royautes Bhot des Tamangs, ainsi que leur soumission aux populations indo-népalaises. Cela signifie aussi que les Tamangs ont été vaincus lors de l'unification hindoue du pays, et inclus dans le code civil national népalais hindou des castes, appelé *Muluki Ain*, promulgué en 1855, en tant que populations « impures » et « asservissables » car toujours soupçonnées de consommer de la viande et de boire de l'alcool.

La référence au bouddhisme tibétain

Leur bouddhisme, et tout ce qui est associé à la religion, à sa pratique et à sa transmission est désigné par un terme unique, *chjoi* (du tibétain *Chos*), la « doctrine » de la « bonne loi » du Bouddha. Celle-ci renvoie avant tout à une référence standard pour les Tamangs, un lieu des plus sacrés : Ui Samye (tib. *Dbus Bsam yas*) (**fig.3**), le monastère de Samye fondé au Tibet par Padmasambhava vers 779 de notre ère, comme centre majeur du bouddhisme tibétain. Cette région, mythique pour des populations qui ne connaissent pas le Tibet, a été également associée aux activités du Gourou Rinpoché (**figs. 4, 5, 6**), confondu avec l'apôtre du bouddhisme tibétain, Padmasambhava, une figure victorieuse de la doctrine religieuse et un magicien renommé, qui non seulement est décrit comme plus puissant que les chamanes Tamangs, mais qui a réussi à établir la doctrine bouddhiste dans tout le Népal, en particulier en soumettant à sa loi toutes les entités démoniaques qui peuplaient le pays. On se tourne traditionnellement dans la direction du monastère tibétain de Samyé, vers le Nord (tam. *cjang*, tib. *byang*), le Haut (*tor*), un peu comme les musulmans vers la Mecque. C'est aussi la direction du Bouddha victorieux du Nord, Cjang Tonjot Tukpa (tib. *Byang Don-yod grub-pa*), l'un des Orientés hautement vénérés dans les cosmologies bouddhiques, un lieu où l'on ne pense pas à se rendre de son vivant mais qui, en revanche, correspond à toutes les aspirations de sortie du monde et de la roue des renaissances. Cela se manifeste notamment dans l'orientation de la tête du défunt lorsqu'on sort le corps de la maison, et dans celle de l'immense construction rituelle pour les ancêtres du clan, que nous allons étudier ici.



Fig. 3 Le monastère de Ui Samye (tib. *Dbus Bsam yas*), fondé au Tibet par Padmasambhava vers 779 de notre ère, dans son état

de restauration actuel, après les destructions chinoises de la période maoïste. Cliché B. Steinmann, Tibet central, août 2008.



Fig. 4 Statue du Gourou Rinpoché en figure de magicien, alias Padmasambhava, apôtre du bouddhisme tibétain au Tibet et dans l'Himalaya. La statue, en bois polychrome représente le Gourou Rinpoché sous sa forme courroucée. Il tient son bâton tantrique rituel (sk. khatvanga). Cliché B. Steinmann, Walungchung gola, Népal, avril 1981.



Fig. 5 Peinture du Gourou Rinpoché sur les murs de la gampa
du village tamang de Temal Parsel, Népal. Cliché B.
Steinmann, mai 1980.



Fig. 6 Peinture du Gourou Rinpoché, entouré des déités principales des
nyingmapa, sur les murs du petit monastère (gampa) tamang de Temal Parsel,
Népal. Cliché B. Steinman, juin 1990.

Globalement, la doctrine bouddhique, base de toute exigence éthique et que l'on peut assimiler au *dharma* hindou, est donc présentée comme une exigence morale fondamentale en termes de services rituels effectués dans le cadre de la parenté, de dons de nourriture, de solidarité rituelle dans le clan, d'échanges de travaux n'impliquant pas d'argent, d'accumulations d'actes méritoires *kewa* (tib. *dge' ba*) qui permettent à l'individu de sortir dignement de la vie grâce notamment au réseau le plus large possible des indispensables parents, cognats et affins qui contribuent à ce que le « principe conscient » du défunt ou *namsje* (tib. *Rnam 'dbyed*), que les lamas extraient du sinciput au moment du décès, prenne la bonne direction.

Les pratiques bouddhiques

Prendre soin de son propre salut et de celui de tous les êtres vivants suppose, entre autres actions, d'entreprendre des pèlerinages bouddhistes dans les hauts lieux de culte qui rassemblent régulièrement ces populations. Parmi ceux-ci figurent les trois plus anciens monuments reliquaires bouddhistes ou *stūpa* de la vallée de Katmandou : Swāyambhunāth, Bodhnāth et Chabahil (ou Dharmadeva) (**fig. 7**), construits entre le IV^e et le VI^e siècle de notre ère. En ce qui concerne les autres significations de la pratique du *chos*, il faut mentionner la lecture de livres rituels tamangs destinés aux laïcs, Jikten Tamchjoi (tib. *Jig rten gtam chos*), et d'autres livres écrits en tibétain et possédés par les lamas, où la doctrine et les pratiques locales sont exprimées et expliquées à partir des

usages sociaux, de l'organisation de la société en clans exogamiques, avec tous les interdits d'alliance et les règles précises de commensalité, ainsi que la manière d'accumuler des mérites pour soi et pour les autres pendant l'existence. Par extension, on peut également tracer un lien, établi par les Tamangs eux-mêmes, entre leurs livres, leur territoire habité avec ses montagnes et ses reliefs (la terre *sa*, le pays *yul*), et les lignées claniques liées à « l'os » du père (*rus*), toutes idées et représentations de l'environnement et du corps humain encastrées dans la notion de « doctrine ».



Fig. 7 Le stûpa de Chabahil, ou Dharmadeva, construit entre les 4^e et 6^e siècles de notre ère. Cliché B. Steinmann, Kathmandu, Népal, février 1995.

Du côté de la transmission de textes tibétains savants, à partir de la période du triomphe du bouddhisme Vajrayāna au X^e siècle, les siècles suivants voient l'adoption par ces populations bouddhistes himalayennes de textes tibétains révélés (*Byang gTer*) par les « découvreurs de textes-trésors » ou *gter ston*, comme Rigdzin Godem (1307-1408) par exemple[2]. Bien sûr, se référer aujourd'hui à des recueils de textes du XIV^e siècle entre les mains de familles tamangs et à la façon dont celles-ci vénèrent encore les grandes figures, rois, prêtres et héros bouddhistes du passé, ne signifie pas que les Tamangs auraient continuellement existé comme une population homogène vivant sur les mêmes terres qu'aujourd'hui. Cependant, l'héritage du bouddhisme tibétain distingue les Tamangs des autres communautés tibéto-birmanes du Népal. Ils ont conservé la pratique de très anciens rites bouddhistes tantriques et exorcistiques de la secte nyingmapa, la plus ancienne au Tibet, que certains auteurs tamangs n'hésitent pas à relier à l'ancienne religion Bön, et à une doctrine bouddhiste établie depuis longtemps dans tout le Népal. Aujourd'hui, selon le recensement de 2011, 90,3% des Tamangs se décrivent comme des bouddhistes pratiquants. Cependant, cette pratique du bouddhisme varie et dépend du degré de proximité avec des lignées de lamas vivant sur des terres religieuses (*guthi*), avec ou sans temples bouddhiques (*konpo*, tib. *dgon pa*), qui ont été concédées par les conquérants Gorkha hindous.

Le clan d'appartenance

L'appartenance à un clan est fondamentale pour l'expression de l'identité sociale et religieuse des Tamangs. Dans le monde rural, elle prend la forme concrète d'un groupe de travail d'entraide appelé *nhangkor*, qui signifie littéralement le « cercle intérieur » des « frères de clan », c'est-à-dire ceux qui travaillent ensemble et qui s'identifient à un ancêtre commun. Par choix, les Tamangs partagent une seule figure religieuse bouddhiste, un maître enseignant issu de la lignée d'un grand lama ; mais ils sont aussi regroupés en clans (*rus*) qui sont liés à leurs ancêtres « par l'os du père » (*nakhru*), et qui ne constituent pas strictement des lignées bouddhistes. Dans les deux dernières décennies du XX^e siècle, un profond clivage historique s'est donc installé entre les clans qui se considéraient comme plus proches d'un « bouddhisme pur », c'est à dire de la doctrine transmise par les disciples des grands lamas, de préférence par les lignées monastiques, et ceux qui restaient attachés à des traditions mi-chamaniques, mi-lamaïques, transmises au sein de la maisonnée et de père en fils.

Cette organisation clanique complexe se réalise à travers une hiérarchie des différents groupes exogamiques, autour de la supériorité de l'un d'eux, le clan Bal-Dong, de la région de Temal, dans le district de Kabhrepalanchok proche de la Vallée de Kathmandu. Il est considéré comme le plus ancien, et le seul en mesure de « donner des épouses » à tous les autres clans, alors qu'il n'en accepte lui-même que d'un nombre limité, à savoir de ceux qu'il considère comme correctement convertis au bouddhisme.

Ce grand clan faisait appel à son principal maître lama, le lupon lama (tib. *slop dpon*), pour célébrer ses dieux lignagers (*ruñla pholha*), avec des récitations de généalogies historiques (*tung rap*, *sang rap*, tib. *gdung rabs*, *bsang rabs*), évoquant tous les ancêtres patrilinéaires connus jusqu'au règne d'un roi tamang (Rinchen Dorje, par exemple). La récitation orale du *tungrap* par le lupon lama (**fig. 8**) a pour but de remonter dans le passé lointain d'une lignée afin de libérer tous ceux qui sont morts, à travers des références à des lieux où ont médité de grands enseignants, des maîtres vénérés, voire des rois tibétains associés à l'expansion du bouddhisme. Par conséquent, l'attention portée aux morts, à leur destin et à leur action sur les êtres vivants est au cœur de l'activité rituelle bouddhiste tamang. Il faut pour cela remonter aussi jusqu'aux ancêtres les plus lointains, y compris dans le mythe tibétain sur l'origine des êtres vivants, pour essayer de comprendre comment et pourquoi la destinée sociale actuelle des Tamangs est perçue par eux comme si difficile, si entachée d'actions démeritoires, celles qui les auraient enchaînés à la reproduction d'un statut social inférieur.



Fig. 8 Le lama-enseignant (slob dpon bla ma) lit le livre des généalogies des clans tamangs (tungrap). Cliché B. Steinmann, Temal Parsel, Népal, mai 1988.

Nous allons donc décrire et analyser ici les grands principes qui président aux rituels de vie et de mort, à travers les funérailles et surtout, le culte des ancêtres des clans, qui résume tous les autres. Nous évoquerons brièvement auparavant l'importance des influences hindoues qui sont mêlées à ces rituels bouddhiques.

L'influence indo-tantrique

Lorsqu'il s'agit de vénérer les ancêtres de tout le clan, un rituel qui n'a lieu qu'une fois tous les douze ans, le lupon lama lit des livres tibétains qui associent ce culte des ancêtres à des rituels de type *mdos*^[3], c'est-à-dire des rituels d'exorcisme (en tamang *ma : lo:pa*). Ce cycle de rituels *mdos* dure sept jours et sept nuits et est centré sur un Tantra de la secte Rnyingmapa dédié à Gshin rje ou Yama (**fig. 9**), le dieu des enfers, et à Nang srid Mamo, « Mamo des apparences visibles », ou déité féminine terrible. Il montre l'importance des divinités cosmiques et tantriques chez les Tamangs et témoigne qu'ils ont toujours été également de fidèles copistes, compilateurs et praticiens de rites tantriques tibétains transmis par des lamas formés dans des monastères. Ils ont intégré ces rites dans leur société en les adaptant à leurs propres idées sur les cultes claniques.



Fig. 9 Gshin rje ou Yama Raja, le roi des Enfers, dans la cosmographie bouddhique tibétaine. Début du XVIIIe siècle, 184.2 × 118.4 cm , Metropolitan Museum of Art, New York.

Différents artefacts, images-effigies et figures mythologiques renvoient aux mondes indiens et tibétains, et en particulier les démons à forme humaine comme le *liṅga* (sanskrit[4], tib. *ling ga*), qui jalonnent la vie religieuse de ces populations bouddhistes du Népal. Ils servent d'autant d'exutoires au malheur, sous la forme d'entités que l'on élimine, exorcise, voire même tue[5]. Le recours à ces subterfuges permet de venir à bout des obstacles récurrents de la vie humaine individuelle et sociale : infortune, stérilité, mauvais sorts, maladies, malemort, accidents de toutes sortes. Ces actions sur des entités démoniaques rendues « visibles » à l'aide de supports variés, aident les prêtres, lamas et chamanes, à prendre directement en charge les maladies, et *in fine*, à traiter le défunt mais aussi les vivants.

Le *liṅga* des populations indo-bouddhistes du Népal central revêt par ailleurs une forme polysémique, renvoyant d'une part au bouddhisme mahāyaniste tibétain, en tant qu'élément central des danses masquées *'cham*, et d'autre part au bouddhisme tantrique Vajrayāna d'origine indienne, et à l'influence de ses sectes médiévales, toujours très vivantes au Népal, en particulier les sectes śivaïtes. D'un côté donc, des prêtres lamas bouddhistes et mariés (contrairement aux moines qui exécutent les danses masquées ou

'*cham*) se différencient des traditions bouddhiques tibétaines en détruisant un liṅga anthropomorphe renvoyant à Śiva (le Mahādeu népalais) et à plusieurs de ses aspects érotiques et ascétiques[6] ; de l'autre, un liṅga bisexué à figure humaine, pourvu de seins et d'un sexe priapique (**fig. 10**) que les lamas tamangs écrasent et exorcisent sous le pilier des ancêtres lors du rituel éponyme, fait référence non pas à l'ennemi de la religion, comme au Tibet, ni non plus, strictement, au liṅga de Śiva comme « phallus » associé à la « yoni » (**fig. 11**), mais à des idées populaires sur le partage du mal dans la société et les causes du malheur, attribuées surtout à un pouvoir destructeur de divinités-racines au féminin, les Mamo[7].



Fig. 10 Le liṅga, anthropomorphe et bisexué, couché sur le dos, dessiné sur le sol avec de la farine de sarrazin, par le lama-enseignant (slob dpon bla ma). Il sera pressé sous la structure globale du pilier constitué des effigies des ancêtres. Cliché B. Steinmann, Temal Parsel, mai 1988.



Fig. 11 Le liṅga du dieu Shiva érigé sur la yoni de la déesse : forme indo-népalaise de monument représentant l'union sexuelle entre Śiva et sa parèdre (Kathmandu). Cliché B. Steinmann, 1992, ville de Kathmandou, Népal.

Ces Mamo ou Khandoma (Tibétain *mKha' 'gro ma*), renvoient aux *Mātrkā* (sk.) de l'Inde, des déesses « mères » à la fois protectrices et destructrices, ambivalentes et redoutables. L'essentiel des rituels tibétains consiste à réparer leurs effets délétères sur la force vitale des hommes et, chez les Tamangs du Népal, sur la pureté des « dieux mâles du clan ». Elles font l'objet de puissants exorcismes, en particulier dans le rituel dédié aux ancêtres que nous étudions ici, et elles apparaissent ensemble, avec d'autres grandes divinités bouddhiques du Vajrayāna, comme Heruka, forme courroucée du dieu « buveur de sang » (*khrag 'thung*). Les Mamo sont au centre de rituels tantriques monastiques, mais également de pratiques rituelles à finalité mondaine ou locale. Un Éros déchaîné règne au centre du traitement des Mamo dans le rituel des ancêtres, tandis que Thanatos, sous la forme de l'identification du lama à Heruka, lorsqu'il pourfend les démons de son poignard rituel, met un terme à ce désordre lié aux actions négatives des ancêtres mâles et femelles.

Éros et Thanatos à travers les rituels de vie et de mort des Tamangs

Comment sont ritualisées et théâtralisées dans cette société bouddhiste les figures d'Éros et de Thanatos ? Tensions entre pulsions de vie, de fertilité, de sexualité, de soin et d'amour d'un côté, crainte de l'adversité, des démons de toute sorte attaquant les vivants, de l'autre, s'expriment chez les Tamangs sous forme de puissants exorcismes, où l'on observait encore dans les dernières décennies du XX^e siècle l'élimination d'un « bouc émissaire » et le sacrifice d'animaux. Ce théâtre rituel met en scène un immense désir de vie et de bonheur, charnel et social, sur fond d'une crainte plus grande encore des forces hostiles qui attaquent les individus et le groupe, et les condamnent au malheur, à la maladie et à la mort, et au pire des cas, à errer indéfiniment dans les mondes de la souffrance et des renaissances inférieures. Sous ces tensions, on peut déceler aussi le sens de cet apparent paradoxe, si l'on se place du point de vue bouddhique, qui consiste à protéger les êtres vivants, tout en tuant et éliminant des forces mauvaises ; c'est à la lumière de leur situation politique et religieuse que nous pouvons comprendre en fait comment une population bouddhiste très ancienne, dominée par une religion étrangère et un gouvernement politique autocratique jusqu'au milieu du XX^e siècle, a pu passer d'une conception normative à une conception plus pragmatique de la religion. En réorientant les personnes vers les forces de vie, l'amour et l'attention universels, de préférence au renoncement, à la mort, à la résignation et à l'infériorisation politique, les Tamangs choisissent donc de repousser Thanatos.

Un rituel de guérison bouddhiste: le Toïla ou « célébration des ancêtres avec un mdos »

Ce rituel, qui dure sept jours et sept nuits, est en principe régi par un calendrier qui le situe tous les douze ans. Il coïncide avec la semaine de pleine lune de janvier-février (Nep. *phagun*) et s'adresse surtout aux dieux du clan de l'homme (ta. *ruikji phola*, tib. *rus-kyi pho-lha*). Ces dieux du clan de l'homme sont représentés sous forme d'effigies aux

noms variés : Toĩ ou Toĩla, du tibétain *mdos-kyi lha*, dieu du *mdos* ; Namkhai Gyalpo (tib. *Na-mkha'i rGyal-po*), roi du ciel ; Cjoho/Cjomo (tib. *Jo-bo/Jo-mo*), maître/maîtresse ; *akhe/mam* grand-père/grand-mère ; Shjal/Bumpa (tib. *zhal*, visage, *bumpa*, vase sacré) ; et enfin, Namkha (tib. *rNam mkha'*), enceinte, espace, ciel.

Le rituel est commandité par une famille célébrante, qui veut guérir ses membres de différents maux, et invite tous les lignages qui font partie de son grand clan Bal Dong, à y participer. On doit y représenter les ancêtres à travers des constructions de fils entrecroisés sur des supports en bois et en bambou, appelées *namkha*, et *mdos*.

Au cours de l'hiver 1988, j'eus l'occasion d'assister à la célébration d'un Toĩla, après plusieurs années d'attente. Il fut autorisé et dirigé par un *lopon lama* (*slop dpon bla ma*), un maître-enseignant de ce rituel, à l'occasion de la survenue de maladies subites dans une famille du village. Les lamas avaient diagnostiqué une perte significative du *yang* ou « force vitale », dans cette maison qui était pourtant prospère jusque là, et qui appartenait au clan tamang des *Bal*. Cette baisse de la force vitale s'était manifestée par des maladies anormalement récurrentes affectant la maîtresse de maison et les enfants de ses fils.

Structure du rituel

Au centre du rituel se trouve une assemblée divine et démoniaque, appelée Toĩla. Elle est composée de figures géométriques *nam-mkha'* représentant l'ancêtre masculin en haut, et l'ancêtre féminin en dessous symbolisés par des constructions de fils entrecroisés sur des supports en bois et en bambou, appelées *nam-kha'* et/ou *mdos*. On exorcise ces figures ancestrales mâle et femelle, en les rendant d'abord visibles à travers ces subterfuges et ces effigies, qui seront détruits à la fin du rituel. On les entoure également de plusieurs autres constructions représentant les démons mâles et femelles (tamang, *mhang*) et les demi-dieux, *la* accompagnés de leurs cohortes respectives, comme une image négative, périphérique au pilier des dieux.

Dans la tradition bouddhiste locale tamang, les dieux et les démons sont représentés – comme dans la tradition tibétaine – à l'aide de réceptacles, *rtên*, faits de différentes substances : gâteaux de riz (*tormo*) pour les dieux « d'en haut » (Nord, Ciel, Tibet) ; figurines en farine de millet ou en terre, pour toutes les divinités intermédiaires : *la*, *mamo*, *rgyalpo*, pour les numina hostiles ou les présences ambivalentes (Sud, Ouest, espaces intermédiaires, Enfer et espaces inférieurs) ; effigies et réceptacles pour les âmes errantes, faits de bambou et ou de coton ; supports et effigies en matériaux divers pour les défunts, faits de vêtements, de draps blancs, et décorés éventuellement de bijoux pour les femmes; enfin, dessins sur des toiles de riz et peintures bouddhiques tibétaines, pour représenter le panthéon tibétain et les défunts récents, en apothéose. En dehors de ces dessins et des peintures tibétaines, jamais les visages ou les faces des entités fantomatiques ou des déités convoquées dans leurs supports ne sont clairement représentés chez les Tamangs. Le pilier du Toĩla fait donc exception.

Le rituel de 1988 consistait à réaliser une énorme figure anthropomorphe faite d'un empilement de polyèdres, entrelacs de fils (*mdos, nam mkha'*), enfilé sur un poteau de six mètres de haut (**fig. 12**). Ce « pilier de *mdos* » est une effigie humaine très élaborée, véritable image allusive du corps humain fait de deux ancêtres, mâle et femelle, ainsi qu'une représentation du cosmos avec en son centre un dieu, le « dieu du *mdos* ». Toutes sortes de matériaux, substances végétales et animales qui constituent les offrandes habituelles faites lors des rituels sont amassées autour du corps de ce dieu. Cet assemblage complexe, ainsi que l'ensemble de l'action rituelle effectuée pendant sept jours et sept nuits, sont appelés *Toïla* : ce nom unique fait référence à la fois à l'adoration des dieux du clan, aux effigies de dieux en bambou et en coton entourées de piles d'offrandes, et au corpus de textes tibétains lus pendant la performance rituelle. Le culte *Toïla* est rendu exclusivement aux dieux du clan Bal, le plus important, donc, par le nombre de ses membres, son ancienneté dans la région et sa position prestigieuse de « donneur de femmes » à tous les autres clans Tamangs, comme on l'a dit plus haut.



Fig. 12 La construction du pilier des ancêtres, le Toïla, planté sur le « Mont Rigyal Lhunpo », avec les figures ancestrales masculines et féminines superposées au sommet, et tous les différents paraphernalia offerts aux êtres maléfiques hostiles, de chaque côté de la construction. Cliché B. Steinmann, Temal Parsel, Népal, mai 1988.

Après plusieurs séances de purification du foyer domestique, de la mère et de ses enfants, Le lupon lama effectue l'exorcisme du *liṅga*. Il se concentre sur la recreation et la visualisation de la terrible divinité à laquelle il s'identifie, le *Yidam Chemchog Heruka* (*Khrag 'thung*, buveur de sang). Puis, avec son arme magique *phurba*, il frappe le

liṅga plusieurs fois, le coupant en morceaux qui sont offerts à la divinité protectrice (Yidam).



Fig. 13 Début des lectures du lopon lama et de son assistant, circumambulant autour du pilier des ancêtres. Cliché B. Steinmann, Temal Parsel, Népal, mai 1988.

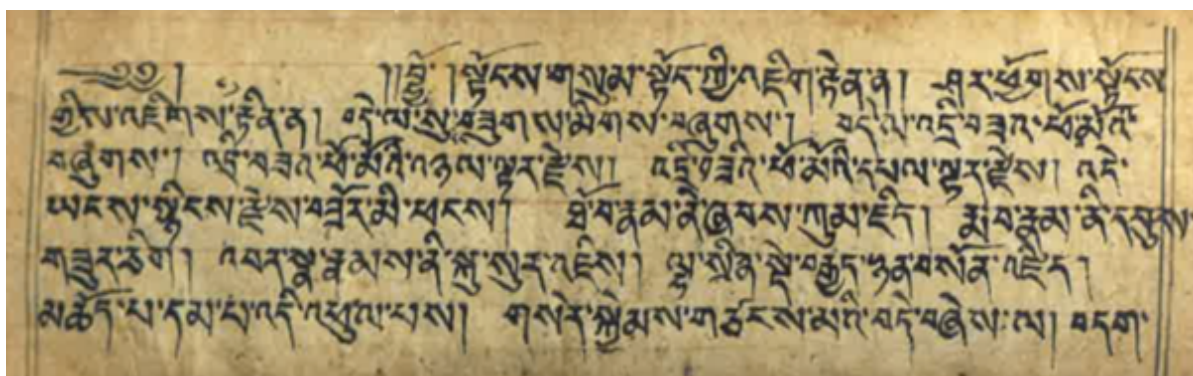


Fig. 14 Première page du livre tibétain lu pendant le rituel (L'Offrande du breuvage d'or à Heruka). Cliché B. Steinmann, ouvrage de la collection B. Steinmann, Temal Parsel, mai 1988.

Le sixième jour, des danses et des exorcismes ont lieu autour du pilier. Le lopon lama et son assistant (**fig. 13**) lisent les différentes parties d'un ouvrage (**fig. 14**), en commençant par l'invocation à Heruka, (*Che-mchog He-ru-ka gser skyems*, suivi de *Phrin-las gshyung-chen-po*). Des flèches en bois et en fil, un arc à carder, des épées et une arme en bois sont les instruments maniés par les lamas lors d'une « danse des chasseurs », au cours de laquelle ils élèvent successivement tous ces objets vers le ciel, tout en lisant les invocations aux déités et en se déplaçant autour de la construction. Les lamas racontent les précédents mythiques concernant l'apparition de chaque objet, et s'en servent pour

chasser les numina hostiles à la famille. Ils dansent ensuite en brandissant la peau de chèvre (**fig. 15**), pièce principale qui sert de rançon pour racheter l'âme (*bla*) de la mère de famille et de ses petits-enfants.



Fig. 16 Le palais dérisoire de la Mamo, au centre des actions terribles. Enfermée dans une jarre ébréchée et noircie de cendres, elle est entourée des rançons offertes : les boyaux de la chèvre, l'alcool dans la jarre, et des instruments rituels du lama, sceptre en bois et armes de métal. Cliché B. Steinmann, Temal Parsel, Népal, mai 1988.

Le corps principal des textes tibétains est constitué d'invocations aux huit déités propres à la pratique tibétaine *bka'-brgyad*, ou huit enseignements liés à l'apôtre du bouddhisme tibétain, Padmasambhava. Suivent des listes d'offrandes de rançons aux numina et des exorcismes des déités femelles maléfiques, les Mamo (**fig. 16**), et leurs comparses masculins, les *rGyal-po*, à l'aide de l'instrument magique, le *zor*. Cet instrument rituel, représenté comme une sorte de faucille en métal, est destiné avant tout à accomplir les vœux bouddhiques du maître rituel tantrique. C'est un instrument de sagesse, plus qu'une arme. La lecture des textes est suivie d'une dernière rançon, humaine cette fois. Aux animaux proposés en remplacement de la vie humaine, le lupon lama ajoute un bouc émissaire humain, « l'homme qui montre la levure », qui doit délivrer la société de ce *sgrib* ou « ombre polluante » qui provient de la naissance et des pollutions physiologiques féminines qui y sont associées, et qui sont rapportées aux mondes liminaires inférieurs.

Reconstruire les origines ancestrales à travers une montagne mythique

Longtemps considérés avec mépris comme des *Murmi*, « gens des frontières », voire des sauvages, des barbares (*kla klo, mleccha*), adeptes de la religion du Bön noir, les Tamangs installés sur les plus hautes terrasses montagneuses et loin des rivières, aiment à rappeler dans leurs livres et leurs récitations les liens étroits qu'ils entretiennent avec les plus hautes montagnes et les rochers, avec les paysages habités par les dieux des rochers, les *chan*, et ceux des endroits humides sous roche, les *klu*. Les vies individuelles et celles des clans doivent être considérées comme partie intégrante d'un réseau relationnel qui englobe d'autres vies individuelles et d'autres clans, mais aussi des êtres

suraturels : les *yul lha*, et les *chan*, dieux du pays et des montagnes, qui peuvent s'incarner aussi en rois, en chefs et en ancêtres spécifiques, tous faisant partie d'un espace social réel.

Cette conception de l'espace avec tous ses habitants est reproduite dans un microcosme au cours de ce Toïla, construit sur une montagne mythique, *Ri rab* ou *Ri rgyal lhun po*, censée être le Mont Sumeru. Les Tamangs font une association entre le *mdos rgyal* ou « roi du *mdos* » – mentionné dans des textes tibétains et décrit comme le conquérant du sommet du Mont Sumeru (situé au Tibet, près du lac Manasrovar) mais qu'ils appellent « Rirap » (*'dos rgyal dang po ri rab tse gnas rgyal*) –, et les ancêtres de leur clan Bal, qui sont représentés sur le poteau planté sur un piédestal au nom éponyme, « Mont Sumeru », censé être au centre du monde. La montagne devient donc à la fois le corps du dieu, des ancêtres, et celui de la société[8], un corps qui est formé à l'aide de tous les éléments de l'univers et des êtres et des organismes peuplant le ciel et la terre. Qu'ils soient visibles ou invisibles, ils sont abondamment décrits dans le texte tibétain qui accompagne la célébration. En particulier, un instrument rituel magique, le *zor*, se trouve au cœur des actions exorcistiques dirigées par le maître lama.

Cette montagne mythique n'a pas d'équivalent immédiat dans le voisinage mais on ne peut ignorer la similitude que présente avec les croyances des populations tibétaines anciennes, les anciens Bönpos[9], cette image de montagnes-ancêtres habitées par des dieux ou des rois invisibles, qu'il faut craindre et régulièrement vénérer, à qui il faut offrir des fumigations et des sacrifices de peur qu'ils ne deviennent les ennemis de la société. La demeure divine et le corps social étaient identiques en ces temps des origines décrits dans le texte tibétain lu pendant le rituel, la « Libation d'or offerte au dieu Heruka » (*Che mchog he ru ka gser skyems bzhugs svo*)[10], dans un temps où les êtres suraturels des origines n'étaient pas séparés du corps social.

Générer la vie et combattre la mort par le symbolisme sexuel

Il s'agit bien sur le pilier du Toïla d'un homme et d'une femme, ancêtres stylisés en forme de figures en coton et en bambou, clairement désignés et situés au centre du Toïla. Ces ancêtres sont communs à une grande partie du clan *Bal* et définissent globalement par rapport à eux des groupes de descendance, des hommes « frères de clan », *Jyojyo/ale*, qui occupent exclusivement la scène du rituel. Ils apostrophent ces effigies en utilisant des insinuations sexuelles très appuyées. Ils défient l'effigie femelle de manière obscène, dans des exclamations joyeuses et débridées, introduisant ainsi un certain désordre généalogique et social en évoquant une sorte d'inceste avec leur mère commune, la terre (*Sashi Ama*). Les gendres (*mha*) et les oncles maternels (*ashyang*) ne cessent de se provoquer. L'un d'eux joue le rôle d'un bouffon et, déguisé en ascète errant, apostrophe sans cesse les personnes présentes et les lamas, sur les relations sexuelles sans fin qu'il est censé avoir eues nuit et jour. Il arrive, annonçant partout qu'il vient forniquer ; les femmes sont tenues soigneusement à l'écart de la scène, jusqu'à l'avant-dernier jour.

Pendant la nuit, avant d'ériger le poteau des ancêtres, le maître-lama a déposé une natte au centre de la zone délimitant son emplacement, et a dessiné les contours du démon *liṅga* appelé *Nakpo*[11]. Ses seins sont nettement marqués, et le sexe est priapique[12]. Le démon est recouvert d'une *gorma* triangulaire placée sur un tissu blanc, puis le tout est placé sous un socle massif de terre, base de la montagne du Toīla. Le *liṅga*, une figurine anthropomorphe bisexuée en pâte de farine noire représente l'obstacle qui doit être détruit à l'aide des armes du lopon lama, sa dague rituelle ou *phurba* (sk. *kīla*), son *khram shing* (fig. 17), un sceptre magique fabriqué dans du bois, et son arme magique, une sorte de faucille tranchante appelée *zor* dans les rituels terribles. Les obstacles font référence à Gyalpo (*rGyal po*), roi des démons, ou énergie masculine négative, la colère et la rage, ainsi qu'à *bsen mo*, reine des démons, ou énergie féminine négative, l'attachement et le désir. Les Tamangs associent implicitement ces énergies maléfiques à certaines âmes de leurs ancêtres qui n'ont pas été apaisées après la mort en raison de mérites insuffisants, et qui continuent à tourmenter la famille et le clan.



Fig. 17 Le lopon lama prépare un sceptre magique en bois (khram shing), avec lequel il « tuera » symboliquement les esprits hostiles. Il y inscrit des formules magiques (mantra) avec le sang de la chèvre. Cliché B. Steinmann, Temal Parsel, Népal, mai 1988.

Le Toīla se distingue des autres activités rituelles tamangs par son importance et sa durée car il fait référence aux étapes du cycle de vie, en les transcendant toutes. Le rituel d'éradication de la pollution (*tip*, tib. *sgrib*) liée à la naissance est célébré à nouveau, et le couple âgé de la maison qui organise la célébration est remarié autour du poteau qui

supporte les effigies des dieux du clan. Les dieux eux-mêmes sont remariés. Le Toïla s'accompagne du culte des dieux de la terre et du sol (Sjipta : tib. *gzhi-bdag*). De nombreux rites d'exorcisme sont ensuite effectués, avec pour principe d'offrir en rançon (*glud*) aux esprits hostiles les organes d'un animal sacrifié, sous la forme de la peau et de tous les organes d'une chèvre, et de treize oiseaux noirs. L'échange avec les entités maléfiques doit assurer la restauration de la force vitale (*yang*) du couple. De nombreuses offrandes de nourriture, qui font référence à toutes celles effectuées dans la parentèle lors des rituels du cycle de vie, ont lieu.



Fig. 18 L'homme choisi pour jouer le rôle du bouc émissaire est voilé et assis à l'intérieur de la maison, près de l'énorme "tormo" de riz, qui est offert par les habitants de la maison, cadeau collectif et rançon pour la restauration de la prospérité (yang).

Toutes les scènes de vie et de mort sont rejouées sous les yeux des dieux du clan. Enfin, un bouc émissaire (**fig. 18**) chargé de la souillure collective (*tik, tikpa*, tib. *sdig-pa*) est chassé hors du village et voué à la mort. Le nom de l'homme qui emporte la souillure est curieusement associé à l'expression « *mha : lo:pa* » – en langue tamang « chasser le beau-frère » – le beau-frère étant celui qui, traditionnellement, se charge de toutes les pollutions, ainsi qu'aux termes « *yapa* », « leurrer », « *phorba* », « échanger », « *syurba* », « chasser », et enfin *glud*, le terme tibétain désignant l'homme qui brandit le pain de levure (*marca*) à la face des dieux. Ce bouc émissaire « l'homme qui montre la levure », doit délivrer la société de ce *sgrib* ou « ombre polluante » qui provient de la naissance et des pollutions physiologiques féminines qui y sont associées. Il est déguisé en femme.

La figure du bouc émissaire : le féminin et la souillure

Le bouc émissaire est habillé en femme car dans le mythe, variante du mythe des

origines des Tibétains, c'est une femme, la mère de l'humanité qui prépare la levure sans laquelle la bière indispensable à la célébration des mariages ne pourrait être fabriquée. La bière, l'inceste et la garantie d'une descendance sont intrinsèquement liés aux activités des femmes, car il est de leur devoir de fabriquer et d'offrir les boissons fermentées.

Le bouc émissaire est emmené à l'extérieur de la maison sous escorte et à grand renfort d'épées brandies ; il est considéré comme formant un couple avec le gâteau sacrificiel *tormo*. Le *tormo* est placé devant le pilier, tandis que le lapon lama et l'homme voilé font ensemble le tour du Toïla dans une danse effrénée. Le voile blanc recouvre le bouc-émissaire comme le voile rouge recouvre la jeune mariée qui se rend dans la maison de son époux le jour de leur mariage. Le lapon lama préside à ces noces dangereuses qui, selon le mythe raconté à ce sujet, rappellent les noces du temps des origines, où les clans tamang naissaient de l'inceste entre neuf frères et neuf sœurs. Le geste tabou est soudain accompli, et les dieux « voient » le morceau de levure qui sert à fabriquer la bière.

Si le montreur de la levure, déguisé en femme, doit mourir, c'est parce qu'il a enfreint la règle qui interdit précisément aux femmes d'approcher les dieux du clan devant lesquels la mère de l'humanité a originellement autorisé l'inceste entre ses enfants, en consacrant leur union par la bière. Cet inceste est bien sûr inévitable car comment imaginer la reproduction dans l'altérité aux origines des temps ?



Fig. 19 Le lama glisse un pain de levure de bière sous le drap au bouc-émissaire, qui devra le brandir à la face des dieux du clan, en un geste considéré comme profanatoire. Cliché B. Steinmann, Temal Parsel, Népal, mai 1988.

Les Tamangs ont longtemps hésité entre un jeune homme brahmane considéré comme fou, et qui s'immisçait constamment dans les rituels tamangs en les moquant, et un pauvre homme de l'ethnie Magar voisine. Ce dernier a été secrètement choisi. En échange d'un peu d'argent, on lui demande de faire le tour du pilier, drapé de la tête aux pieds dans une étoffe blanche (**fig. 19**). Il doit soudain brandir un pain de levure (*marca*) à

la face des dieux, un geste considéré comme profanatoire et qui entraînera plus tard sa mort symbolique. La victime est censée ignorer les conséquences désastreuses de son acte. Elle retournera dans son village immédiatement après avoir accompli sa tâche. Il lui est conseillé de mordre dans le pain de levure dissimulé sous le drap avant de le brandir à la face des dieux du clan. Cela affaiblira l'effet néfaste de son geste sur sa propre vie. En retour, cette pollution de l'offrande annule l'effet recherché sur les dieux. C'est en ces termes paradoxaux que s'exprime cette « mise à mort » symbolique du bouc-émissaire. Cependant, malgré ce conseil, tout le monde proclame que l'homme devra bel et bien disparaître, faute de quoi un membre de la famille qui célèbre le Toïla trouvera la mort. En réalité, le rituel de remariage du maître et de la maîtresse de maison, qui a été célébré par des circumambulations et des offrandes autour du pilier des ancêtres, trouve sa contrepartie avec celui des deux effigies des ancêtres (**fig. 20**), qui va clore le rituel et signer la restauration de la pureté retrouvée et de l'effacement des fautes (incestes, ivrognerie, consommation de viande) susceptibles d'avoir occasionné le malheur dans la famille. Tout se terminera par des Saturnales (**fig. 21**), et l'on continuera d'honorer annuellement les défunts en allant allumer des lampes à beurre sur les *chorten*, au sommet des montagnes (**fig. 22**).



Fig. 20 Rituel du remariage des ancêtres sous la forme des effigies : symbole de la réconciliation de la société avec ses origines et de la pureté retrouvée du couple de la maison, qui a été remarié de la même façon. Les figures des ancêtres sont détruites et offertes aux démons ; les fils de laine du corps féminin de l'ancêtre sont redistribués aux femmes du lignage. Cliché B. Steinmann, Temal Parsel, Népal, mai 1988.



Fig. 21 Saturnales finales, avec scènes de la vie ordinaire parodiant les institutions, en particulier les rôles subalternes des Tamangs dans la cité et en politique. Les gendres jouent en général le rôle de bouffons. Cliché B. Steinmann, Temal Parsel, Népal, mai 1988.



Fig. 22 Les anciens chorten ou reliquaires, au sommet de la montagne de Sailung en pays Tamang (Népal central, district de Doramba). On vient régulièrement y allumer des lampes à beurre pour les défunts de l'année. Cliché B. Steinmann, Montagne de Sailung, janvier 1988-avril 1992.





Le bouc-émissaire dans la modernité occidentale

Dans une définition générale et monothéiste, un bouc émissaire, aujourd'hui, est un individu, un groupe, une organisation, etc., choisis pour prendre la responsabilité d'une faute, ou expier ce dont il est totalement ou partiellement innocent. Il existe différents critères de sélection d'une personne ou d'un groupe particulier comme bouc émissaire ; ainsi, par exemple, la différence perçue chez une victime, l'antipathie qu'elle suscite ou le degré de pouvoir social qu'elle possède et que l'on envie. Selon la situation et les motivations qui la provoquent, les conséquences pour la victime et les réactions possibles des protagonistes peuvent varier. De même, il existe de nombreuses possibilités d'intervention face au phénomène, qui peuvent se situer tant au niveau individuel que collectif ou procédural.

L'une des origines de ce concept se trouve dans la Grèce antique, où le *pharmakos* (celui qui est immolé pour expier les fautes d'un autre) désigne la victime expiatoire d'un rite de purification largement utilisé dans les sociétés anciennes. Afin de lutter contre une calamité ou de chasser une force menaçante, une personne, parfois revêtue de vêtements sacrés, ou un animal, étaient choisis et traînés hors de la ville, où ils étaient mis à mort ou abandonnés à eux-mêmes. Cette victime sacrificielle, innocente en soi, était censée, comme le bouc émissaire hébreu, se charger de tous les maux de la cité. Le terme " bouc émissaire " vient de la traduction grecque de « bouc pour Azazel », bouc portant tous les péchés d'Israël, qui apparaît dans un texte datant probablement du premier siècle avant Jésus-Christ. Il décrit un « rituel d'élimination » qui a des précédents bien documentés, par exemple chez les Hittites et les Hurrites de l'Empire anatolien au II^e millénaire avant notre ère. Le philosophe français René Girard en a fait l'un des fondements de sa théorie du bouc émissaire[13]. En résumé, pour René Girard, le bouc émissaire est le mécanisme collectif permettant à une communauté archaïque de survivre à la violence générée par le désir mimétique individuel de ses membres (même si la détermination des désirs est, dans une très large mesure, collective). Le bouc émissaire désigne également l'individu, nécessairement coupable pour ses accusateurs, mais innocent du point de vue de la « vérité », par laquelle le groupe, en s'unissant uniformément contre lui, retrouvera une paix éphémère. Le meurtre fondateur génère le religieux archaïque, les rites (répétitions de la crise mimétique) et les mythes (récits, déformés par les persécuteurs, du meurtre fondateur).

Points de vue anthropologiques contemporains sur le bouc émissaire et les rituels bouddhistes (tibétains/tamang) de Glud-'gong

Chez les anthropologues contemporains, le concept de bouc émissaire est lié à l'ensemble des rites d'expiation en vigueur dans une communauté. Le premier à utiliser

ce concept fut James Georges Frazer. Il décrit très précisément, entre autres, la cérémonie qui se déroulait à Lhassa, quelques jours après le début du Nouvel An tibétain, le 15 février, au cours de laquelle le gouvernement était retiré des mains des dirigeants ordinaires et confié au moine du monastère de Debang qui offrait de payer la somme la plus élevée pour ce privilège. Une fête importante avait lieu le 29^e jour du deuxième mois. Elle consistait à chasser les Lugong (boucs émissaires) pour apporter chance et fortune à la population. Le festival comprenait une importante cérémonie au cours de laquelle l'Oracle de Nechung du Dalai lama entrait en transe et prononçait des prophéties sur l'avenir du Tibet et de son peuple. Hugh Richardson, résident britannique à Lhassa, dit avoir assisté à cette cérémonie à trois reprises et fournit une description très complète de son déroulement[14]:

In this ceremony two men dressed in shaggy goatskins and with their faces painted half black and half white are driven out of the city in a performance which has a superficial resemblance to the ritual recorded in other civilizations where a scapegoat is expelled bearing with him the sins of the people (...) of the two men on whom the burden fell, one was a poyen, servant, of the magistrates of the Sho whose other duties were to flog criminals and look after the neighbouring parks; the other was chosen by the villagers of Phenpo who were tenants of the Kundeling monastery in Lhasa (...)[15].

Samten Karmay, auteur tibétain et tibétologue, a fait une longue analyse de ce rituel[16], en se fondant à la fois sur les témoignages écrits et oraux de ceux qui l'ont vu, et éventuellement décrit, comme un rituel du bouc émissaire. Il conclut que la notion de *glud*, ou *ngar glud* présente à des degrés divers dans de nombreux rituels, est fondée sur celle du don, destiné à récupérer ce qui a été saisi par un corps extérieur, ou à écarter les effets du mécontentement d'un esprit. Les voyageurs qui visitaient le Tibet au début de ce siècle pensaient retrouver la pratique de l'expulsion du « bouc émissaire », mais l'idée d'un « transfert du mal à autrui » qui anime le mythe biblique ne se retrouve pas dans le rituel tibétain, selon Samten Karmay.

Dans le mythe tamang, il est curieusement question de se prémunir à la fois contre les origines incestueuses des ancêtres tamang (dues à la mauvaise initiative des femmes de marier ensemble leurs fils et leurs filles) et contre les actions transgressives de la société tamang, comme la consommation de bière fermentée. Le bouc émissaire innocent, de basse extraction, promis à la mort ou à la disparition, est chargé de la responsabilité de toutes les souillures, de tous les torts sociaux et de toutes les mauvaises actions. Dans cette société bouddhiste du Népal, comme dans la capitale tibétaine de Lhassa, les activités sociales et la religion sont éminemment liées à la politique. Le rituel tamang pour les ancêtres vise à restaurer la dignité d'une population opprimée, dominée et vaincue par la religion hindoue de la caste.

Conclusion

Au Tibet, comme au Népal chez les Tamangs bouddhistes, il n'y a pas de véritable

« sacrifice » des hommes choisis pour emporter les offrandes de substitution. Ils doivent disparaître mais ne sont pas réellement mis à mort. Le rejet de l'institution du sacrifice dans le bouddhisme n'est pas seulement dû à la violence contre les êtres vivants qu'il supposait, mais au fait que son mécanisme magique était étranger à la rationalité sans faille de la voie bouddhique. Aujourd'hui, les Tamangs continuent à offrir du sang d'animaux à leurs divinités carnivores, mais ils font exactement ce que les Hindous font pour leurs féroces déités féminines, les *devi-mai*, sur les autels tantriques. Au Népal, toute forme de sacrifice animal, même dans le monde bouddhiste, est en fait liée aux pratiques hindoues. Cette dette de sang est aussi conçue comme liée aux femmes et nécessite le sacrifice d'animaux pour satisfaire les divinités tantriques. Les alliés de clan, gendres, beaux-frères, qui ont « reçu » des femmes en mariage, sont chargés d'accomplir toutes les tâches impures liées à l'élimination de toutes les formes de pollutions, physiologique, mortuaire, en particulier lors du rituel funéraire.

La doctrine indienne des retours karmiques n'est jamais invoquée comme cause de la mort, qui est plutôt attribuée à l'intervention d'un ensemble de forces extérieures maléfiques (*dre*, *srin*), de démons carnivores (*gyek*), de divinités féminines irritées et à double visage (*mamo*) ou de constellations hostiles (*sa*, *mika*, *graha*) qui s'attaquent à la fois à la société et au destin individuel. Les rituels tantriques visent à guérir et à libérer à la fois les êtres humains et les êtres malveillants, par la dissolution du moi, le pouvoir du prêtre tantrique et le choix d'une personne qui consent à jouer le rôle de la victime. Si la charge du mal est confiée à un bouc émissaire représentant toute la communauté, c'est par un choix délibéré : au Tibet le porteur collectif de la charge se désigne lui-même, ou est tiré au sort. Le bouc émissaire serait cette victime spontanément réconciliée avec son sort, qui concentre sur elle Éros et Thanatos, afin de permettre à une société condamnée par les lois hindoues de la caste de survivre à son funeste destin.

Bibliographie

BLONDEAU Anne-Marie, « Questions préliminaires sur les rituels *mdos* », in Fernand Meyer, dir., *Tibet. Civilisation et Société*, colloque organisé par la Fondation Singer-Polignac à Paris, les 27, 28, 29 avril 1987, Paris, éditions de la Fondation Singer-Polignac et de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990, p. 91-107.

BLONDEAU Anne-Marie et KARMAY Samten G., « Le Cerf à la vaste ramure, en guise d'introduction », in Anne-Marie BLONDEAU et Kristofer Schipper, *Essais sur le rituel*, vol.1, colloque du centenaire de la Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, vol. XCII, Louvain-Paris, Peeters, 1988, p.119-146.

DONIGER Wendy, *Śiva, érotique et ascétique*, Paris, Gallimard, 1993 (1ère édition 1973).

FRAZER James George, *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*. 3rd edition, Part VI «The Scapegoat », London, Macmillan and Co., 1914.

GIRARD René, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972.

GIRARD René, *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1982.

KARMAY Samten, « L'Homme et le bœuf : Le Rituel de Glud (« rançon ») », *Journal Asiatique*, 1991, CCLXXIX, n° 3-4, p. 327-381.

RAMBLE Charles, « The Volvelle and the *Lingga*: the Use of Two Manuscript Ritual Devices in a Tibetan Exorcism », dans *Exploring Written Artefacts: Objects, Methods, and Concepts*, edited by Jörg B. Quenzer, Berlin, Boston: De Gruyter, 2021, p. 1025-1042. <https://doi.org/10.1515/9783110753301-050>

RAMBLE Charles, « Ston pa gshen rab: the Bön Buddha », *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, vol. II, Lives, Leiden/Boston, Brill, p. 1233–38.

NEBESKY-WOJKOWITZ René de, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Graz/Austria, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1975.

RICHARDSON Hugh, *Ceremonies of the Lhasa Year*, ed. by Michael Aris, Londres, Serindia Publications, 1993, p. 61-71.

STEIN Rolf A., « Le *linga* des danses masquées lamaïques et la théorie des âmes », *Liebertal Festschrift, Sino-Indian Studies*, vol. V, n° 3-4, Santiniketan, ed. Kshitis Roy, 1957, p. 200- 234.

STEINMANN Brigitte, «La cérémonie funéraire chez les Tamangs de l'Est», *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 1987, n° 76, p. 217-280.

STEINMANN Brigitte, « Mountain Deities, the Invisible Body of the Society: a Comparative Study of the Representations of the Mountains by the Tamangs and the Thamis of Nepal, the Lepchas and the Bhotias of Sikkim », in *Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*, ed. by A.M. Blondeau & E. Steinkellner, Wien, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, Kommission für Sozialanthropologie, Nr. 1, 1996, p. 179-218.

STEINMANN Brigitte, *Les Enfants du Singe et de la Démone. Mémoire des Tamangs, récits himalayens*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2001.

STEINMANN Brigitte, « rNyingmapa Rituals in Sikkim and Nepal. Divining the Future, Worshipping Ancestors with "mdos": the Selection of Salient Features in Individual Biographies in Order to Frame the Vicissitudes of Social Life », in *Buddhist Himalaya: Studies in Religion, History and Culture*, vol. II: The Sikkim Papers, ed. by A. Balicki-Denjongpa, A. Mac Kay, Namgyal Institute of Tibetology, Sikkim, 2012.

STEINMANN Brigitte, TAMANG Mukta Singh, GYALCEN LAMA Thuden, *Exorcizing Ancestors, Conquering Heaven. Himalayan Rituals in Context*, Kathmandu, Nepal, Vajra

Publications, 2020.

ZIMMERMANN Francis & GALEY Jean-Claude, *La pluralité des mondes > Renaissance sans transmigration*, séminaire Anthropologie en Inde et Asie du Sud <http://ginger.tessitures.me/la-pluralite-des-mondes/renaissance-sans-transmigration>

[1] Sur le sens propre de *saṃsāra* voir Francis Zimmermann et Jean-Claude Galey, « Renaissance sans transmigration » dans *La pluralité des mondes*, séminaire Anthropologie en Inde et Asie du Sud. En ligne <http://ginger.tessitures.me/la-pluralite-des-mondes/renaissance-sans-transmigration>

[2] Notamment le recueil appelé Dkon mchog spyi 'dus, d'un important *gter ston*, 'Ja' tshon sNying po (1585-1656), et le premier volume de son cycle de six enseignements de l'ancienne secte tibétaine rnyingmapa.

[3] Cf. Anne-Marie Blondeau, « Questions préliminaires sur les rituels *mdos* », in Fernand Meyer, dir., *Tibet. Civilisation et Société*, colloque organisé par la Fondation Singer-Polignac à Paris, les 27, 28, 29 avril 1987, Paris, éditions de la Fondation Singer-Polignac et de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990, note 5.

[4] Désormais noté « sk. ». Sans indication particulière, les termes vernaculaires sont des transcriptions du tibétain et de la langue tamang, selon la méthode Wylie.

[5] Sur les diverses formes et usages du liṅga, voir l'article séminal de Rolf A. Stein, « Le liṅga des danses masquées lamaïques et la théorie des âmes », *Liebental Festschrift, Sino-Indian Studies*, vol. V, n° 3-4, Santiniketan, ed. Kshitis Roy, 1957, p. 200-234. Pour une étude récente, voir Charles Ramble, « The Volvelle and the *Lingga*: the Use of Two Manuscript Ritual Devices in a Tibetan Exorcism », dans *Exploring Written Artefacts: Objects, Methods, and Concepts*, directed by Jörg B. Quenzer, Berlin, Boston, De Gruyter, 2021, p. 1025-1042.

[6] Sur ces aspects de Śiva, voir Wendy Doniger, *Śiva érotique et ascétique*, Paris, Gallimard, 1993 (1ère édition 1973).

[7] Ma mo ou « Ma mo rbod gtong » renvoie à un groupe de huit divinités du monde de la pratique Kagyé (*sgrub pa bka' brgyad*), renvoyant au monde féminin et à des modes de libération de leurs « ensorcellements », reposant sur des Tantra et des pratiques d'exorcisme. Sur les *mdos* et les *ma mo*, voir Anne-Marie Blondeau, « Questions préliminaires sur les rituels *mdos* », dans Fernand Meyer, dir., *Tibet. Civilisation et Société*, colloque organisé par la Fondation Singer-Polignac à Paris, les 27, 28, 29 avril 1987, Paris, éditions de la Fondation Singer-Polignac et de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990, p. 91-107; voir aussi Anne-Marie Blondeau et Samten Karmay, « Le cerf à la vaste ramure, en guise d'introduction », *Essais sur le rituel*, vol.1, Colloque du centenaire de la Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, vol. XCII,

Louvain-Paris, Peeters, 1988, p.119-146.

[8] Brigitte Steinmann, « La cérémonie funéraire chez les Tamangs de l'Est », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 1987, 76, p. 217-280.

[9] Sur la religion Bön au Népal, voir Charles Ramble, « Ston pa gshen rab: the Bön Buddha », *Brill's Encyclopedia of Buddhism*. Vol. II, Lives, Leiden/Boston, Brill, 2019, p. 1233–38.

[10] Brigitte Steinmann, Mukta Singh Tamang, Thuden Gyalcen Lama, *Exorcizing Ancestors, Conquering Heaven. Himalayan Rituals in Context*, Kathmandu, Nepal, Vajra Publications, 2020.

[11] Nagpo fait référence à *Nag po mgo gsum* en tibétain : « Le Noir à trois têtes », démon générique exorcisé lors d'un rituel avec bouc émissaire parmi les *rNyingmapa*, cf. René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, Graz/Austria, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1975, p. 514. Voir aussi Steinmann, Brigitte, « rNyingmapa rituals in Sikkim and Nepal. Divining the future, Worshipping Ancestors with "mdos": the Selection of Salient Features in Individual Biographies in Order to Frame the Vicissitudes of Social Life », dans *Buddhist Himalaya: Studies in Religion, History and Culture*. Volume II: The Sikkim Papers, Ed. By A. Balikci-Denjongpa, A. Mac Kay, Namgyal Institute of Tibetology, Sikkim, 2012, p. 245-258.

[12] Voir figure 11.

[13] René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972 ; *Le Bouc émissaire*, Grasset & Fasquelle, 1982.

[14] Hugh Richardson, *Ceremonies of the Lhasa Year*, edited by Michael Aris, Londres, Serindia Publications, 1993, p. 61-71.

[15] *Ibid.*, p. 62-65.

[16] « L'Homme et le bœuf : Le Rituel de Glud (« rançon ») », *Journal Asiatique*, 1991, CCLXXIX, n° 3-4, p. 327-381.



Rechercher dans OpenEdition Search

Vous allez être redirigé vers OpenEdition Search

Expression ou mot-clé

Dans tout OpenEdition

Dans CREOPS

Rechercher