Géographie, représentations et utilisations symboliques de l'espace dans les chants chamaniques du Népal de l'Ouest

*Geography, symbolic representations and uses of space in the shamanic songs of
West Nepal*

Barbara Berardi

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/emscat/776>
DOI : 10.4000/emscat.776
ISSN : 2101-0013

Éditeur

Centre d'Etudes Mongoles & Sibériennes / École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 2006
Pagination : 325-347
ISBN : 2-9518888-3-X
ISSN : 0766-5075

Référence électronique

Barbara Berardi, « Géographie, représentations et utilisations symboliques de l'espace dans les chants chamaniques du Népal de l'Ouest », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 36-37 | 2006, mis en ligne le 17 mars 2009, consulté le 13 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/emscat/776> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/emscat.776>

Ce document a été généré automatiquement le 13 juillet 2021.

© Tous droits réservés

Géographie, représentations et utilisations symboliques de l'espace dans les chants chamaniques du Népal de l'Ouest

Geography, symbolic representations and uses of space in the shamanic songs of West Nepal

Barbara Berardi

- 1 Le propos de cet article est de mettre en évidence certaines caractéristiques des représentations et utilisations symboliques de l'espace dans les chants chamaniques du Népal de l'Ouest¹.
- 2 À cette fin, on prendra en considération deux répertoires de chants qui appartiennent à une même tradition, connue sous le nom de « chamanisme du Dhaulagiri »², mais véhiculés par deux groupes ethniques différents.
- 3 Le premier répertoire (A), documenté par de Sales (1985, 1991, 1994) et Oppitz (1999), est le corpus mythique de la religion chamanique des Kham Magar, une minorité ethnique de langue tibéto-birmane, du district de Rukum³. Le second répertoire (B), documenté par Maskarinec ([1995] 2000 et 1998), est en langue népalaise et provient du district de Jajarkot, où les Kāmī⁴, la caste indo-népalaise des Forgerons, apparaissent comme les détenteurs principaux de cette tradition.
- 4 Ces chants, qui jalonnent le déroulement des séances, représentent un aspect central de l'apprentissage et de l'action chamaniques ; ils forment dans leur ensemble un corpus mythique qui comprend plusieurs catégories de textes⁵ :
 - longues narrations des « événements ancestraux », qui relatent l'origine du monde, de l'homme, des institutions culturelles ;
 - chants d'invocation des divinités et des esprits, essentiellement composés d'énumérations de noms de divinités et des lieux auxquels celles-ci sont associées ;
 - chants décrivant les voyages rituels que les chamanes entreprennent pendant leurs

séances⁶ ;

— incantations secrètes (« *mantar* » ou *mantra*), formules concises de protection ou d'exorcisme, ordres que le chamane adresse directement aux entités non humaines.

- 5 Les catégories de l'espace jouent un rôle important dans ces chants et les points cardinaux apparaissent dans nombre de formules ; ils sont mentionnés dans la presque totalité des récits mythiques ainsi que dans les *mantar* les plus longs. En particulier, ils font souvent partie de formules utilisées pour désigner la totalité du territoire. Quant aux toponymes, ils sont parfois extraordinairement abondants : on peut trouver jusqu'à plusieurs centaines de noms de lieux, notamment dans certains chants d'invocation ou de voyage.
- 6 Une analyse exhaustive des textes n'est pas du ressort du présent travail, étant donné la richesse et la complexité des répertoires ; on se contentera d'en donner un aperçu et, plutôt que de proposer des conclusions, d'engager une réflexion préliminaire sur le rôle de l'espace dans ces textes.
- 7 Après avoir évoqué les caractéristiques générales des logiques spatiales à l'œuvre dans les chants de voyage (en prenant comme exemple le répertoire de Rukum, qui est le mieux documenté dans ce registre), on essaiera, dans un deuxième temps, d'analyser l'emploi spécifique des références géographiques dans les deux répertoires. On proposera une brève comparaison entre les mythes de ces deux ensembles qui relatent la création de l'homme et des spécialistes rituels, pour suggérer que l'utilisation des références géographiques et des catégories spatiales est manipulée en fonction des conceptions identitaires propres à chaque groupe. Dans un troisième et dernier temps, on étudiera un exemple d'utilisation chamannique de l'espace dans les mythes du répertoire de Jajarkot. Il s'agira ici de montrer comment la pensée symbolique, telle qu'elle s'exprime dans les chants, est fortement structurée par les catégories spatiales.

Observations sur les chants de voyage dans le répertoire de Rukum

- 8 Les répertoires de chants chamaniques du Népal de l'Ouest se signalent par d'imposants chants de voyage⁷, véritables « voyages verbaux », qui se développent à travers la déclamation de noms de lieux. La structure formelle sur laquelle certains chants s'articulent est en effet celle d'une authentique reconnaissance verbale du territoire, scandée par l'identification précise des lieux — villages, forêts, fleuves, montagnes, etc. — que le chamane est censé traverser au long de son itinéraire. Les textes des « chants de voyage »⁸ de ce répertoire nous montrent bien cet ancrage du trajet chamannique dans la topographie terrestre, avec une profusion frappante de toponymes et de références géographiques, qui a poussé certains auteurs à parler d'une « obsession énumératrice », d'un « besoin maniaque » de nommer la totalité du paysage et les êtres surnaturels associés à chaque lieu (Holmberg 1989). Mais l'accent mis sur le paysage réel n'exclut pas la présence de toponymes mythiques, qui désignent la géographie non humaine relative aux plans cosmologiques invisibles (les mondes des ancêtres, des dieux, des esprits). Il se produit en effet une sorte de coalescence entre géographie symbolique et géographie réelle, qui semble constituer une caractéristique typique des horizons himalayens que les chants nous dévoilent. Un paysage invisible conditionne le paysage visible.

- 9 Dans le chant de voyage « pour rejeter les maléfices » (de Sales 1994, voir *infra*) par exemple, sur les 148 vers qui composent la deuxième partie du texte, on trouve environ 151 noms de lieux, dont au moins 67 identifiés dans la géographie réelle. Oppitz (1999, p. 189), commentant certains chants de voyage du répertoire de Rukum, remarque que leur précision géographique est telle qu'on pourrait aisément les utiliser pour tracer une carte de trekking. On peut se demander quel système (ou quels systèmes) de référence fonde ces voyages rituels.
- 10 Une caractéristique générale des représentations symboliques de l'espace dans ces chants, soulignée par différents auteurs⁹, semble être la superposition partielle des axes horizontal (nord/sud) et vertical (haut/bas). Cette superposition a deux conséquences : d'une part elle produit une sorte d'« inclinaison » (Höfer 1999, p. 206) du monde à partir du nord (le haut) vers le sud (le bas) — ce qui nous ne surprend pas en Himalaya ; d'autre part elle projette, littéralement, les trois niveaux de l'univers cosmologique — le monde supérieur des divinités, le monde « moyen » des hommes, le monde d'en bas des démons — dans le paysage réel, avec leurs implications symboliques respectives. Le résultat de cette coalescence entre paysages mythique et réel est une *transformation qualitative du paysage*, qui se charge automatiquement des implications symboliques propres à chaque niveau de l'univers cosmologique. Ainsi Oppitz (1999) remarque que, dans les chants de ce répertoire, chaque point cardinal est « chargé » d'attributs spécifiques et associé à certains êtres surnaturels, par un procédé de corrélation associant le nord (et les montagnes) à la prospérité et à la santé, tandis que le sud (et les plaines) l'est à la maladie et au désastre.
- 11 De fait, les entités responsables des maladies sont associées au sud : c'est vers cet orient que les chamanes éloignent les sorcières et les maléfices qui leur sont liés. Dans le chant « pour rejeter les maléfices » recueilli par de Sales, le chamane mène une reconnaissance du territoire à la recherche de l'origine du mal qui a frappé son patient, en rassemblant, à chaque étape, les maléfices qu'il découvre sur son chemin. Le voyage se déroule en deux parties ; chacune se clôt sur une promesse d'offrande adressée aux « neuf sœurs », les sorcières prototypiques de la tradition du Dhaulagiri, que le chamane amène avec lui dans sa recherche. « Cette recherche est d'abord confinée au territoire du village, le chamane se débarrassant d'un premier fardeau de maléfices dans la rivière qui en marque la limite. Puis il poursuit son investigation dans le pays magar d'abord, de crêtes en crêtes ensuite, le long de chemins qu'en hiver les pasteurs transhumants empruntent avec leurs troupeaux de moutons et de chèvres, jusqu'au sud du Népal » (de Sales 1994, p. 91). Le chant, comme tous les chants de voyage, a un faible développement narratif, étant constitué pour l'essentiel d'une longue liste de noms de lieux accompagnée de formules d'exorcisme des maléfices (et d'exhortation aux sorcières de poursuivre le voyage), sur le modèle du passage qui suit :
- Allez, maléfice ! Va-t'en, maléfice [du hameau] de Thane Gorkha
 Petites sœurs, partez [au village] de Riciban
 Allez, maléfice ! Va-t'en, maléfice de Riciban !
 Allez, maléfice ! Va-t'en, maléfice de Gothoban ! Allez ! Allez, maléfice ! Va-t'en,
 maléfice de Talaban !
 Petites sœurs, partez à Cidiban !
 (de Sales 1994, p. 104, vv. 218-21)
- 12 Après avoir traversé un grand nombre de lieux, le chamane parvient finalement au « sud », le « pays des dangers », où il « fixe » les sorcières (en leur donnant l'offrande

promise et en récitant les conjurations appropriées) et « ferme » le chemin qui leur permettrait de revenir en arrière :

Ne regardez pas en arrière, ne revenez pas sur vos pas
 Sur mon lieu de séance, petites sœurs, j'ai dit la vérité, j'ai fait la promesse
 Allons fermer le chemin dans le pays de dangers, allons fermer le chemin dans le
 pays du sud
 (de Sales 1994, p. 104, vv. 235-243)

- 13 Si donc le sud (bas et humide) des plaines, associé aux sorcières, aux maladies, etc., est qualifié négativement, le nord (haut et sec) des montagnes est en revanche connoté positivement dans les chants : il est généralement associé aux divinités pures, à la prospérité, à la santé et, aussi, à l'institution chamanique, car il est la région d'origine du premier chamane, celle dont proviennent sa connaissance et ses outils (Oppitz 1999, p. 198), comme le montrent, entre autres, les « chants de recherche ». Dans ces chants, qui décrivent la recherche que le premier chamane et ses assistants entreprennent pour se procurer les accessoires nécessaires au rituel, le voyage se déroule du sud au nord et prend fin dans la localité la plus au nord de ce parcours, le village de « Tānātālī », en inversant ainsi le trajet du chant « pour rejeter les maléfices ». Dans le chant de recherche de l'« arbre de vie » (du chamane et du patient), la quête commence « *at the lowland place, at the lowland gate* », et se poursuit, remontant graduellement vers le nord, dans quatre autres endroits, mais chaque fois l'arbre trouvé « *had no ancestry, had no pedigree* » et donc « *the deities did not play, the dhami gods did not play* ». C'est finalement à la cinquième étape, celle qui est le plus au nord, qu'ils trouvent l'arbre de vie approprié :

In the northern sector, in the northern direction
 Our suwā tree of life was born, at Tānātālī
 The sari suwā tree was born, the syergwā¹⁰ leaf was born
 At Syergwabā¹¹, the syergwā leaf was born
 At Tānātālī, the sari suwā tree was born
 The deities came for support, the dhami gods¹² came for support
 (Oppitz 1999, p. 174)

- 14 Soulignons la coalescence entre géographies mythique et réelle, car il s'agit d'« un nord mythique qui peut être localisé géographiquement : Tānātālī est un vrai village, non loin de Tarakot dans la partie la plus méridionale du district de Dolpa. Il se trouve sur une pente plus élevée derrière le col de Jangla Bhanjyang, qui sépare la région des Magar, de langue kham, de l'enclave de culture tibétaine de Dolpo » (Oppitz 1999, p. 171).
- 15 En général donc, ces chants nous révèlent un système intégré de correspondances symboliques qui qualifie l'espace à travers une série de polarisations (haut/bas, nord/sud, montagnes/plaines, etc.) et d'homologies (haut ~ nord ~ montagnes ; bas ~ sud ~ plaines, etc.). Il est néanmoins très important de souligner que ces dichotomies restent relatives. Par exemple, il serait erroné de considérer que les esprits malfaisants sont toujours associés au monde d'en bas. En réalité les choses se présentent de façon un peu plus compliquée, car, outre les catégories du paysage associées au sud, à savoir les plaines, d'autres catégories du paysage sont associées aux démons, mauvais esprits et, en général, à l'idée de danger et de maladie. Parmi celles-ci, on trouve la forêt, les marais, les eaux et toute autre forme de territoire sauvage, non cultivé (voir *infra*, troisième partie). Autrement dit, l'« ailleurs » dangereux des esprits s'étend non seulement en direction verticale, le long de l'axe nord/sud, dans un monde

« en bas », mais aussi horizontalement : le monde sauvage et le monde d'en bas sont deux aspects de l'« autre monde ».

- 16 Les chants expriment donc à la fois la complexité des représentations et leur souplesse selon le contexte, mais surtout l'ambiguïté intrinsèque à toutes ces catégories : si le système de représentations symboliques s'articule à partir d'oppositions structurales, celles-ci sont fondamentalement ambivalentes, comme le remarque Smadja (2003, p. 233) à propos de la perception du paysage d'une communauté tamang : « Les divinités *lha* [...] sont tour à tour protectrices et malveillantes. La forêt est crainte quoique localisée en altitude. En ce qui concerne les ressources, l'arbre, symbole de vie est valorisé, alors que l'espace forestier, associé à la mort, est redouté, l'eau est à la fois bénéfique et maléfique en raison des divinités malignes qu'elle véhicule [...] Chaque élément porte en lui son contraire. »
- 17 On pourrait se demander si la vision « mystique » du paysage que nous dévoilent les chants est limitée à la sphère rituelle chamanique ; à ce propos les études menées dans nombre d'autres domaines (de l'architecture à l'aménagement de l'espace domestique ou à la gestion des ressources naturelles) indiquent clairement qu'il s'agit au contraire de conceptions courantes chez ces populations du Moyen Pays, dont les chants saisissent et transmettent le reflet : « Au Népal le paysage est religieux, mystique ; l'homme y vit comme entouré par une forêt de symboles, selon l'expression du poète. Les points d'ancrage des dieux donnent sens au milieu, l'informent. Ils lient intrinsèquement le pays à ceux qui l'habitent et qui en connaissent le sens... » (Lecomte-Tilouine 2003, p. 191).
- 18 Une dernière observation, sur la logique spatiale et les fonctions de ces chants de voyage, peut nous renseigner sur les liens entre dimension géographique et identité. Le parcours de certains voyages est tortueux, et montre clairement l'intention de « couvrir » tout le territoire jusqu'à la destination finale, en déclamant tous les noms de lieux (et des clans, communautés ou êtres surnaturels qui y sont associés) compris entre les deux extrémités. Chaque lieu nommé est traité comme le site d'une épiphanie passée, comme un monument qui localise le temps dans l'espace et la cosmologie des mythes dans la géographie réelle. En ce sens, le lieu condense la « mémoire culturelle » (Höfer 1999) et cette fonction est renforcée par les références aux pistes réelles, aux routes de pèlerinages et de transhumance, aux lieux qui ont une importance politique pour toute la région, etc. Comme le souligne Höfer, dans ces chants le *nomen* devient *numen*, car la seule énonciation du nom du lieu suffit, sans qu'il soit besoin de spécifier la divinité associée, pour « capter » une sorte de pouvoir inhérent au lieu en tant que tel.
- 19 D'un point de vue général donc, les chants de voyage dévoilent une « géographie » saturée de significations, un paysage où s'inscrivent la mémoire culturelle du groupe, sa vision du passé et du présent, ses principes socioculturels et religieux. Rappelons que ces chants sont aussi les plus écoutés de l'ensemble du répertoire : ils ouvrent et ferment la séance (voir de Sales 1991, p. 272).
- 20 Ces brèves observations, qui n'épuisent pas le vaste sujet des mécanismes à l'œuvre dans ces chants de voyage, en signalent néanmoins une fonction principale, celle de l'ancrage du groupe au territoire. Comme il a été montré ailleurs (Lecomte-Tilouine 2003), le paysage népalais constitue une véritable exégèse du pays, dont la connaissance cristallise l'identité des communautés et ancre le pouvoir du groupe sur le territoire. Dans ce sens, la reconnaissance du territoire que les chants de voyages renforcent

devient reconnaissance de l'identité du groupe, et la pratique du voyage rituel un procédé de « territorialisation de l'identité ».

Orienter l'identité : les catégories de l'espace dans le mythe de la création de l'homme et du premier chamane

Répertoire A

- 21 Ce mythe constitue, dans la version recueillie dans le district de Rukum par de Sales¹³, la deuxième partie du premier épisode du « chant des neuf sœurs sorcières », cycle mythique central de la tradition chamanique du Dhaulagiri. Il raconte comment, ayant créé le monde, le couple divin Mahādev et Pārbati décide de créer le genre humain.
- 22 Après les tentatives infructueuses du dieu Mahādev, qui en utilisant des matériaux nobles (or, argent, cuivre, bronze, fer) n'aboutit qu'à forger des statues sans vie, c'est la déesse Pārbati qui « toute seule, elle-même... s'en alla vite vite » :

Elle alla vers le nord
 Les excréments du chien tibétain, les fientes de poulet, la poussière de la cendre
 Elle rassembla les trois plantes
 Les excréments du chien tibétain, elle les pétrit, elle les solidifia
 Elle fit la forme d'un homme, la forme d'un homme elle fit
 Elle dit : « bouge homme ! Parle femme ! » dit-elle [La forme] bougea la main, remua le pied
 Elle remua la bouche pour parler
 « Père, père ! » dit-elle, « mère, mère ! » dit-elle
 (de Sales 1985, III, p. 11, vv. 153-160)
- 23 Deux aspects de ce passage retiendront notre attention : d'abord, l'association entre nord et origines de l'homme, qui reflète la connotation positive que revêt cette direction dans le répertoire de Rukum (voir *supra*)¹⁴. Ensuite, le lien indissoluble entre vie et matière corruptible, souillure, impureté, décomposition. L'existence de l'humanité est subordonnée à la corruption de ses éléments constitutifs. Il s'agit ici d'un thème central de la philosophie exprimée par ce corpus mythique, thème d'ailleurs très répandu au Népal en général, tout comme celui de l'« impossible plénitude » (de Sales 1991) développé par la suite du chant. En effet, une fois les hommes créés, ceux-ci se multiplient sans cesse, en épuisant bientôt les ressources : « la nature était insuffisante, la nature ne suffisait pas » (v. 189). S'annonce ici cette conception de « bien limité » qui implique la mort (d'une génération) comme condition indispensable à la vie (de la génération suivante). L'introduction de la sorcellerie, qui entraîne la maladie et la mort, s'avère donc nécessaire :

Père Mahādev alla chez Indra, il alla dans le monde d'Indra
 De chez Indra il rapporta la science des sorcières, il rapporta la sorcellerie
 Dans la rivière Ganga il jeta [la sorcellerie] Père Mahādev
 (de Sales 1985, III, p. 13, vv. 190-193)
- 24 On remarque que, quoique provenant du monde d'« en haut », du royaume d'Indra, et donc au départ savoir « céleste », la sorcellerie est, dès son apparition parmi les humains, associée à l'eau, en « accord avec la connotation morbide souvent attachée au monde aquatique » (de Sales 1991, p. 199). Une fois la sorcellerie implantée sur terre, le couple divin crée les spécialistes rituels censés la combattre : le chamane (Sabar

Ramma), l'« astrologue noir » (Kālo Jaisi), le « docte brahmane » (Borjo Pandit) et le médium (Maitu Dhami) :

Après avoir dit des paroles magiques sur une paire de baguettes
[de tambour]
Vers le nord ils la jetèrent
Au nord au lac Kanda, au lac Mukha
Celui qui naquit tout seul, Sabar Ramma fut créé
[Pour] tuer la science des sorcières, pour tuer la sorcellerie
Après avoir dit des paroles magiques sur la paire de crayons
Vers l'ouest ils l'envoyèrent, vers Tibarkot¹⁵
Kalo Jaisi fut créé, Borjo Pandit fut créé
[Pour] tuer la science des sorcières, pour tuer la sorcellerie
Au centre, au milieu, au village Machin¹⁶, sur une paire de [queues de] yak
Après avoir dit des paroles magiques, ils envoyèrent au village Machin
Celui qui naquit tout seul au village Machin, celui qui creva le sol, Maitu Dhami fut créé
[Pour] tuer la science des sorcières, pour tuer la sorcellerie
(de Sales 1985, III, pp. 15-17, vv. 235-246)

- 25 On voit que chaque spécialiste rituel est mis en relation avec un lieu et/ou une direction, selon un procédé de territorialisation qui revient constamment dans ces chants ; le premier chamane qui, dans la suite du mythe, se révélera immanquablement le plus efficace parmi ces spécialistes, est associé au nord, et cette association est constante chez les différents groupes kham magar (Oppitz 1999, de Sales 1991), comme nous l'avons déjà vu à propos des chants de voyage.

Répertoire B

- 26 Considérons à présent le répertoire de chants du district de Jajarkot (Maskarinec [1995] 2000 et 1998). Dans cet ensemble de textes¹⁷, qui offre l'intérêt de présenter les récits de différents chamanes et donc de nombreuses variantes, la structure narrative du mythe de la création de l'homme est, dans ses grandes lignes, la même que dans le répertoire de Rukum ; ici l'homme est créé par Mahādev — tandis que dans la version de Rukum c'était Pārbati — qui, après avoir essayé les matériaux nobles, se résout à créer l'homme en utilisant de la cendre de bois de santal et les déjections d'un vieux coq. Voici deux récits de cette création :

He cut white, red, Malāyāgirī sandalwoods,
Burned them to ash,
Brought droppings from an aged cock,
Churning them, made man,
Gave the body blood, arms strength, legs marrow,
Gave the eyes brightness, gave it life breath,
Tested the side of the forehead, tested with a cane staff,
Brushed downward a black yak tail, brushed upward a white yak tail.
“Speak, man,” it spoke, it moved. [...]
He gave the race of man immortality,
They became so many they didn't fit, they didn't quit. [...]
Goods weren't enough, foods weren't enough.
(Maskarinec 1998, p. 29, chant I.18, vv. 27-35, 37-38, 40)
“Now, go to Srikhānd, bring back white sandalwood,
Assemble a nine level pyre, and make man.”
Having assembled the pyre, Mahādev made a ball of ashes.
“In the Demon Kingdom, the Demon Queen has an old cock, a chicken,

Bring back chicken's filth,
 Mix together that filth and those ashes, and make man," he said.
 That chicken filth and those ashes he combined, made a man.
 He joined hands, joined feet, joined a head, joined legs.
 "Well, insert life breath," so saying,
 He inserted life breath, deposited a bloodline. [...]
 "Speak, man," he said,
 "Ha ha, hu hu," it went.
 "Go and die," so saying, Mahādev gave a curse.
 (Maskarinec 1998, p. 10, chant I.6, vv. 65-75, 82-84)

- 27 Les récits des Kāmī de Jajarkot ne font pas référence au nord comme région de l'origine humaine, ni d'ailleurs à aucun point cardinal. Ici les indications — indirectes — sur la provenance des matériaux constitutifs de l'homme renvoient, d'un côté, à la qualité du bois employé (celui du massif montagneux du Malāyāgirī en Inde, fameux pour son bois de santal¹⁸) et, de l'autre, à certains motifs de la tradition hindoue et au monde « d'en bas » des démons¹⁹. Remarquons d'ailleurs que dans ce répertoire un point cardinal très important (qui revient constamment) est l'est, la direction « la plus ancienne », souvent nommée en première dans les chants:

The eldest age the age of Truth,
 The eldest valley the valley of Nepāl,
 The eldest level of the world Tiligramā ²⁰,
 The eldest direction the East...
 (Maskarinec 1998, p. 28, chant I.18, vv. 1-4)

- 28 On pourrait rappeler que dans la tradition hindoue l'est, bénéfique, est la direction habituelle de la prière, et le nord-est la région des commencements et de la perfection (Gaborieau 1993, p. 28). Nous savons (Maskarinec [1995] 2000, p. 121) que les chamanes Kāmī sont censés réaliser leurs séances en faisant face à l'est, tandis que les chamanes kham magar font face au nord. Mais revenons au mythe de la création de l'homme.

- 29 Dans le premier récit nous retrouvons la conception de « bien limité », à l'instar de la version de Rukum, tandis que, dans le deuxième, si l'homme parvient — grâce à ses balbutiements — à se faire reconnaître comme humain, son manque d'éloquence fait pourtant enrager le dieu, qui le maudit. C'est à cause de cette malédiction que la mort s'abat sur les humains. Mais dans les deux récits la mort, sitôt introduite, se révèle un fléau total, qui frappe aveuglément, jusqu'à ce que le dieu décide, pour en mitiger les effets, de créer les spécialistes rituels :

Old men died, babies died, there were miscarriages.
 There were seven times of natural death, fourteen times of unnatural death.
 "For the race of man, how will time pass, how will there be a world?
 Now I will play a trick," he [Mahādev] said.
 "For the race of man, the seven times of natural death,
 The fourteen times of unnatural death, I will cause to be postponed," he said. [...]
 At Tāgāserā he made Ratan Pārki ²¹,
 At Bāchī village he made Kālu Jaisī,
 At Tārābhot he made Maitu Dhāmī,
 At Tārātālī he made Jhāngrī Jumrātām.
 (Maskarinec 1998, p. 54, chant I.22, vv. 29-34, 39-42)

- 30 Chaque spécialiste rituel est associé non à une direction mais à un village spécifique, selon le procédé de territorialisation déjà souligné. À l'exception du dernier d'entre eux, Tārātālī, lieu d'origine du premier chamane Jhāngrī Jumrātām²², tous les toponymes ici nommés sont localisés dans la géographie réelle par l'exégèse

chamanique : il s'agit de villages situés à l'est et au nord-est de Jajarkot, dans les districts de Rukum et Dolpa²³. En revanche, toute correspondance entre Tārātālī et la géographie réelle est immanquablement rejetée — souligne Maskarinec — par les chamanes de Jajarkot, qui localisent ce village « dans un autre monde »²⁴, quoiqu'il puisse correspondre à Tarakot ou bien à Tārātālī dans le district de Dolpa.

- 31 À ce sujet, rappelons que dans le chant de recherche du répertoire de Rukum, analysé dans la première partie (Oppitz 1999, p.174), le village de « Tārātālī » est explicitement associé au nord (et au premier chamane) et identifié avec son homonyme dans la géographie réelle par les chamanes kham magar de cette zone.
- 32 À Jajarkot en revanche, non seulement toute localisation de Tārātālī dans la géographie réelle est explicitement niée, mais nous retrouvons parfois dans ces chants la tendance à l'associer, voire l'assimiler²⁵, au Tiligramā. Or le Tiligramā, qui constitue le niveau le plus bas du monde d'en bas selon la cosmographie du répertoire de Jajarkot, est aussi le lieu où le premier chamane, nous disent les mythes, a appris le métier de forgeron (Maskarinec 1998, p. 482).
- 33 Il semble donc que l'exégèse chamanique kāmī rejette l'association entre ce village et la géographie réelle, au nord, signe d'une conception identitaire que les chamanes kāmī ne partagent pas avec leurs voisins kham magar, et tendent plutôt à lier les origines de l'institution chamanique avec le métier de forgeron, ce qui est évidemment en accord avec la référence identitaire propre à cette caste.
- 34 On peut donc noter que, chez les Kham Magar, les mythes associent les origines de l'homme et du premier chamane avec le nord mais, surtout, avec un territoire identifié dans la géographie réelle. En revanche, dans le répertoire kāmī, ni les origines des hommes ni celles du premier chamane ne sont associées à un point cardinal spécifique, ni d'ailleurs à aucun lieu de la géographie réelle. Plutôt, en associant parfois les deux lieux de Tārātālī et Tiligramā, ces chants opèrent métonymiquement une identification entre les origines du chamanisme et celles du métier de forgeron. L'utilisation des catégories spatiales semble donc être révélatrice des conceptions identitaires ; à partir d'un même motif narratif, l'emploi des orients montre des variations importantes, voire, dans le cas de noms de lieux, une manipulation qui vise à les faire correspondre avec la région de l'espace (réel ou mythique peu importe) qui a une signification particulière pour la réaffirmation de l'identité du groupe dont le chamane fait partie : pour les Kham Magar qui sont, rappelons-le, une minorité ethnique de langue tibéto-birmane, l'identité est définie, entre autres, à partir d'un territoire (associé au nord du Népal, aux montagnes) ; pour les Kāmī, au contraire, l'identité est conçue par rapport à leur profession traditionnelle et donc par rapport à leur position à l'intérieur du système de castes indo-népalais.
- 35 Plus généralement, cette brève comparaison nous montre comment, au sein d'une même tradition, comme celle du chamanisme du Dhaulagiri, l'utilisation du système d'orientation varie pour chaque communauté, qui le réinterprète et l'adapte à son propre contexte ; les chants présentent des références symboliques ouvertes à la négociation.

Repousser le malheur : un exemple d'utilisation chamanique de la métaphore spatiale dans les chants de Jajarkot²⁶

- 36 Nous avons vu que le rôle du chamane, selon les mythes de la création, consiste à combattre la sorcellerie, c'est-à-dire les esprits et les sorcières responsables de la maladie et de l'affliction. Ces « dévoreurs d'hommes » hantent les marges de l'ordre, les carrefours, les rivières, la forêt, plus généralement les territoires sauvages et le milieu aquatique. Le mythe qui narre le partage de la nature entre hommes et esprits raconte que les hommes se sont établis dans les territoires domestiques des champs cultivés. Quant aux esprits, il explique :

As wasp stingers went to trees,
 As wild bee stingers went to cliffs [...]
 As difficult boars and sharp-tusked boars stayed in young animals/in thick jungle ²⁷
 [...]
 Those that entered waterfalls were ghosts,
 Those that entered springs were Deurālī ²⁸,
 Those that entered rivers were banes,
 Those that entered bodies were pains.
 (Maskarinec 1998, pp. 290-291, chant V.2, vv. 199-200, 208, 214-217)

- 37 On notera en particulier l'importance du dernier vers qui, en assimilant les douleurs aux esprits, fonde l'identification entre ceux-ci et la maladie. De plus, le corps humain est considéré de la même manière que les éléments du paysage : il y a une véritable territorialisation du corps, qui implique une continuité spatiale entre celui-ci et les catégories du milieu naturel, et justifie le déplacement d'un territoire à l'autre, depuis la périphérie du monde domestiqué jusqu'aux profondeurs du corps humain, d'où les chamanes, seuls, peuvent les chasser.
- 38 Le mythe, en même temps qu'il institue un partage entre monde des hommes et monde des esprits, suggère, dans le dernier vers du passage cité, que la frontière entre ces deux mondes est en réalité perpétuellement menacée. Les sorcières, aussi bien que les esprits voleurs d'âmes, poussés par une faim insatiable, essayent toujours d'envahir le monde des hommes : le rôle du chamane est de les contenir, de les repousser, à défaut de pouvoir les éliminer à jamais.
- 39 Il ne s'agit pas de vaincre la mort elle-même dont, nous l'avons vu, la philosophie chamanique explique la nécessité ; l'homme est bien peu de chose : créé à partir d'excréments, affligé par la mort comme condition *sine qua non* du renouvellement des générations, c'est à peine s'il est capable de quelques bredouillements, nous disent les chants avec une implacable ironie.
- 40 On ne peut, donc, combattre la mort, mais on peut essayer de la faire reculer pour quelque temps. C'est précisément dans cet écart²⁹ que certains mythes du répertoire de Jajarkot inscrivent le rôle du chamane, comme le montre bien une variante du récit de la création des spécialistes rituels, dans laquelle le dieu Mahādev dit à Sītā, désespérée par l'hécatombe que l'introduction de la mort a provoquée dans le monde des hommes :
- "Why do you weep, O Sītā, I will put up a fence for man,
 I will distance the planets," declared Mahādev.
 "I will put there Kālu Jaisī, He will calculate auspicious moments, will calculate the exact time,
 Will calculate the positions of planets, will calculate the signs of planets.

I will put there Hunyā Bāhun,
 He will read the stories, will perform the seven day ritual,
 Will recite the Rudrī text ³⁰, will diminish the effect of planets on men.
 Don't cry, O Sītā, I will put there Rammā Purācam, Jhāngrī Jhingrātam.
 The Messenger of Death, the Time of Death,
 Untimely deaths, untimely children's crises he will postpone,
 Secretly at haunted crossroads,
 Causing dead souls to be with him,
 Having entered the underworld,
 Untimely deaths, untimely crises he will postpone,
 He will save the man," he said.
 (Maskarinec 1998, pp. 11-12, chant I.6, vv. 135-151)

- 41 On peut voir que, parmi tous les spécialistes rituels — l'astrologue (Kālu Jaisī), le brahmane (Hunyā Bāhun) et le chamane (Rammā Purācam, Jhāngrī Jhingrātam) —, seul ce dernier a le pouvoir de faire reculer les « crises » (maladies, afflictions, malheurs) et les morts « prématurées ». Or, repousser dans le temps revient dans les mythes à éloigner dans l'espace : c'est grâce à la métaphore spatiale que l'éloignement est possible. Le chant qui décrit l'activité du premier chamane pour « distancer les crises »³¹ le montre de façon exemplaire :

He danced and drummed in costume to the crossroads and back,
 Drank blood atop a ceremonial pole,
 "Listen, everyone!
 The seven times of natural death, I will make into one time,
 The fourteen times of unnatural death, I will make into one time,
 I will postpone planets, will postpone extreme crises,
 Will postpone children's crises, will postpone planetary threats [...]. The children's
 crises, the planetary threats at the private shrine,
 He transferred to the head of the bed.
 The children's crises, the planetary threats at the head of the bed,
 He transferred to its foot.
 The children's crises, the planetary threats at the foot of the bed,
 He transferred to the doorstep.
 The children's crises, the planetary threats at the doorstep,
 He transferred to the edge of the porch.
 The children's crises, the planetary threats at the edge of the porch,
 He transferred to growing trees, to rocky landslides.
 (Maskarinec 1998, p. 57, chant I.22, vv 104-123)

- 42 Le passage cité met clairement en évidence le glissement du registre temporel au registre spatial, glissement qui permet de manipuler les afflictions et de les repousser jusqu'à ces arbres et ces falaises qui, comme on l'a vu (vv. 199-200 du chant V.2), signalent leur territoire.
- 43 Par ce truchement, le chamane gagne du temps. Mais l'esprit ne partira pas affamé et son éloignement suppose que soit opérée la substitution de la chair et du sang humains dont les « afflictions » se nourrissent :

"What shall we eat as we go, what shall we take as we go?"
 Said the deadly crises,
 Said the Time of Death, the Messenger of Death.
 "I will give you sacrifice in place of man [...]."
 (Maskarinec 1998, p. 44, chant I.20, vv. 273-275)

- 44 Le chant, qui introduit ici — littéralement — le principe de substitution, se poursuit en décrivant la recherche d'un animal qui puisse prendre « la place de l'homme », car le chamane, pour éloigner les esprits, sait ce qu'il faut leur donner :

Blood measured out for blood
 Flesh measured out for flesh
 Sense measured out for sense
 Breath measured out for breath
 (Maskarinec [1995] 2000, p. 18, chant I.7)

- 45 Cet animal est toujours un animal domestique, car pour être la contrepartie de l'homme il doit le « représenter ». Il s'avérera, dans la suite du mythe, être en général un poulet ou, plus rarement, un chevreau, dont la chair sera partagée comme suit dans ce mythe :

“One share we will give to the eastern parts,
 One share we will give to the northern parts,
 One share we will give to the western parts,
 One share we will give to the southern parts,
 The collected blood we will give to the King of Death,
 Ears and hooves we will give to Extreme Impasse,
 The head and feet Tārātālī's Jhāngrī Jumrātām will take,
 Half the body will be eaten by the master of the house,
 Half the body will be eaten by those who come and go [...]”
 (Maskarinec 1998, p. 45, chant I.20, vv. 302-310)

- 46 On a ici un exemple de l'énonciation de l'ensemble des différentes directions cardinales, qui déploie l'espace rituel — et donc la portée de l'intervention chamannique — jusqu'à la totalité du territoire et des esprits qu'il contient.
- 47 On notera également que ni les esprits ni les sorcières destinataires du sacrifice ne sont nommés. Les esprits sont assimilés aux quatre orientes, tandis que les sorcières sont identifiées aux territoires qui leur sont propres, dont Extrême Impasse est le symbole par excellence : il s'agit du carrefour mythique où le premier chamane rencontra les premières sorcières. En somme, la formule opère une substitution métonymique entre les esprits, qui demeurent anonymes, et les catégories de l'espace, qui les subsument, entre les sorcières et leur carrefour.
- 48 Cela ne doit pas surprendre si l'on considère que les catégories de l'espace représentent la base même de l'organisation cosmologique himalayenne. Penser les dieux à partir du territoire est un trait constant dans cette région³², où l'articulation du panthéon est indissociable de sa répartition selon les catégories du milieu naturel et les éléments du paysage : village, forêt, montagne, rivière.
- 49 Mais, comme le montrent les passages cités, il n'y a pas que les dieux qui soient pensés à partir du territoire ; les principes symboliques qui sous-tendent l'activité chamannique ici décrite (repousser les affections et retarder la mort) le sont aussi. Pour faire reculer dans le temps, il faut éloigner dans l'espace et ce déplacement est permis par la continuité « géographique » entre les profondeurs du corps et les catégories du paysage, entre la chair des hommes et les territoires des esprits. Au moyen de la métaphore spatiale, les chants font coïncider dans une même dimension (celle de l'espace justement, susceptible de l'intervention chamannique) plusieurs réalités ontologiques, afin de pouvoir agir sur elles : le corps, le malheur, le temps.

BIBLIOGRAPHIE

Gaborieau, M.

1993 Des dieux dans toutes les directions. Conception indienne de l'espace et classification des dieux, in V. Bouiller et G. Toffin (éd.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, (Paris, Éditions de l'E.H.E.S.S.), pp. 23-42 [Purusârtha, 15].

Gaenszle, M.

1999 Travelling up — travelling down : The vertical dimension in Mewahang Rai ritual journeys, in B. Bickel et M. Gaenszle (éd.), *Himalayan Space. Cultural Horizons and Practices* (Zürich, Völker-kundemuseum der Universität Zürich), pp. 135-163.

Hamayon, R.

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

Hitchcock, J.

1974 A shaman's song and some implications for Himalayan research, in C. von Fürer-Haimendorf (éd.), *Contributions to the Anthropology of Nepal* (Warminster, Aris and Philips), pp. 150-158.

Höfer, A.

1999 *Nomen est numen* : Notes on the verbal journey in some Western Tamang oral ritual texts, in B. Bickel et M. Gaenszle (éd.), *Himalayan Space. Cultural Horizons and Practices* (Zürich, Völker-kundemuseum der Universität Zürich), pp. 205-241.

Holmberg, D.

1989 *Order in Paradox : Myth, Ritual and Exchange among Nepal's Tamang* (Ithaca/Londres, Cornell University Press).

Lecomte-Tilouine, M.

1993 *Les dieux du pouvoir. Les Magar et l'hindouisme au Népal central* (Paris, C.N.R.S. Éditions).

2003 Le paysage népalais, exégèse et appropriation du pays, in J. Smadja (éd.), *Histoire et devenir des paysages en Himalaya* (Paris, C.N.R.S. Éditions), pp. 165-192.

Maskarinec, G.

[1995] 2000 *The rulings of the Night. An Ethnography of Nepalese Shaman Oral Texts* (Madison/Kathmandu, University of Wisconsin/Mandala Book Point).

1998 *Nepalese Shaman Oral Texts* (Cambridge, Massachusetts/Londres, Harvard University Press).

Oppitz, M.

1999 Cardinal direction in Magar mythology, in B. Bickel et M. Gaenszle (éd.), *Himalayan Space. Cultural Horizons and Practices* (Zürich, Völker-kundemuseum der Universität Zürich), pp. 68-201.

Sales, A. de

1985 Actes et paroles dans les rituels chamaniques des Kham Magar (Népal). Thèse de doctorat de l'Université de Paris X-Nanterre.

1991 *Je suis né de vos jeux de tambours. La religion chamanique des Magar du nord* (Nanterre, Société d'ethnologie).

1994 Quand le chamane fait danser les sorcières. Un voyage en pays magar, *Cahiers de littérature orale*, 35, pp. 85-121.

Smadja, J.

2003 Une lecture du territoire et du paysage des Tamangs de Salmé, in J. Smadja (éd.), *Histoire et devenir des paysages en Himalaya* (Paris, C.N.R.S. Éditions), pp. 197-235.

NOTES

1. Ce travail doit beaucoup aux conseils et à la patiente supervision de Marie Lecomte-Tilouine, que je remercie.
2. Telle qu'elle a été définie par Hitchcock (1974).
3. Plus spécifiquement, les chants étudiés par de Sales proviennent du village de Lukum, tandis que ceux étudiés par Oppitz proviennent du village de Taka.
4. Les Kāmī occupent une position inférieure à celle des Magar dans la hiérarchie des castes (telle qu'elle fut codifiée dans le Moluki Ain, le code juridique national, promulgué en 1854) et sont considérés comme intouchables.
5. La répartition qui suit se fonde sur les catégories textuelles et non la structure du corpus mythique, d'ailleurs différente dans les deux répertoires.
6. On a inclus dans cette catégorie les « chants de recherche » (selon la définition d'Oppitz 1999), qui décrivent la recherche que le premier chamane et ses assistants entreprennent pour se procurer les outils nécessaires aux rituels. de Sales (1999, p.272) les appelle « chants d'accessoires » et spécifie qu'ils légitiment l'usage rituel d'un élément, souvent par la description de son prototype mythique.
7. Il s'agit d'un modèle de chant qu'on retrouve aussi dans les corpus mythiques d'autres communautés traditionnellement implantées dans la zone des collines himalayennes (le « Moyen Pays » du Népal), comme les Tamang, les Rai, les Gurung. Étant donné la proximité morphologique et symbolique de ces modèles de voyage rituel, on prendra aussi en considération les études conduites sur les répertoires d'autres communautés, en particulier sur celui des Tamang.
8. Remarquons qu'il y a plusieurs types de chants de voyage ; on se limitera ici aux « chants pour rejeter les maléfices » et aux « chants de recherche », en laissant de côté ceux « pour récupérer l'âme perdue », qui nécessiteraient un travail à part.
9. Voir Gaenszle (1999) et Höfer (1999), entre autres.
10. *Sari*, *suwā* et *syergwā* sont différents noms désignant tous des « arbres de vie » (Oppitz 1999, p. 169).
11. *Syergwabā*, « la prairie en altitude de l'arbre *syergwā* », est un synonyme de *Tānātālī*, souvent nommé en couple avec celui-ci, comme dans le cas de ce chant (Oppitz 1999, p. 171).
12. Litt. « les dieux médiums ».
13. de Sales (1985) donne également la version en langue originale.
14. Selon Oppitz (1999) et de Sales (1991), cette connotation positive est liée à la manière dont cette population conçoit sa provenance, car les Kham Magar situent leur origine au nord de leur pays actuel, au Tibet.
15. Dans le district de Dolpa (de Sales 1985, III, p. 67 note 241).
16. « Machigau aurait été autrefois entre les deux villages de Bachigau et Hukam, au nord de Lukum » (de Sales 1985, III, p. 67 note 244).
17. L'organisation narrative des événements de la création diffère à Jajarkot selon le répertoire de chaque chamane. Les passages cités ici font partie des chants suivants : « Event of the creation of man » (chant I.6), « Event of planetary offering » (chant I.18), « Event of distancing star obstructions » (chant I.22), « Event of sacrifice to the time of death, messenger of death » (chant I.20). Voir, pour la version en népal, Maskarinec (1998).
18. Maskarinec (1998, p. 407 note 11).
19. La reine des démons (Kamsa Rānī) est censée être la femme de Rāvan, qui dans d'autres versions du même mythe prend d'ailleurs sa place ; il s'agit du démon roi de Lanka qui dans le Ramayana kidnappe Sitā. Maskarinec remarque que « his name can be used to imply a very great demon, just as *kamsa* can mean any fearful demon, one that feasts on human flesh, not just Krsna's uncle » (1998, p. 415 note 80).

20. Les chants de Jajarkot mentionnent un étagement du monde en sept niveaux, à travers lesquels les chamanes voyagent, dont le plus bas est le « Tilīgramā » (Maskarinec 1998, p. 414 note 71) qui joue un rôle particulièrement important dans ce répertoire, comme on le verra plus loin.
21. « Celui qui connaît » : quelqu'un qui connaît les cœurs des autres (Maskarinec [1995] 2000, p. 455 note 289).
22. Le nom du premier chamane dans ce répertoire est parfois Rammā Purācam et parfois Jhāngri Jhīngrātam ou Jumrātam, parfois les deux ensemble (Maskarinec 1998, p. 419 note 103).
23. Tāgāserā est un toponyme construit à partir des noms des deux villages principaux (Tākā et Serā) du territoire magar de la partie est de Rukum, et indique en ce cas la totalité de cette zone, à l'est de Jajarkot ; Bāchī est un village situé à coté de Tākā (Maskarinec 1998, p. 455 notes 288 et 290).
24. En ce sens, Maskarinec suggère que ce nom pourrait plutôt avoir une relation avec le mot sanscrit *talatala*, qui désigne « a particular hell » (Monier-Williams 1981, p. 440, cité dans Maskarinec 1998, p. 445).
25. Voir les chants II.10 et III.11 (Maskarinec 1998, pp. 131-132 et 208).
26. Les passages cités ici font partie des chants suivants (Maskarinec 1998, sauf exception indiquée) : « The recital of Gorāpā and Serāpā » (chant V.2), « Event of the creation of man » (chant I.6), « Event of distancing star obstructions » (chant I.22 dans l'édition de 1998, chant 1.7 dans l'édition de 1995), « Event of sacrifice to the time of death, messenger of death » (chant I. 20). Voir, pour la version en népali, Maskarinec (1998).
27. Maskarinec (1998, p. 572 note 891) propose ces deux possibles traductions du mot *bārejatākā*.
28. Esprit féminin des sources et des ruisseaux, qui attaque ceux qui polluent les eaux (Maskarinec 1998, p. 430 note 166).
29. L'importance de cette notion d'écart a été mise en évidence par Hamayon : « Ressortissant à la même causalité que la mort, la maladie est aussi inéluctable qu'elle. Prix de la vie vécue et de la vie à venir, elle est fondamentalement incurable : seule son occurrence en un moment et en un lieu donnés offre prise à l'action humaine, pour tenter de la repousser dans le temps et dans l'espace [...] » (1990, p. 413).
30. Textes sanskrits lus par les brahmanes pendant des périodes de sept ou douze jours (cf. Maskarinec [1995] 2000, p. 89).
31. Il s'agit ici d'un chant utilisé pour traiter les « crises » d'origine astrologique (*gaudā*), impasses particulièrement difficiles dans le cours de la vie qui requièrent l'intervention chamannique. Cette catégorie d'afflictions, considérée comme le problème le plus sérieux traité par les chamanes de Jajarkot, est utilisée aussi pour indiquer les cas de « sorcellerie chamannique », jamais explicitement dénoncés (Maskarinec [1995] 2000, p. 31; 1998, p. 392).
32. Cf. entre autres Lecomte-Tilouine (1993, pp. 237-239), qui souligne l'étendue géographique du phénomène et sa récurrence dans des contextes très différents, propres à la région himalayenne – et même au delà.

RÉSUMÉS

Les répertoires des chants chamaniques de la « tradition du Dhaulagiri » (Népal de l'Ouest) constituent une source très riche de données sur la perception et la représentation symbolique

de l'espace propres aux communautés du « Moyen Pays » népalais, la zone des collines himalayennes. L'analyse de ces répertoires éclaire le lien entre dimension géographique et identité car elle suggère que les chants représentent et réaffirment l'ancrage du groupe dans le territoire et que l'utilisation des catégories spatiales renvoie à ses conceptions identitaires. Mais les catégories de l'espace jouent un rôle spécifique aussi dans l'action chamanique même, comme le montrent les chants analysés dans la dernière partie. D'une façon générale, l'examen des répertoires népalais nous montre comment la pensée symbolique, telle qu'elle s'exprime dans les chants, est fortement structurée par les catégories spatiales.

The corpus of shamanic songs belonging to the West Nepal "Dhaulagiri tradition" supplies us with a very rich source of information concerning the spatial perceptions and symbolic representations of the communities living on the Himalayan hills of Nepal. The analysis of these texts highlights the link between geography and group identity, suggesting how the songs represent and reaffirm a bond between the groups and their territories and how the use of spatial categories in the songs reveals these communities' conception of their own identity. But spatial categories also play a specific role in shamanic action proper, as demonstrated by the songs analyzed in the last part of this essay. More generally, a survey of these Nepalese repertoires shows how symbolic thought, as expressed in the songs, is largely informed by spatial categories.

INDEX

Mots-clés : chants, forgerons

Thèmes : chamanisme, identité, mythologie, représentations

Index géographique : Népal

nomsmotscles Kham-Magar

Keywords : blacksmiths, songs

AUTEUR

BARBARA BERARDI

Barbara Berardi a obtenu une *laurea* en anthropologie sociale à l'Université La Sapienza de Rome sur le pluralisme religieux au Népal. Elle a également soutenu un D.E.A. en anthropologie sociale et ethnologie à l'École des Hautes Études en sciences sociales de Paris (E.H.E.S.S.), avec un mémoire consacré au chamanisme et aux mouvements néo-chamaniques au Népal. Actuellement, elle poursuit ses études doctorales d'anthropologie et prépare une thèse sur le changement social dans un cadre urbain du Népal (ville de Pokhara).