

Fabio Armand

ISA/LITT&ARTS, Université Grenoble Alpes

Chamans du Népal, passeurs *intra mundi* bistables. De la liminalité d'un « entre-deux » dans la métemsomatose

RÉSUMÉ

Ayant enquêté auprès de plusieurs *jhākri*/chamans de l'Himalaya népalais, nous avons pu explorer leur *espace liminal*, cet « entre-deux » qui sépare le monde des morts de celui des vivants. En cherchant à reconstituer la complexité des rapports entre pratiques rituelles et pratiques narratives des systèmes de croyance hindoue, nous avons considéré ce *limen* comme un lieu de passage, aux frontières fluides, pour des ontologies surnaturelles et des êtres humains aux pouvoirs exceptionnels, en l'occurrence ces *jhākri* népalais. À partir des données ethnographiques concernant le rituel d'*incorporation* au cours duquel ces chamans himalayens peuvent fusionner avec leur esprit tutélaire, nous avons développé un modèle en nous basant sur une propriété du cerveau confirmée depuis la *Gestalt* : sa *bistabilité cognitive enactive*. L'incorporation, qui prend place en phase liminale, se déroule bien selon un cycle bistable, avec une alternance constante de deux expressions formelles, *métemmorphoses*, chacune potentiellement stable en mode fusionnel ou ségrégal. C'est là selon nous que réside tout le « secret » du succès de telles conceptions *métemphysiques* autour de la *métemsomatose*, hypertrophiée chez le *jhākri* passeur *intra mundi* en mode *bistable*.

MOTS-CLÉS

Népal, chamanisme, métemsomatose, rites de passage, bistabilité.

ABSTRACT

Our recent investigations among several *jhākri*/shamans from the Nepal Himalaya allowed us to identify a liminal “in-between” space, separating the world of the dead from the living one. From the relationship between ritual practices and narratives in Hindu beliefs, we can consider this *limen*, with fluid boundaries, as a crossing point for different supernatural ontologies and for a few human beings with exceptional powers, Nepalese *jhākris*. To cope with the ethnographic data about the *incorporation* ritual, when these shamans may fuse with their tutelary spirit, we had to dwell on a model repeatedly fed since Gestalt findings, endowing the brain with an *enactive cognitive bistability* property. This incorporation ritual which takes place in the liminal phase, evolves in such a bistability cycle, with two alternating morphings (*metemorphoses*), each potentially stable in a fusion or

segregation mode. Her lies the core for the success of such *metemphysical* concepts about *metensomatosis*, overdeveloped in the *jhākri* as a *bistable* intermediary *intra mundi*.

KEYWORDS

Nepal, shamanism, metensomatosis, rites of passage, bistability.

À partir de nos récentes enquêtes conduites auprès des castes Bahun et Chhetri et du groupe ethnique Newar de l'Himalaya népalais, nous proposerons une réflexion concernant la construction d'une notion d'«entre-deux» issue de l'analyse de systèmes de croyance hindoue rapportant, d'expérience, l'existence d'un espace liminal habité par des ontologies spirituelles ou surnaturelles. Nous adopterons une approche ethnographique visant à mettre en évidence la complexité des rapports entre pratiques rituelles et pratiques narratives. Cette approche nous permettra de proposer une interprétation pour cet espace liminal qui se trouve en stricte relation avec le parcours que l'âme du défunt doit accomplir pour pouvoir réentrer dans le cycle des renaissances (*samsāra*) ou rejoindre la libération finale en fusionnant dans le *moksa*. Nous chercherons, plus spécifiquement, à comprendre les relations que ces êtres surnaturels peuvent développer en entrant en contact avec le monde physique des humains, dans cette liminalité qui s'écoule entre le moment de la mort d'un individu et sa réintégration dans le cycle du *samsāra*, moment fondamental du processus de *metensomatose*. Les limites qui séparent ces deux univers, celui des vivants et celui des morts, n'étant pas imperméables mais, tout au contraire, sensiblement fluides, permettant ainsi le passage d'un monde à l'autre d'êtres humains aux pouvoirs exceptionnels, en l'occurrence des *jhākri*, chamans népalais. En focalisant notre attention sur la nature de *passeurs bistables* de ces voyageurs *intra mundi*, nous pourrions ainsi contribuer à définir les aspects essentiels de cet «entre-deux» hindou pour arriver, finalement, à une conceptualisation plus précise de cette notion dans le champ de l'imaginaire.

Prodromes pour une métemphysique¹ : conceptions du corps (*sharīra*) et de l'âme (*ātmā*) dans la pensée hindoue

Nous commençons notre parcours pour explorer les frontières d'un «entre-deux» hindou en proposant quelques notions philosophiques préliminaires qui se montreront utiles pour aborder les pratiques rituelles de la mort et accéder ainsi à l'espace liminal, objet de notre étude. Un des aspects fondamentaux pour analyser les éléments de base de la métaphysique hindoue est la notion de *ātmā*. Nous pouvons définir l'*ātmā* comme l'âme d'un individu dans sa forme de «*inner self*», de soi indi-

1. Notre préférence pour ce terme découle naturellement des apports de notre thèse (Armand, 2016) sur l'unification neurale des corps fantômes avec les corps physiques. Elle nous semble s'imposer tout particulièrement à cette ambiance de croyances où domine la *metensomatose*.

viduel, qui porte en lui l'étincelle du principe créateur, le *brahman*, et qui caractérise chaque individu en tant qu'être exclusif. La *Bhagavat Gītā* (2.20) précise à ce propos que «l'Esprit (*Ātmā*) ne naît jamais et ne meurt jamais en aucun temps. Il ne commence pas d'être, ou ne cesse pas d'exister. Il est non-engendré, éternel, permanent, et ancien. L'esprit n'est pas détruit lorsque le corps est détruit». À partir de ce passage, nous pouvons introduire une théorie dualiste et dyadique qui présente un *ātmā*, éternel et impérissable, et une forme corporelle soumise aux effets du temps. La *Bhagavat Gītā* (2.23) nous rappelle encore que «tout comme l'homme revêt des vêtements neufs après avoir laissé les anciens; de même, l'entité vivante [*l'ātmā*] acquiert de nouveaux corps après avoir rejeté le vieux corps». Il s'agit donc bien, ainsi que nous le proposons, plus spécifiquement d'une métémphysique, partie du secteur plus général que les philosophes s'attribuent par la métaphysique.

Ces considérations nous permettent d'exposer un autre passage important pour bâtir les fondements d'une théorie de la réincarnation (*samsāra*), base conceptuelle sur laquelle repose la tension continue vers le *moksha*, processus d'équation entre *ātmā* et *brahma*. Le corps, *śarīra*, devient alors un aspect fondamental de cette relation dualiste car il représente l'enveloppe formelle de l'*ātmā*. Toutefois, nous devons mettre en évidence que la conception hindouiste du corps se base sur une théorie corporelle tripartite qui sous-tend l'existence de trois types de corps différents. Le *sthūla-śarīra*, ou corps brut, est le corps physique, le contenant le plus superficiel de l'*ātmā*. Il se présente comme une enveloppe matérielle, en continue transformation et périssable, qui est activée par le *prāṇa*, le souffle vital issu directement du principe créateur du *brahma*. Le deuxième type de corps est le *sūkṣma-śarīra*, le corps subtil. Il s'agit d'un corps énergétique dormant qui est activé par le souffle vital (*prāṇa*) quand celui-ci a été expulsé au moment de la mort du corps physique. Il représente un passage, un changement de forme important car c'est le corps subtil qui accompagne l'*ātmā* depuis la perte du corps physique jusqu'au moment de l'acquisition d'un nouveau corps brut. Le dernier de ces corps est le *kāraṇa-śarīra*, qui représente un corps intuitif, l'enveloppe la plus intérieure de l'*ātmā*. Cette enveloppe, si ténue soit-elle, constitue le dernier niveau d'asservissement à la réalité sensible, un niveau qui laisse encore l'individu éloigné de sa nature réelle, qui est le fusionnement avec le principe créateur.

Nous pouvons ainsi résumer les bases de la classique métaphysique hindoue en mettant en évidence une évolution transformative qui porte l'*ātmā*, dans sa permanence, à devoir renouveler continuellement son enveloppe périssable et précaire. Ce processus, intimement lié au monde phénoménal, se résume dans le cycle du *samsāra*, le transfert d'un corps physique à un autre, pendant lequel l'*ātmā* assume un état transitionnel dans sa manifestation dans le corps subtil. L'*ātmā* se trouve alors dans la nécessité transcendantale de changer éternellement sa forme sensible, si bien que nous pouvons considérer ce phénomène comme une *métensomatose* qui aspire à une palingénésie jusqu'au moment de la libération finale de cette contrainte².

2. Nous avons présenté les notions de cycle de *samsāra* et de *moksha* dans le cadre d'une théorie de la connaissance hindouiste, en cherchant à mettre en évidence les aspects de base pour une gnoséologie

C'est ainsi que le vrai but de l'*ātmā* consistera fondamentalement à se libérer des contraintes imposées par la forme du corps, pour fusionner dans la condition de *moksha*. Le *moksha* représente la libération du cycle du *samsāra* pour arriver à une condition supérieure où il n'y a plus de limites tenant à la forme physique, mais où l'*ātmā* peut fusionner définitivement avec le principe créateur du *brahma*.

Pratiques rituelles et *métemmorphoses*

Les notions concernant la métaphysique hindoue que nous avons présentées dans la section précédente nous fournissent les bases pour avancer dans l'individualisation de notre « entre-deux », *via* une réflexion concernant les pratiques rituelles de la mort. Nous adopterons une approche ethnographique qui nous permettra d'aborder les fondements rituels relatifs à la mort dans la société brahmane du Népal afin de mettre en évidence le processus de transformation formelle — que nous qualifierons non pas comme métamorphose mais de manière plus cohérente comme *métemmorphose* —, de l'*ātmā* du défunt. Nous pouvons alors individualiser deux rituels principaux associés à la mort d'une personne. Le premier, un rituel « pour et avec le mort », représente un rituel funéraire tout-court qui inclut l'ensemble de mots et gestes rituels depuis l'agonie du mourant jusqu'à la crémation de son corps. Le deuxième concerne un complexe de rituels de transformation (*srāddha puja*) qui a pour but de soutenir la transformation de l'esprit décorporé du défunt (*pret*) en ancêtre (*pitr*), ce qui lui permettra ensuite de réintégrer le cycle du *samsāra* ou de fusionner dans le *moksha*.

Pour avancer dans la définition de notre notion d'« entre-deux », nous avons résumé dans le schéma suivant (fig. 1) les phases les plus importantes du rituel funéraire hindou³ qui nous permettent de suivre de près un aspect crucial de la cérémonie, la *recomposition* du corps du défunt, un processus de formation d'un nouveau corps provisoire pour l'esprit du défunt (*pret*) qui vient de quitter son corps physique.

concernant la notion d'âme ou d'esprit dans la pensée hindoue. Nous sommes tout à fait conscients que ces aspects de métaphysique hindoue sont interprétés de manière diverse par les différents groupes humains concernés en accord avec leur plus ou moins forte orthodoxie. Il ne s'agit donc que d'une mise en évidence d'un noyau métaphysique qui constitue le fondement de différentes *doxa* concernant les expériences de l'*ātmā* après la mort du corps physique. Citons, pour donner une idée de la diffusion de ces concepts, le conte populaire type bien repéré par les folkloristes (ATU 788 *The man who was burned up and lived again*, voir Matičeto, 2003) et très connu en Europe, de l'Irlande à la Grèce, y compris en Rhône-Alpes dans la collecte Charles Joisten en 1965 en Haute-Savoie à Vailly (voir le NDLR dans Matičeto, 2003, p. 268).

3. Pour une description précise des différentes phases du rituel funéraire dans les sociétés brahmanes, nous renvoyons à Michaels (2006, p. 132-144).

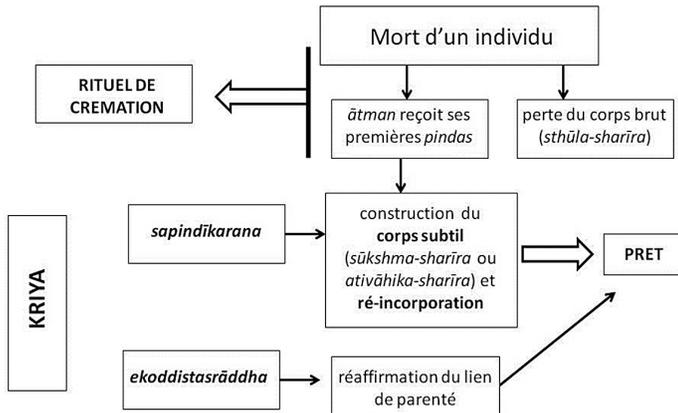


Figure 1. – Pratiques rituelles de la mort.

Suite à la mort d'un individu, les parents doivent organiser une série de rituels préliminaires de préparation avant d'amener le corps du défunt au *masān ghāt*, le site crématoire, pour la phase de crémation. Il s'agit d'un moment fondamental du processus de *métemmorphose* de l'*ātmā* du défunt qui, à cause de la perte du corps physique, se manifeste dans sa condition spirituelle de *pret*. Une fois que le processus de crémation du corps du défunt est terminé, s'ouvre une nouvelle série de cérémonies d'une durée de treize jours : c'est la période de *kriya*. Le moment le plus important consiste dans la réalisation du rituel appelé *sapindikarana*, la *restitution* du mort. Il s'agit d'une cérémonie qui se réalise le dixième jour après la crémation du corps du défunt et se caractérise par l'offrande au *pret* des dix dernières des seize *pinda* — des boules composées d'un mélange de farine d'orge, sésame, eau, sucre, lait, yaourt, miel et beurre clarifié (*ghīu*), ou, le plus souvent, simplement d'un mélange de farine de riz et eau ou lait — que la famille avait préparées le jour de la mort du défunt. Cette première offrande de *pinda* a pour but de favoriser l'évolution de l'esprit du défunt afin qu'il puisse se réincorporer. En lui offrant ces boules de riz, on cherche à recréer un corps pour l'esprit, ce dernier ayant tout récemment perdu son corps physique⁴ : « *This is achieved through the offering of rice ball (pinda) to feed the spirit. Each rice ball is said to constitute a part of the body so that after ten days the spirit is completely re-embodied.* » (Gray, 1987, p. 184) Le *Garuda Purāna* nous offre des informations utiles concernant le processus de re-composition du corps subtil pour l'esprit du défunt. Premièrement, il met en évidence que, chaque jour, une boule de riz doit être séparée en quatre portions : de

4. L'importance de cette cérémonie de formation corporelle se reflète précisément dans une pratique rituelle propre au groupe ethnique des Newars de la vallée de Katmandou. Après que la crémation du corps du défunt est accomplie, le prêtre responsable des rituels funéraires dispose son *nāḥkāpaḥ*, une bande de toile qui enveloppe sa tête et sa taille au cours du rituel, dans l'eau du fleuve afin que l'esprit du défunt puisse s'incorporer dans la toile, en attendant la formation définitive de son enveloppe corporelle subtile qui sera complètement formée à la fin des jours de *kriya* (Gutschow & Michaels, 2005, p. 94).

celles-ci, seulement une peut être assimilée directement par le *pret*, deux autres allant nourrir les cinq éléments qui composeront le corps subtil de l'esprit et une autre offerte aux messagers de Yama, le seigneur de la mort (47-48). De plus, chaque boule permet, au cours des neuf premiers jours, de composer une partie du corps subtil du défunt :

By the rice-ball of the first day the head is-formed; the neck and shoulders by the second; by the third the heart forms; by the fourth the back forms; and by the fifth the navel; by the sixth the hips and secret parts; by the seventh the thigh forms; likewise next the knees and feet by two. (51-54)

Quand, le dixième jour, le corps subtil du *pret* est complètement formé, une deuxième série d'offrandes de boules de riz est accomplie au cours d'un rituel appelé *ekoddistasrāddha*, qui a comme fonction de réaffirmer les liens de parenté entre les vivants et le mort. Les boules de riz pour le *pret* et celles pour le fils du défunt qui a accompli le rituel funéraire sont cuites dans le même pot, ce qui met en évidence que le lien de parenté est soutenu par le partage de la nourriture. Ce partage de nourriture représente ici un aspect symbolique important car il permet de tisser le lien parental au-delà des limites imposées par la mort d'un membre de la famille. Ces rapports familiaux sont soutenus par une autre série d'offrandes de *pinda* qui se réalise au cours du dernier des treize jours de *kriya*. Cette dernière cérémonie doit être considérée comme un rituel préliminaire qui signe la célébration de l'arrivée du *pret* du défunt au sein du groupe des ancêtres, les *pitṛ*. Ce regroupement est un moment crucial dans le parcours de l'esprit du défunt, car il perd définitivement son propre nom pour se fusionner dans la communauté des ancêtres qui partagent la même nourriture. Chaque fois qu'un nouveau membre de la famille arrive au sein de ce groupe d'ancêtres, un des *pitṛ*, l'arrière-grand-père du nouvel arrivé, peut quitter son statut d'ancêtre et, en acquérant une forme transitionnelle semi-divine, celle de *visve devāḥ*, peut ainsi continuer son parcours vers la renaissance dans le cycle du *samsāra*.

Pratiques narratives : vers une phénoménologie des ontologies spirituelles en métemmorphose

L'analyse des pratiques rituelles de la mort dans les sociétés brahmanes du Népal nous a permis de mettre en évidence un espace liminal bâti sur une rupture sensible du plan de la réalité physique. La perte du corps brut et le détachement du *prāṇa* qui a activé le corps subtil, reconstruit au cours du *sapindikarana*, permettent à l'*ātmā*, dans sa nouvelle forme spirituelle de *pret*, de se transférer à un autre niveau d'existence. En sortant du domaine du rituel pour passer aux pratiques narratives, nous pouvons dire quelque chose à propos de cet entre-deux, où se manifestent des ontologies fantastiques, et de la fluidité de ses frontières qui permettent le passage d'un côté à l'autre des deux univers, celui des vivants et celui habité par ces êtres spirituels en transformation. Le schéma suivant (fig. 2) nous aidera à développer nos réflexions sur la structuration de cet entre-deux.

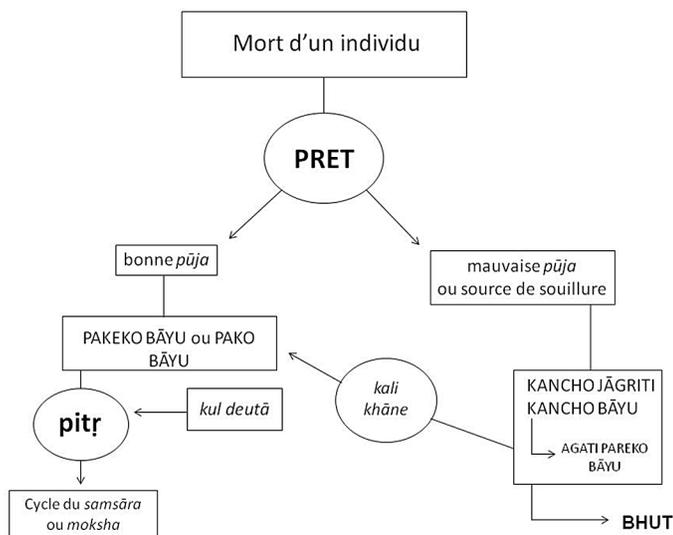


Figure 2. – Processus de transformation (métemmorphose) d'une ontologie spirituelle dans le rituel funéraire hindouiste des castes brahmanes du Népal central.

La perte du corps physique représente un moment transitionnel déroutant pour l'esprit du défunt qui se retrouve à faire face à des changements de forme si importants. Dans cette première phase de liminalité, l'*ātmā* du défunt est censé être incorporé dans son *ativāhika-sharīra*. Au cours du processus de crémation, l'*ātmā* se trouve encore dans l'état fluide et aérien de *vāyu*⁵, une sorte de souffle volatile à la quête d'un corps transitoire qui puisse l'héberger. Cette tension vers une incorporation est mise en valeur par le rituel newar visant à entortiller cet être éthéré dans une bande de coton (*nāhkāpah*), comme pour lui accorder un corps transitoire dans l'attente d'une incorporation définitive dans le corps subtil. La conséquence directe de ces notions serait que le corps subtil aurait besoin d'un certain temps pour se former définitivement et pour livrer ainsi une enveloppe définitive à cet *ātmā* vaguant. Le premier état de cette formation serait donc l'*ativāhika-sharīra*, un corps

5. Turner (1931) définit le mot *vāyu* — et sa variante *bāyu* — dans les deux acceptions de 1) «wind» et 2) «spirit of the dead» (p. 435). Nous rappelons la référence à l'une des divinités védiques primaires, Vāyu, un des cinq grands éléments (*pancha mābhūta*) de l'*Ayurveda* et Seigneur du vent. Au cours de nos enquêtes ethnographiques au Népal, nous avons collecté de nombreux témoignages relatant l'existence de 49 types différents de *bāyu*. En analysant le nombre 49 associé à cette croyance, Höfer et Shrestha (1973, p. 53) supposent une dérivation issue d'une influence de la figure des Maruts — divinités védiques de la tempête — sur la croyance populaire relative aux esprits des morts. Une confirmation de cette association apparaît dans les textes védiques qui présentent ces êtres divins dans leurs fonctions tempêtes, comme faiseurs de pluie et porteurs de nuages (*Rig Veda*, I 85.8-10), mais aussi comme psychopompes aériens qui accompagnent l'esprit du défunt en dehors de son corps (*Atharva Veda*, XVIII 2.7-8 et 2.22). Les Maruts représentent ainsi les porteurs liminaires du *prāṇa* au moment du passage du corps brut au corps subtil.

éphémère « rapide comme le vent », capable de donner une forme provisoire à cet esprit aérien. Comme le note Wendy Doniger (1980, p. 17) :

The dead man remains in that impure ātivāhika body, eating the pinda offered by his relatives; then he abandons that body and assumes a preta body and goes to the preta world for a year. A man cannot be released from his ātivāhika body without the pinda for the pretas.

Si le processus d'incorporation dans le corps subtil aboutit à une solution positive, nous pouvons parler de *pako bāyu* ou *pakeko bāyu*, un esprit « cuisiné, cuit » (du verbe *pakāunu*) — en opposition au mot *kancho*, « cru, pas mûr » — qui peut continuer son parcours vers l'intégration dans le groupe des ancêtres, soutenu par les *kul deutā*, la divinité du lignage. Toutefois, ce processus n'est pas indemne de risques. Dans le cas où l'esprit du défunt n'accepte pas son nouvel état, il peut se transformer en *kancho jāgriti*, un esprit éveillé (népali *jāgriti*, éveil, vigilance) qui hante les vivants (*tarsaunu aunu*). Le même problème se concrétise quand les rituels funéraires et les *śrāddha puḷā* ne sont pas accomplis d'une façon convenable. Dans ces cas, l'esprit peut ne pas accepter les offrandes et se retrouver ainsi suspendu dans sa condition de *pret*, sans pouvoir continuer son évolution de fusionnement avec les ancêtres⁶. L'esprit, enveloppé dans son *preta-sharīra*, reste attaché à son identité individuelle et à ses désirs inachevés : ne pouvant pas se nourrir, il continue à hanter les lieux de son vivant en espérant pouvoir apaiser sa faim inassouvie. Il prend ainsi la forme d'un *kancho bāyu* ou *nautāreko bāyu* (de la forme négative du verbe *utārnu*, faire ressortir), un *bāyu* qui n'arrive pas à ressortir de sa condition de *pret* et à avancer dans son parcours de transformation.

Le *kancho bāyu* semblerait destiné à hanter pour toujours le monde physique et à provoquer des malheurs aux vivants en acquérant la forme de *bhut*, un esprit potentiellement dangereux. Il est difficile de cerner la différence entre le *bhut* et un de ces *pret-bāyu* inapaisés. Nous empruntons à Tarabout (1993, p. 62-63) une tentative de distinction de ces deux catégories d'esprits dont la nature, toujours ambiguë, se superpose dans les conceptions populaires. Un *bhut* serait généralement une entité dont on ne peut pas modifier la nature : un praticien rituel ou un

6. Un exemple limite concerne le mariage inter-castes entre un membre d'une caste intouchable (*achut jāti*, caste impure, Dalit) et une personne de caste élevée (Bahun-Chhetri). Le membre du couple appartenant à la caste la plus élevée subit, suite à ce type de mariage, un abaissement dans le système de castes, ce qui rompt pour toujours les liens avec ses ancêtres. Au moment de la mort, le *pret* n'est pas accepté par les ancêtres de sa famille (*pitṛ, kul deutā*) qui le repoussent et ne le laissent pas entrer dans leur groupe (*kulle chordinchha*). Un autre problème que ce type de mariage comporte concerne la fonction d'acteur rituel du fils né d'un mariage inter-castes au moment des rituels funéraires de ses parents. Dans la société hindouiste patrilinéaire, la qualité de caste du père est prédominante et, en conséquence, si l'endogamie de caste est respectée, le fils aura le même statut que père. Cependant, dans un mariage inter-castes, le statut du fils sera abaissé à celui de son parent appartenant au niveau le plus bas dans la hiérarchie de castes, dans notre exemple une *achut jāti*. Or, lorsque le fils, de caste inférieure à cause de son mariage, devra allumer le bûcher funéraire de son parent de caste élevée, le simple fait de toucher son corps ou les objets rituels entraînera une pollution qui causera l'échec dans l'exécution du rituel, en transformant inexorablement l'esprit du défunt en *agati pareko bāyu*.

chaman peut seulement intervenir sur ses rapports aux humains, en le fixant dans un lieu précis (un autel ou un sanctuaire) et l'honorer avec des offrandes. Un *pret-bāyu*, au contraire, n'est que temporairement insatisfait et l'organisation d'un culte approprié (*kali khāne*) peut le transformer une fois pour toutes en ancêtre bénéfique (*pitr*).

Chamanismes himalayens : rencontres fusionnelles à la frontière de deux univers

Il semblerait exister un modèle relationnel qui se développe entre le monde des esprits et celui des vivants. Une frontière perméable à travers laquelle ces ontologies agissent dans l'univers des humains. Des humains exceptionnels, les *jhākri* ou chamans népalais, peuvent alors intervenir pour rétablir l'équilibre entre les bords de ces mondes se trouvant aux côtés opposés de ce *limen* si fluide. Dans l'œuvre pionnière pour l'étude du chamanisme en domaine himalayen, *Spirit Possession in the Nepal Himalaya*, nous trouvons une définition qui s'accorde avec nos considérations : le *jhākri* serait ainsi « *a privileged intermediary between spirits (who cause and cure illness) and men; between the past, present and future; between life and death, and most importantly between the individual and a certain social mythology* » (MacDonald, 1996, p. 310).

Sans vouloir entrer dans la question déjà trop débattue de la définition du chamanisme, nous soutenons la position de Sidki (2010) qui, en proposant une critique aux positions monistes issues du travail d'Eliade (1951), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, désormais enracinées dans les études chamaniques, affirme que « *the shaman not only undertakes soul journeys into the world of spirits, but also embodies numerous numinous beings during the same ceremony* » (p. 219). Le long travail de recherche conduit par Sidki (2008) auprès de nombreux *jhākri* népalais de différents groupes ethniques (Chhetri, Jirel, Tamang, etc.) l'amène à proposer un cadre interprétatif qui souligne à quel point la possession spirituelle devient importante dans la compréhension d'un rituel de type chamanique. Le *jhākri* n'est donc pas seulement un instrument des esprits, « *a passive vessel compelled to "endure" the force of gods, ghosts, and spirits* » (Sidki, 2010, p. 220), mais il devient un intermédiaire entre les deux mondes, celui des humains et celui des esprits, capable de contrôler cet univers spirituel et de le diriger pour la réalisation de ses buts.

Au cours de nos recherches de terrain, nous avons assisté à plusieurs séances de traitement chamanique réalisées par des *jhākri*. Un travail d'enregistrement documentaire de performances rituelles, suivi de sessions de discussion avec le chaman, nous a permis d'appréhender quelques techniques chamaniques et de comprendre les enjeux qui sous-tendent les différents gestes rituels. Nous proposons ici une réflexion autour d'un rituel d'incorporation, la *nitte* ou *chemā pujā*⁷, auquel nous

7. Le mot *chemā* dérive du mot sanscrit *ksama* qui fait référence à l'action de demander pardon : en effet, « *these are called chemā pujā, pujās done for "forgiveness", or more adequately, as Manandhar notes, "to restore the worshiper to a proper relationship to deity". [...] The chemā pujā is addressed to the*

avons assisté auprès du *jhākri gurubā* Umesh Kumar Rajbhandari, qui nous a accueilli dans sa maison de Dhallu (Katmandou) tout au long de notre travail de recherche. Ce rituel consiste dans l'incorporation de l'esprit tutélaire afin de permettre le contact avec l'univers surnaturel dans lequel le chaman doit opérer : l'interaction avec son esprit-guide et les autres ontologies spirituelles et divines représente la base de toute démarche rituelle. Au cours de ce rituel, le chaman incorpore son esprit tutélaire, le *sunā jhākri*, un des chamans ancestraux au poil doré, maître des initiations chamaniques⁸, qui lui permet de fonder une relation communicative avec le monde des esprits. Après une séquence préparatoire du rituel afin d'établir un premier contact avec l'esprit, la deuxième phase consiste en un processus d'identification formelle entre le *jhākri* humain et le *sunā jhākri*. Le chaman commence à trembler (*kāmnū*) visiblement, signe manifeste de son éloignement du monde sensible. Son secouement rituel extériorise en quelque sorte le processus dynamique d'incorporation de l'esprit qui aboutira à son plein contrôle et à un échange mutuel et réciproque entre les mondes que ces deux acteurs représentent. Dans cette condition de déchaînement liminal, le chaman tape sur son *damaru*, un petit tambour à deux peaux en forme de sablier, avec une grosse graine fixée par une ficelle au centre de l'instrument, qui permet de frapper alternativement chacune des deux peaux : le son rythmique du *damaru* guide le tremblement du *jhākri*, jusqu'au moment où il fusionne complètement avec son esprit tutélaire.

Nous devons mettre en évidence un aspect qui nous permet de comprendre cette fusion formelle (*métemmorphose*) entre le *chaman* et son esprit-guide. À partir du

dangerous gods as a group. As we have noted, asking "forgiveness" of such gods is often associated with the idea that they may have been inadvertently offended, and therefore an act of redress may possibly placate them» (Levy, 1990, p. 319). Dans la littérature ethnologique du Népal, nous trouvons une autre référence à une *chemā pujā* dans le rituel d'apprentissage du *mū dhymai* — un tambour membranophone à deux peaux — dont chaque membre de la caste newar Maharjan (ou Jyāpu) doit apprendre à jouer, après une initiation préliminaire appelée *vahālh cvanegu* (Toffin, 1994). La première partie de l'apprentissage de cet instrument, caractérisée par l'acquisition théorique du répertoire musical syllabique et rythmique, se termine par une *chemā pujā*, un rituel de pacification avec la divinité — dans ce cas Nāsaḥdyāh, le dieu de la musique — « *intended to solicit Nāsaḥdyāh's forgiveness for student's mispronunciation* » (Bernède, 1997, p. 42). La forme populaire *nitte*, de *nitya*, se traduit par les adjectifs « *perpetual, enduring, undying, everlasting* » et par les adverbes « *always, for ever* » (Turner, 1931, p. 345), ce qui met en évidence la nécessité de réaliser cette *pujā* chaque jour, quotidiennement.

8. Pour comprendre le lien entre le *jhākri* et son esprit tutélaire, nous rappelons le mythe d'origine du premier chaman. Śiva Mahadev, détenteur de la connaissance universelle, décide d'apprendre à sa femme, Parbatī, l'ensemble des enseignements concernant les *mantra* positifs et négatifs. Toutefois, au cours du processus d'apprentissage, Parbatī s'endort et ne se réveille que pour écouter les enseignements destructeurs, nuisibles et malfaisants. Elle décide, ensuite, de transmettre ces connaissances à la *ḍaṅkinī*, figure féminine qui devient ainsi la première *bokṣī*, sorcière. Śiva se rend alors compte que les enseignements communiqués à sa femme sont devenus trop nuisibles pour les humains, qui se retrouvent quotidiennement attaqués par la magie mantrique de la *ḍaṅkinī* et de ses adeptes. Il décide donc de communiquer les techniques utiles pour contrecarrer ces assauts sorciers au *ban jhākri*, le premier chaman. À partir de ce moment, le *ban jhākri*, en collaboration avec ses six autres frères — dont le *sunā jhākri* — continue à répandre les connaissances des techniques chamaniques qu'il a apprises de son *Guru* originel, Śiva, en enlevant de jeunes candidats pour les soumettre à un processus d'apprentissage (version collectée auprès de *gurubā* Umesh Kumar Rajbhandari, le 25 novembre 2013).

moment où le chaman commence les préparations pour ce rituel d'incorporation, le *sunā jhākri* réalise les mêmes actes dans son univers à lui. Ils développent ainsi une sorte de rapport biunivoque qui fusionne dans un rituel commun réalisé dans leurs dimensions respectives d'existence. Le seul élément qui semble sortir de cette correspondance biunivoque concerne l'emploi d'instruments rituels différents : le *damaru* pour le *jhākri* et le *dhyangro* — un tambour sur cadre muni généralement d'une seule membrane — pour le *sunā jhākri* (« *dhyangro jhākri lai bhayo, damaru gurulai bhayo* »). Le rythme vibratoire de ces deux instruments permet le passage *intra mundi* des deux acteurs rituels, humain et esprit, dans un processus de fusion et dissolution de leurs natures à la frontière des deux univers.

De la bistabilité cognitive chez les *jhākri* du Népal, passeurs *intra mundi*

En empruntant aux travaux de la psychologie cognitive des illusions/hallucinations non délusionnelles⁹ et à partir des données ethnographiques concernant le rituel d'incorporation au cours duquel les chamans himalayens peuvent fusionner avec leur esprit tutélaire, nous avons développé un modèle interprétatif se basant sur la notion de *bistabilité* (Abry et coll., 2007¹⁰) qui considère le *jhākri* comme un *passeur bistable intra mundi*. Nous avons utilisé, pour la première fois, la notion de *bistabilité* dans le domaine de la folkloristique pour analyser une catégorie spécifique de loup-garou, le loup-garou aquatique (Armand, 2013). Nous avons présenté cette ontologie fantastique comme participant à une *bistabilité fondamentale* : homme et animal forment une entité unique qui présente deux natures mais jamais les deux en même temps. Cet être, tout en possédant en lui les deux formes, animale et humaine, ne peut qu'en développer une de manière manifeste, tandis que l'autre restera en état potentiel, en *bistabilité*. Cette approche nous permettra de proposer un nouvel encadrement théorique¹¹ pour représenter les fusions de formes des *jhākri* népalais dans les rituels d'incorporation de leur esprit tutélaire.

Pour comprendre clairement la notion de bistabilité, nous rappelons que la caractéristique fondamentale des systèmes bistables est l'alternance de deux états d'équilibre stables distincts. Si nous considérons l'exemple du cube de Necker¹² (1832, fig. 3a), un cas typique de bistabilité optique, nous constaterons la limite

9. Pour une présentation de ces travaux dans le but de nourrir les approches de l'imaginaire, nous renvoyons à Cathiard (2012).

10. Cette synthèse s'appuie sur un travail de thèse ayant donné lieu à publication dans *NeuroImage* (Sato et coll., 2004) que nous retrouvons toujours cité 10 ans plus tard par Zéki, le grand spécialiste de la neuro-esthétique-éthique (Ishizu & Zeki, 2014).

11. Pour un premier exposé de cette interface entre folkloristique et neurosciences, nous renvoyons à l'annexe de notre contribution à la conférence annuelle du Centre d'études francoprovençales « René Willien » de Saint-Nicolas (Armand, 2015), où cette interface est présentée avec un commentaire de Abry et Cathiard.

12. Réf. : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Cube_de_Necker>.

d'une période de réfraction d'environ trois secondes¹³ avant que notre cerveau puisse passer à un autre état de perception : le nombre des inversions (la face du cube perçue « en avant » peut être, alternativement, celle du haut ou celle du bas) est donc défini dans un intervalle de temps précis. Sans que le stimulus ne change, l'interprétation change spontanément au cours du temps. Ainsi, quand une scène visuelle peut être interprétée de manière alternative, sa perception peut varier spontanément malgré la stabilité du stimulus.

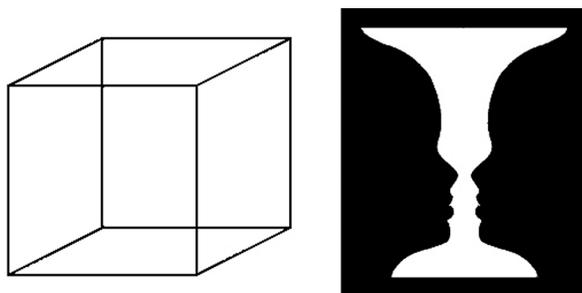


Figure 3. – Bistabilité optique : a) le cube de Necker ; b) le vase de Rubin.

En proposant son dessin devenu célèbre sous le nom de « vase de Rubin » (fig. 3b), le psychologue danois Edgard Rubin (1958) démontrait l'impossibilité de percevoir *simultanément* le vase et les deux visages. Ces alternances dans la perception de stimuli indéniablement fixes dans leur stabilité ont permis à la *Gestalt psychology* d'identifier plusieurs principes d'organisation perceptive des scènes visuelles. Une récente étude en imagerie cérébrale (Parkkonen et coll., 2008) sur le principe figure-fond du vase de Rubin a démontré que, même en maintenant invariable le stimulus rétinien, la ségrégation figure-fond serait maintenue par les modulations neuronales dès les aires visuelles primaires du cortex.

Les travaux de Jean-Michel Hupé (Hupé & Rubin, 2003; Rubin & Hupé, 2005; Hupé & Pressnitzer, 2006, 2012), concernant la dynamique des alternances bistables dans la perception visuelle de plaids (motifs composés de deux grilles superposées), nous aident à mieux définir la notion de bistabilité visuelle. Pour évaluer la dynamique d'un mouvement dans un contexte complexe où différents objets se déplacent simultanément dans des directions différentes, notre cerveau recourt à deux processus fondamentaux : un mécanisme intégratif nous permet d'isoler le signal qui nous intéresse du désordre dynamique qui l'entoure, tandis qu'un processus de segmentation vise à simplifier cette confusion cinématique. Le cas du mouvement des plaids¹⁴ est exemplaire :

13. Pour les tentatives les plus récentes en psychologie d'inspiration quantique pour modéliser cette oscillation d'une période réfractaire de 3 secondes, voir Wernery et coll. (2015).

14. Pour une démonstration : <http://cerco.ups-tlse.fr/~hupe/plaid_demo/demo_plaids.html>.

A moving plaid can be seen either as a single object moving rigidly (coherent motion) or as two gratings sliding over each other (transparent motion). In the first interpretation, the integration process is dominant, while in the second interpretation the motion segmentation process is stronger and the grating components of the plaid are segmented from each other. (Hupé & Rubin, 2003, p. 531)

Après une observation prolongée, la perception du stimulus (plaids) variera entre une interprétation cohérente et une interprétation de superposition, les deux étant bistables (p. 532). Hupé et Pressnitzer (2006, 2012) ont appliqué ce même paradigme, en le reprenant de Bregman (1990)¹⁵, à des stimuli acoustiques : le sujet écoute une séquence répétée de sons en tonalité basse (L) et haute (H) du type LHL–LHL–... qu'il interprète initialement comme un flux mélodique intégré ; après quelques secondes, sa perception change en se segmentant en deux flux, L–L–L et H–H–H, entendus comme deux mélodies concurrentes qu'il peut écouter en parallèle. Ces deux modes d'écoute constituent la bistabilité d'une telle séquence :

The build up of streaming was described as a combination of a systematic bias towards the one-stream interpretation at stimulus onset (even when the two-stream interpretation was later experienced most of the time) and a longer duration of this first percept compared with subsequent one-stream percepts (we shall call this duration effect the "inertia" of the first percept). (Hupé & Pressnitzer, 2012, p. 943)

Il est alors intéressant de noter une correspondance précise dans l'organisation perceptive des stimuli visuels et acoustiques. Comme le notent Hupé et Pressnitzer (2006), « *a decision has to be made whether to group the scene into one stream/one plaid [integration], or to split the scene [segregation] between two streams/two gratings [grilles]* » (p. 1351).

Pour pouvoir insérer ces réflexions dans le cadre de notre approche ethnographique, nous avons développé un cadre de travail (Armand, 2015) qui permet d'analyser la nature fondamentalement bistable des *jhākri* himalayens au cours du processus d'incorporation de leur esprit tutélaire. Nous proposons alors de considérer la théorie classique des rites de passage, formulée par Arnold Van Gennep (1981 [1909]), dans un cadre que nous avons défini comme *métemphysique* qui nous permet de partir d'un niveau physique du rituel pour l'unifier avec son niveau psychologique. Le premier niveau correspond au développement classique en trois phases comportementales noté par Van Gennep : 1) une séparation qui se réalise dans l'espace rituel qui permet au chaman d'entrer en relation avec l'univers des esprits ; 2) une liminalité qui se déploie avec l'incorporation de l'esprit tutélaire ; et 3) une réagrégation, un retour à la réalité sensible des humains. Si nous passons au niveau mental soit psychologique du rituel, nous devons considérer le moment de la liminalité comme un microcosme à part, avec sa cosmogonie, où la même structure tripartite se manifeste : 1) une séparation entre les formes des natures du *jhākri* et

15. Un premier exposé remplaçant ce renouveau gestaltiste par rapport au courant structuraliste (figuratif) du livre fondateur de Durand (1960) a été publié par Troille (2011) en se fondant sur ses propres travaux de recherche sur la parole bimodale, auditive et visuelle (Troille, 2009).

de l'esprit tutélaire; 2) une liminalité qui se manifeste dans les processus de dissolution ou fusion entre ces deux natures, au moment du franchissement du seuil qui sépare les deux dimensions; et 3) une réagrégation, un retour à deux manifestations unifiées par la *métemmorphose*.

Au moment de l'incorporation, le *jhākri* représente un être *bistable* qui traverse continuellement les limites de son humanité et celles de son esprit-guide, en franchissant ainsi constamment la frontière fluide et perméable entre les deux univers. Deux processus d'intégration et de segmentation agissent bien dans cette boucle bistable. Nous pouvons percevoir une alternance perpétuelle de deux manifestations morphologiquement stables : un flux intégratif de fusionnement/dissolution de formes, où les deux natures, humaine (H) et spirituelle (S), se fondent en se manifestant sous une seule forme (*Gestalt*) *versus* un morcellement où les deux natures distinctes restent visibles sous deux *Gestalt*. Nous retrouvons là un processus que nous pouvons représenter en bistabilité comme H–S–H–..., qui change en se segmentant en deux flux, H–H–H et S–S–S, perçus comme deux apparences concurrentes. Dans le *chronos* de ce rite de passage, l'incorporation, qui prend place en phase liminale, se déroule selon un cycle bistable qui réalise une alternance constante de deux expressions formelles, *métemmorphoses*, chacune potentiellement stable en mode fusionnel ou ségrégationnel. C'est là selon nous que réside tout le « secret » du succès de telles conceptions *métemphysiques* autour de la *métemsomatose*.

Remerciements

Nous remercions Marie-Agnès Cathiard pour ses précieuses suggestions qui nous ont permis de mieux profiter des avancées expérimentales récentes concernant la bistabilité cognitive enactive.

Bibliographie

- ABBRY Christian, CATHIARD Marie-Agnès & DIAFERIA Marie-Laure, 2007, « Enactive Art: Parietal and Frontal Brain Art? From Pictorial to Speech Evidence », dans *Proceedings of the 4th International Conference on Enactive Interfaces-Enaction in Arts*, Grenoble, France, p. 25-28.
- ARMAND Fabio, 2013, « Les loups-garous et les eaux », *Iris*, n° 34 (Hommage à Gilbert Durand), p. 133-146 ; pour une version augmentée : ARMAND Fabio, 2013, « Lupi mannari acquatici », *Serclus*, n° 3, p. 9-27.
- ARMAND Fabio, 2015, « L'espace-temps d'agentivités en sur-intuition dans les narrations des Alpes francoprovençales et de l'Himalaya népalais », dans *Vivre le temps au jour le jour dans l'aire francoprovençale – Chanter le passé, se projeter dans l'avenir* (actes de la conférence annuelle du Centre d'études francoprovençales « René Willien » de Saint-Nicolas, Saint-Nicolas, 29 novembre 2014), p. 15-42

- (avec annexe de Christian Abry et Marie-Agnès Cathiard, *Commentaire du Cadre heuristique : intuition, contre-intuition et sur-intuition*, p. 40-42).
- ARMAND Fabio, 2016, *Paroles des Alpes et de l'Himalaya. Essai de psychologie intuitive sur une anthropologie des ontologies fantastiques dans deux imaginaires narratifs en milieu alpin. Entre Vallée d'Aoste et Népal*, thèse de doctorat en sciences du langage, préparée dans le cadre d'une cotutelle entre l'Université Grenoble Alpes et l'Università degli Studi di Torino.
- BERNÈDE Franck, 1997, « Music and Identity among Maharjan Farmers. The Dhymay Senegu of Kathmandu », dans *European Bulletin of Himalayan Research*, n° 12-13 (Himalayan Music. State of the Art), p. 21-56.
- Bhagavad-Gītā* (Le chant de Dieu), traduit par P. L. De Coster, édition Gita Satsang Gand, Gita Society of Belgium, 2001-2012.
- BREGMAN Albert S., 1990, *Auditory scene analysis*, Cambridge, MA: MIT Press.
- CATHIARD Marie-Agnès, 2012, « De l'illusion "vase-face" aux membres et corps fantômes : l'Avenir des illusions », *Caietele Echinox*, vol. 23 (Imaginaire et illusion), p. 41-56.
- DONIGER O'FLAHERTY Wendy, 1980, « Karma and Rebirth in the Vedas and Purānas », dans W. Doniger O'Flaherty (éd.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley, University of California Press, p. 3-37.
- DURAND Gilbert, 1960, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.
- ELIADE Mircea, 2008, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* [1951], Paris, Payot, coll. « Bibliothèque historique ».
- Garuda Purāna*, traduit en anglais par Ernest Wood et S. V. Subrahmanyam, *The Garuda Purāna (Sāroddhāra)*, Allahabad, 1911.
- GRAY John N., 1987, « Bayu Utarnu. Ghost Exorcism and Sacrifice in Nepal », *Ethnology*, vol. 26, n° 3, p. 179-199.
- GUTSCHOW Niels & MICHAELS Axel, 2005, *Handling Death. The Dynamics of the Death and Ancestor Rituals Among the Newars of Bhaktapur, Nepal*, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag.
- HÖFER András & SHRESTHA Bisnu P., 1973, « Ghost Exorcism among the Brahmans of Central Nepal », *Central Asiatic Journal*, vol. 17, n° 1, p. 51-77.
- HUPÉ Jean-Michel & PRESSNITZER Daniel, 2006, « Temporal Dynamics of Auditory and Visual Bistability Reveal Common Principles of Perceptual Organization », *Current Biology*, vol. 16, p. 1351-1357.
- HUPÉ Jean-Michel & PRESSNITZER Daniel, 2012, « The Initial Phase of Auditory and Visual Scene Analysis », *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, vol. 367, p. 942-953.
- HUPÉ Jean-Michel & RUBIN Nava, 2003, « The Dynamics of Bi-Stable Alternation in Ambiguous Motion Displays: A Fresh Look at Plaids », *Vision Research*, vol. 43, p. 531-548.
- ISHIZU Tomohiro & ZEKI Semir, 2014, « Varieties of Perceptual Instability and Their Neural Correlates », *NeuroImage*, n° 91, p. 203-209.
- LEVY Robert I., 1990, *Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal*, Berkeley, University of California Press.

- MACDONALD Alexander, 1996, «Preliminary Report on some *Jhākri* of the Muglan», dans J. T. Hitchcock et R. L. Jones (éds), *Spirit Possession in the Nepal Himalaya* [1976], New Delhi, Vikas Publishing House, p. 309-341.
- MATIČETOV Milko, 2003, «Sur les attestations du conte type AT788 en France», *Le Monde alpin et rhodanien*, n° 1-4, p. 267-268.
- MICHAELS Axel, 2006, *Hinduism: Past and Present*, Princeton University Press.
- PARKONNEN Lauri, ANDERSSON Jesper, HÄMÄLÄINEN Matti & HARI Riitta, 2008, «Early Visual Brain Areas Reflect the Percept of an Ambiguous Scene», *Proceedings of the National Academy of Sciences of United States of America*, vol. 105, n° 51, p. 20500-20504.
- RUBIN Edgar, 1958, «Figure and Ground», dans D. C. Beardslee et M. Wertheimer (éds), *Readings in Perception*, Princeton, D. Van Nostrand, p. 194-203.
- RUBIN Nava & HUPÉ Jean-Michel, 2005, «Dynamics of Perceptual Bistability: Plaids and Binocular Rivalry Compared», dans D. Alais et R. Blake (éds), *Binocular Rivalry*, Cambridge, MIT Press, p. 137-154.
- SATO Marc, BACIU Monica, LOEVENBRUCK Hélène, SCHWARTZ Jean-Luc, CATHIARD Marie-Agnès, SEGEBARTH Christoph & ABRY Christian, 2004, «Multistable Representation of Speech Forms: A Functional MRI Study of Verbal Transformations», *NeuroImage*, n° 23, p. 1143-1151.
- SIDKI Homayun, 2008, *Haunted by the Archaic Shaman: Himalayan Jhākris and the Discourse on Shamanism*, Lanham, Lexington books.
- SIDKI Homayun, 2010, «Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercaptors», *Asian Ethnology*, vol. 69, n° 2, p. 213-240.
- TARABOUT Gilles, 1993, «Quand les dieux s'emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala», dans V. Bouillier et G. Toffin, *Classer les dieux? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris, Éd. de l'EHESS, coll. «Puruṣārtha», n° 5, p. 43-75.
- TOFFIN Gérard, 1994, «The Farmers in the City. The Social and Territorial Organization of the Maharjan of Katmandou», *Anthropos*, vol. 89, p. 433-459.
- TROILLE Émilie, 2009, *De la perception audiovisuelle des flux oro-faciaux en parole à la perception des flux manuo-faciaux en Langue française Parlée Complétée. Adultes et enfants : entendants, aveugles et sourds*, thèse de doctorat en sciences du langage, université Stendhal-Grenoble 3.
- TROILLE Émilie, 2011, «L'analyse de scènes audiovisuelles : un paradigme venu de la *Gestalt*, en plein essor pour l'étude de la multimodalité du langage», *Iris*, n° 32 (Espaces mythiques), p. 179-196.
- TURNER Ralph Lilley, 1931, *A comparative and etymological dictionary of the Nepali language*, Londres, K. Paul, Trench, Trubner.
- VAN GENNEP Arnold, 1981, *Les rites de passage* [1909], Paris, Éditions A. et J. Picard.
- WERNERY Jannis, ATMANSPACHER Harald, KORNEIMER Jürgen, CANDIA Victor, FOLKERS Gerd & WITTMANN Marc, 2015, «Temporal Processing in Bistable Perception of the Necker Cube», *Perception*, vol. 44, n° 2, p. 157-168.