

Nourrir la mort en Inde: du point de vue traditionnel aux aspects du folklore des terres hautes (Himalaya oriental)

Stefano Beggiora

Département des Études Asiatiques et nord Africaines - Université Ca' Foscari Venise

Introduction

Dans la grande différenciation des conceptions impliquant des cosmologies eschatologiques complexes, des plus anciennes civilisations aux cultes des peuples indigènes, la certitude d'une certaine survie à la mort est un élément commun à toutes les cultures. La tentative de résoudre le dilemme existentiel posé par la mort et de décrire la transition complexe de la vie présente aux états posthumes constitue un élément essentiel de toutes les traditions. Cependant, tout en rassemblant tous les êtres vivants à un niveau superficiel, le moment d'atteindre la présence de la mort distingue le destin de l'homme profane de celui qui a fait de l'immortalité le but de sa réalisation intérieure. Par conséquent, si d'un côté les traditions sacrées ont pour objectif de reconforter le commun des mortels, afin d'atténuer la peur atavique de la mort (ou même de l'accentuer pour en corriger une mauvaise conduite), les enseignements doctrinaux et initiatiques s'engagent à examiner ce qui se passe pendant et après ce grand moment de transition, dans une perspective aux implications métaphysiques et sotériologiques (Dähnhardt, 2017 : 7-8). L'Inde en particulier, et l'Asie du Sud en général, constituent en ce sens une véritable mine culturelle, car elle constitue depuis la nuit des temps un carrefour de civilisation et le berceau des plus importantes religions asiatique et mondiale. On a fait couler vraiment beaucoup d'encre à propos de la mort en Inde et des implications philosophiques et doctrinales sur le destin de l'être, mais la grande variété d'écoles et de perspectives sur le sujet n'a certainement pas encore épuisé l'intérêt de ces études. Il est pour le moins impossible de résumer ici même les concepts de base d'un thème aussi vaste; nous renvoyons donc le lecteur à quelques suggestions bibliographiques (Filippi, 1996 et 2010; Bloch et Perry, 1982; Sayers, 2013; Sorisi 2019).

Dans cet article, nous allons donc faire quelques considérations générales sur la gestualité rituelle et son symbolisme, qui semble toutefois être transversal aux savoirs doctrinaux et aux traditions populaires. Cependant, le fait que nombre de ces actes de culte soient également partagés par les peuples tribaux de la chaîne himalayenne, qui vivaient souvent dans des conditions d'isolement culturel relatif, nous offre la possibilité d'une analyse comparative. Il est difficile aujourd'hui de déterminer si les célébrations funéraires dans l'Himalaya sont le résultat de processus d'assimilation du haut, ou de sanskritisation, en ce qui concerne l'hindouisme, ou d'homologation au bouddhisme pas trop dissemblable au précédents. Mais il serait intéressant de penser au processus opposé, c'est-à-dire le fait que les anciennes pratiques chamaniques des peuples autochtones

enferment *in nuce* un symbolisme ancestral, presque archétypal, que nous retrouvons ensuite comme un jeu de miroirs dans les grandes traditions religieuses. L'esprit de la conférence internationale "Nourrir la mort: rituels funéraires et pratiques alimentaires des Alpes à l'Himalaya", organisée en octobre 2018 par le Centre d'Études Francoprovençales, s'appuyait sur cette intéressante perspective comparative des traditions des hautes terres, identifiant des croyances, des réflexions, des émotions et des gestes qui – bien que sous une forme externe différente – sont communs à différentes cultures. Notre contribution d'introduction générale au sujet de la mort en Inde mettra en évidence certains rites des groupes autochtones (*ādivāsi*) et proposera, notamment, une étude de cas.

Une réflexion préliminaire sur la mort en Inde

Pour les Hindous, mourir une bonne mort est aussi important que de vivre une bonne vie. Ils conçoivent fondamentalement deux types de mort: une mauvaise (*kumaraṇa*) et une bonne (*sumaraṇa*). La première est la mort violente qui attrape accidentellement et que de nombreux rites védiques tentent d'éviter; la seconde est celle naturelle qui arrive à la fin d'une vieillesse sereine, en présence d'une descendance nombreuse et, en particulier, en présence du premier-né mâle qui aura pour tâche de mener à bien les rituels funéraires (Justice, 1997: 37-65).

Normalement, après avoir constaté la mort, le corps du défunt est conduit dans un lieu de crémation (*śmaśāna*) où sa destruction sera confiée au feu. La crémation est le dernier rituel accompli par l'être humain et marque la fin de sa vie dans le corps. Il est intéressant de noter que, en sanscrit, le terme *śmaśāna* signifie sépulture, cimetière, car il s'agissait probablement d'un rite plus ancien qui, de nos jours, n'est permanent que dans certaines sectes religieuses, dans certaines régions, chez certains peuples autochtones ou dans le respect du corps laissé par les saints. Mais en général, nous pouvons affirmer que, tout en maintenant constant des gestes, le symbolisme, la manière de disposer le cadavre dans le rituel funéraire, le rite de la crémation a largement prévalu en Asie du Sud. Le *śmaśāna* devient ainsi le lieu de crémation: il s'agit généralement de terres situées dans une zone isolée et inhabitée au sud du village, de la ville ou des lieux habités plus en général. La direction sud indique universellement la demeure des morts – le royaume de Yama – et la position isolée du camp vise à enfermer dans un environnement restreint et contrôlé tout le danger et l'impureté liés aux rites funéraires (Marchetto, 2017: 105-108).

Cependant, il existe un endroit qui constitue une exception en ce qui concerne l'emplacement de *śmaśāna*, c'est la ville de Bénarès. Les centres de crémation sont ici au centre de l'ancienne structure urbaine et, plus précisément, le long des escaliers (*ghāṭa*) menant au fleuve Ganges. Pour cette raison, la ville sacrée du dieu Śiva, site de pèlerinage ancestral au cœur de l'Inde, considérée par beaucoup comme la ville de lumière, est simultanément considérée comme la ville de la mort. On pense que ceux qui meurent ici, sans égard à une bonne ou une mauvaise conduite de leur vie antérieure, augmentent considérablement les possibilités de se libérer de l'illusion du temps et d'atteindre immédiatement le salut (*mokṣa*). Pour des raisons d'espace, nous devons résumer ici le fait que

Bénarès peut être considérée comme un grand *tīrtha*, ou un passage (ou un gué) dans le fleuve de l'existence. Ici comme ailleurs, cependant, la tradition funéraire hindoue évolue dans le même sens, à travers le même symbolisme, appliquant la même métaphysique à l'acte, à tel point que beaucoup ont choisi ce lieu comme paradigme pour l'étude de la mort en Inde (Lannoy 2001 : 16-17, Parry 1994).

De retour à la pratique funéraire, avant d'être confié au feu d'un tas de bois spécialement érigé, le cadavre est immergé dans l'eau d'une rivière ou d'un étang qui doit se trouver à proximité du lieu de crémation, car les éléments eau et feu constituent la fondation de chaque rite sacrificiel hindou. En forte analogie avec la pratique du forgeage des métaux, on peut résumer en disant que la composante magmatique dissout rituellement les éléments et est donc fondamentale pour un processus de transformation. Au contraire, l'élément eau – plutôt qu'avoir une prérogative purifiante, ce qui est au moins implicite ici – cristallise, concrétise, une étape ultérieure, dans un certain sens, le «refroidissant», comme dans la pratique de la trempe. L'alternance de l'eau et du feu, même d'un point de vue symbolique, renvoie aux mythes de la création et à la fin des âges cosmiques. Ce qui nous intéresse le plus sont maintenant les rituels de passage. En parallèle, jusqu'à un certain point, avec les théories anthropologiques sur la liminalité et les rites initiatiques (Van Gennep, 1981), on trouve dans le monde hindou le concept de *saṃskāra* qui, en synthèse, indique les rites par lesquels sont célébrés les différents stades du développement de la vie dès la conception jusqu'à la mort (Pandey, 2013 : 234-245). Chaque étape contemple le passage à travers les éléments eau et feu. Le *saṃskāra* qui coïncide avec le ritualisme funéraire est défini *antyeṣṭi* (littéralement le dernier sacrifice) et dure douze jours, jusqu'à la célébration finale appelée *śrāddha* (rituel du respect) qui comprend également des offrandes symboliques de nourriture pour les morts.

Immédiatement après la mort, on croit que l'âme n'est pas revêtue d'un corps physique mais d'une structure vaporeuse de la taille d'un pouce (*linga śarīra*). Le *śrāddha* est un pas en avant vers la reconstitution d'un corps physique plus substantiel autour de l'âme désincarnée (*preta*) du défunt. Le rituel d'offrir de la nourriture est absolument essentiel à ce stade : on l'appelle *piṇḍa dāna pūjā*, ou le rituel de l'offrande de *piṇḍas* : des boulettes de riz mélangé avec du beurre clarifié (*ghī*) et des graines de sésame noires. La nourriture offerte est acceptée par le défunt par l'odeur, elle n'est donc pas réellement ou physiquement mangée. La perception de l'odeur et du son, ainsi que le transfert des émotions du défunt, peuvent toujours être ressentis par ceux qui restent sur le plan physique. Cela signifie que, si le défunt est en détresse ou dans un état infernal – le lieu où il paye pour ses activités pécheresses –, il peut avoir soif ou faim et la cérémonie de *piṇḍa dāna* contribue à apaiser sa souffrance. D'autres *śrāddhas* sont effectuées à des moments prescrits, variables selon la caste : ces rituels font de l'âme un esprit ancestral, ou *pitṛi*, ou, en d'autres termes, nous pouvons dire que tous ces rituels amènent le défunt à devenir un ancêtre de son propre clan ou de sa propre lignée (Prasad, 1997).

Avec l'achèvement de ces rituels, l'âme du défunt quitte ce monde pour son voyage long et périlleux au royaume de Yama, le roi des morts. La famille est

maintenant formellement nettoyée. Si le *śrāddha* n'avait pas été exécuté, le *preta* aurait pu devenir un esprit malin (*bhūta*), se retournant à plusieurs reprises pour effrayer les vivants. Pour le moment, il semble approprié de laisser à côté le discours relatif au retour à la manifestation (*samsāra*) et donc au cycle de renaissance, car il implique une réflexion eschatologique qui nous éloignerait du rituel funéraire. Il va sans dire que la cérémonie des funérailles est clairement un pas nécessaire dans cette direction.

Il est intéressant de noter, comme nous l'avons dit, que tous ces aspects sont encore présents dans les traditions folkloriques et dans le chamanisme des populations autochtones et himalayennes. Ce sont des îles culturelles qui dialoguent depuis des siècles avec le milieu hindou. Ils persistent très forts l'idée de voyage *post mortem*, du danger du retour d'une âme en peine transformée en mauvais esprit, des processus de transformation de l'âme individuelle en quelque chose de plus raréfié que l'être. Ailleurs, nous avons documenté avec un grand intérêt la donation de mégalithes et de menhirs en tant que mémorial aux morts, une relique d'un passé ancien, encore utilisée dans certaines régions isolées d'Inde (Beggiora, 2016: 126-138). Un aspect frappant est la diffusion, dans la sphère tribale, du sacrifice du buffle, de plus en plus remplacé par des offrandes symboliques, qui incarnent, dans une certaine mesure, une certaine analogie avec les sacrifices des festivités du printemps et pour le souhait des bonnes récoltes de l'année à venir. (Beggiora, 2003: 1-15). C'est un chevauchement entre le culte des morts et la célébration du nouvel an : à la fois un moment de transition, de mort et de renaissance, dans lequel les thèmes de la nourriture, de la fertilité, de l'offrande et du sacrifice sont renouvelés dans le sens d'une ancestralité et d'une appartenance au territoire.

Une étude de cas dans l'est de l'Himalaya

Dans cette section, nous souhaitons présenter les fruits d'une enquête ethnographique et quelques considérations connexes sur le thème funéraire d'une petite communauté du Nord-Est indien. Nous avons choisi la communauté Apatani parce qu'elle possède une culture chamanique très particulière qui a su absorber et s'adapter au contexte culturel régional tout en préservant l'identité caractéristique des populations himalayennes. C'est un objet d'étude intéressant car aujourd'hui cette minorité ethnique traverse un moment crucial de transformation en raison de la modernité, des pressions sociopolitiques de la réforme religieuse et du missionnarisme. Nous avons eu l'occasion de travailler de manière discontinue auprès de cette communauté il y a dix ans, quelques années après l'ouverture aux étrangers de la frontière sino-indienne de l'État d'Arunachal Pradesh. Auparavant, la crête orientale de l'Himalaya était un territoire interdépendant et, aujourd'hui, reste toujours militarisée, en tant que frontière avec le sud du Tibet et théâtre du conflit de 1962 entre la Chine et l'Inde. Cependant, lors de cette année, nous avons pu envoyer des étudiants qui ont ainsi donné une continuité à la recherche, en documentant de nombreux changements en cours dans la région. La partie centrale du district de Lower Subhansiri, au cœur de l'Arunachal Pradesh, est connue comme le territoire des Apatanis, une petite

communauté autochtone, classée aujourd'hui par le gouvernement indien parmi les *Scheduled Tribes*¹. Probablement grâce à un environnement pas trop inaccessible, comparé à la luxuriante jungle voisine, ce petit groupe est considéré comme l'un des plus importants et des plus connus de la région. En outre, les Apatanis se distinguent par les tatouages marqués sur le menton des femmes et par le percement féminin des narines, à travers l'insertion de nœuds de bambou toujours plus grands, qui marquent le passage à l'âge adulte. La coiffure traditionnelle des hommes de la communauté, comportant une mèche de cheveux froncée sur le front et maintenue par une épingle, est équitablement partagée entre les groupes de *ādivāsīs* voisins.

Les légendes et les mythes cosmogoniques transmis de génération en génération par les Apatanis racontent l'histoire d'un ancêtre, Abo Tani, qui a donné naissance à trois lignées de descendance, qui, suivant des directives différentes, ont migré du nord-ouest, ou du Tibet plus tard, en Inde. L'un des aspects les plus intéressants de ce mythe est qu'il est partagé par des groupes indigènes similaires dans la région, les soi-disant groupes Tani – à savoir les Nishi, les Mikir, les Hill Miri, les Sulung et les Tagin – qui, en partageant une métanarrative sur l'époque des origines, se sentent liés les uns aux autres et unis par un lien ancestral avec le territoire dans lequel ils vivent. Si l'origine du nord, à travers les migrations anciennes, est l'hypothèse la plus probable sur l'origine des populations qui conservent encore aujourd'hui leur propre langue, appartenant à la famille tibéto-birmane, d'autre part, les guérisseurs des tribus transmettent toujours le savoir secret du soi-disant *miji migung*. Avec ces deux termes, *miji* et *migung*, nous indiquons les deux genres, la chanson et la prose, qui constituent le cycle épique de l'histoire de la tribu ; aussi, dans son ensemble, il indique de fait la connaissance chamanique. Il est intéressant de noter que pour définir le pouvoir du chaman, les Apatanis n'accordent pas une importance particulière à ses capacités thaumaturgiques, mais à la connaissance du mythe cosmogonique.

La capacité de rappeler l'époque des origines dans un contexte rituel et collectif est la garantie, cela va sans dire, de la renaissance du monde, c'est une sorte d'exorcisme contre la fin des temps. (De Martino 2002 : 218-220). Sur le plan sociologique, il faut aussi considérer que ce corpus narratif de la fin des temps et son renouvellement servent de plate-forme instrumentale à l'identité collective des groupes locaux et sont, en même temps, les garants de la pureté de ses éléments. En résumé, la saga des descendants d'Abo Tani raconte comment ils ont trouvé le nouveau pays insalubre, sombre dans un marais où vivaient les *burus*, des reptiles géants. Une fois que les monstres ont été vaincus à l'aide d'une arme magique en métal (un disque de bronze), les premiers hommes ont récupéré la terre, la rendant fertile et habitable. Les éléments récurrents du renouvellement du temps sont évidents : tels que la bataille cosmique (élément du feu) et les eaux

1 Les peuples indigènes et les minorités ethniques que le *Census of India* classe comme particulièrement défavorisés, en les différenciant de basses castes (*Scheduled Castes*), *dalits* et autres groupes communautaires. Dans ce seul sens, nous utiliserons le terme de tribu, qui n'est pas très approprié pour les *ādivāsīs*.

diluviales représentées par le marais. Même dans le mythe actuel, l'eau, avec ses propriétés destructrices et germinatives, marque le passage d'une époque à l'autre : du temps des origines (d'Abo Tani, des monstres, etc.) à l'époque contemporaine des hommes (Beggiora, 2018 : 33-62).

Les colonies Apatani sont développées le long d'une ceinture forestière connue sous le nom de vallée Apatani (ou *Ziro Valley*, du nom du pays le plus cohérent de la région) qui grimpe sur les pentes de l'est de l'Himalaya. En raison des précipitations abondantes pendant la mousson, le territoire est recouvert d'une jungle dense et traversé par des ruisseaux qui coulent des pentes des collines environnantes, qui atteignent ici une altitude maximale de 1600 mètres. Le cours d'eau principal qui traverse la région est connu comme la rivière Kele ou Kley. Il est intéressant de noter que les Anglais qui ont exploré la région pour la première fois au cours de la première moitié du siècle dernier ont immédiatement remarqué le contraste entre le territoire sauvage, à peine traversé par des sentiers inaccessibles dans la jungle environnante, et le déploiement doux et luxuriant de la région Apatani. Cela a contribué, pendant l'ère coloniale, à créer le mythe romantique d'une vallée perdue, à tel point que quelqu'un a voulu identifier la région en question avec le mythique Shangri-la (Graham Bower 1953 : 28-38). Et après tout, tout l'Arunachal Pradesh a une nature si vierge qu'il n'est pas rare, chaque année, de faire état d'espèces botaniques ou d'animaux non encore catalogués par les sciences. Dans une forêt dense peuplée d'animaux sauvages de toutes sortes, même les espèces les plus célèbres – telles que le *mithun*, symbole de la région, gigantesque bison sacrificiel des populations montagnardes – sont en réalité propres à la région et, en somme, moins communes aujourd'hui dans le sous-continent.

Les colonies Apatani, généralement très peuplées, sont réparties de manière irrégulière dans la vallée qui sépare Hapoli de Ziro. Les principaux villages de la région sont Hari et Hang, suivis des plus petits centres de Biri, Reru, Tajang, Kalung, Hija, Mudan Tage, Michi Bamin et Dutta, pour une population totale de plus de 43.700 habitants (Ministry of Tribal Affairs, 2013 : 149). Différents clans, de caractère exogame et avec différentes lignées de type patrilinéaire, coexistent dans les mêmes villages, construisant leurs maisons dans des quartiers différents. En langue Apatani², le terme de référence pour le clan est *halu*. Cependant, beaucoup d'entre eux ont d'autres subdivisions appelées *tulu*. Les *tulus* se segmentent ensuite en lignées individuelles de la famille connues sous le nom d'*uru*. Les principaux atouts du territoire des Apatani, dont nous avons entendu parler, sont les suivants : Kago, Hibu, Nami, Kimte, Dusu, Dora, Nada, Dumper, Miri, Pugno Narunichi, Hidu, Plangang, Tapi Tabo, Taru (Taro), Taku, Pemu, Haj, Dani, Nendin, Puna (Pura), Nemko e Nemp.

Les maisons en bois sont construites selon la technique du palafitte qui supporte une vaste plate-forme sur laquelle est construite une cabane au toit en pente. Au cours des dix dernières années, dans de nombreux hameaux, la brique

2 Groupe linguistique tibéto-birman, ISO 639-3 (Apa), classification Ethnologue : *apt*. Dialecte considéré en danger d'extinction (Singh, 1995:141)

et le ciment ont remplacé la fondation des maisons, qui conservent toutefois la même structure. Chaque village, divisé en districts distincts, a une sorte de cour intérieure avec une plate-forme surélevée pour les assemblées du groupe, appelée *lapang*. Le *lapang* réunit les chefs d'un même clan pour des questions d'administration interne ou pour des rituels ordinaires de type ancestral. En fait, la division et l'équilibre entre les clans sembleraient être un aspect essentiel de la culture des Apatanis : sur chaque plate-forme, il y a un totem dédié à la mémoire des ancêtres de la lignée. Ces totems sont connus sous le nom de *babo* et possèdent des barres transversales en forme de T auxquelles sont accrochées des décorations en bambou pendant les festivités. Il y en a de nombreux qui surplombent, semblables à une forêt d'antennes, des huttes individuelles, dédiés au mémorial des morts et symbole de la prospérité des familles. En un sens, les *babos* incarnent symboliquement le fort lien transgénérationnel de chaque lignée.

Le conseil élargi des divers clans se tient traditionnellement sur les principales plates-formes du village, connus sous le nom de *buliang*. L'*akha buliang* est celui qui, parmi les personnes âgées et les plus sages de la communauté toute entière, est appelé à présider l'assemblée, accompagné par le *yapa buliang*, qui intervient plutôt en tant que modérateur. Enfin, les autres participants – il faut considérer qu'encore aujourd'hui, seuls les hommes participent à ces réunions – sont les porte-parole des chefs de famille ou des chefs de clans, appelés *miha* ou *ajang buliang*, choisis pour amener l'opinion des anciens à l'assemblée. Le *gaon bura*, littéralement le chef du village, occupe une place d'honneur assis aux pieds du *babo* et approuve les décisions finales une fois passées au contrôle de l'assemblée.

Le monde des hommes et le multivers des esprits : une réalité perméable

La religiosité et les cultes pratiqués par la grande majorité des communautés autochtones de ces régions – s'ils n'ont pas été absorbés par le vaste contexte culturel bouddhiste ou hindou – sont, comme mentionné ci-dessus, essentiellement de type chamanique. Sans entrer dans le débat séculaire sur l'utilisation conventionnelle du terme «chaman», nous nous référons aux caractéristiques les plus communes et les plus distinctives du chamanisme d'Asie centrale ou de la région himalayenne. (Basilov 1999 : 17-40; Mastromattei 1995). A côté d'une forêt habitée par des divinités et des esprits ancestraux, le cosmos est imaginé comme étant bipartite, entre le monde des vivants et celui des morts. Dans le sous-sol, dimension diamétralement opposée à la surface, les Apatanis imaginent s'étendre le royaume des morts, vers lequel migrent les âmes des défunts qui deviendront des ancêtres et des divinités tutélaires de leurs descendants.

Le ritualisme correspondant à cette conception – généralement compris comme le culte des morts ou la vénération des ancêtres – présente un large éventail de fonctions que l'on trouve couramment dans de nombreuses communautés *ādivāsī* de l'Inde, de la jungle à l'Himalaya, même avec toutes les variables et caractéristiques régionales, mais liées au milieu que nous définirions comme «pré-religieux», caractéristique du chamanisme. Le destin de l'âme post mortem, le voyage dans le royaume des ancêtres, le ritualisme funéraire dans son ensemble

(de la crémation à l'érection commémorative de mégalithes³), mais aussi les sacrifices d'animaux, l'exorcisme et les séances de guérison pour rétablir un ordre troublé, ils confirment le flux fervent dans ces cultures d'éléments archaïques et pourtant en constante transformation et adaptation. Selon les chamans de la région, l'espace entourant les hommes est une succession de niveaux différents : ceux-ci croisent le territoire de la tribu et se raréfient pour se sublimer dans une dimension aérienne, où résident les esprits de la forêt (ou les ancêtres). D'une part, la jungle est le territoire sauvage qui définit les frontières des villages, la dimension des esprits de la nature qui président à ces manifestations cycliques. D'autre part, les champs et les terrasses pour le riz, ainsi que les lieux consacrés au travail agricole, sont le foyer des ancêtres du clan. Chez les Apatanis, ce symbolisme est réitéré dans la plate-forme des assemblées villageoises. Dans un sens cosmique et horizontal, la plate-forme n'est qu'un seul niveau, suspendu sur un *axis mundi* représenté par le totem du *halu* local, qui le surplombe de la boue de la route en dessous. Selon une orientation horizontale, le *buliang* constitue le cœur du village, lui-même classiquement situé au milieu de la forêt, tout en proposant néanmoins une structure hiérarchique. De plus, l'espace de la forêt et ses agents subtils, avec toutes ses caractéristiques de chaos et de dynamisme, contrastent presque avec l'ordre humain des villages et leurs cultures agricoles voisines, garantis par la garde minutieuse des divinités tutélaires et des chamanes. Cependant, les deux dimensions ne sont pas complètement étanches. Dans le cas particulier des Apatanis, la frontière entre le village et la forêt est gardée par les *udemiks* : des fétiches faits d'herbe et de paille, qui représentent en fait les ancêtres. Ceux-ci ont parfois des traits anthropomorphes, souvent décorés de reliques de sacrifices, parfois, même plus stylisées, ils sont complétés par un ensemble d'objets miniatures, préparés avec des fibres végétales, qui les identifient de manière substantielle en représentant leurs biens et leurs attributs. Dans certains cas, même les *udemiks* sont identifiables par une série de coquilles d'œufs, mises en succession, utilisée lors des rites de divination. Devant eux, à l'extérieur du village, au cœur de la forêt, se trouve le territoire des esprits naturels et des divinités appelées *uis* (*uhi*) dans la langue Apatani. Ils peuvent montrer une attitude bienveillante, voire terrifiante envers l'homme ; les chamanes célèbrent alors des rituels en leur honneur pour apaiser leur colère ou assurer leur protection. Les *uis* peuvent être la cause surnaturelle d'événements négatifs qui affectent la communauté. Pour cette raison, des animaux de la cour (poulets, porcs, etc.) sont proposés en sacrifice en tant que victimes de substitution.

"When a man is ill and loses consciousness, his soul or Yalo may leave his body and stray to Neli (Underworld). A shaman priest, called to minister to the sick man, may trace the errant soul to the house of one of the many gods and spirits who dwell in Neli and are ever avid to draw unsuspecting souls to their sphere. Once the shaman has located the Yalo, he offer to ransom it with the sacrifice of an animal; if the spirit accept the ransom,

3 Une tradition archaïque dans cette région (Fürer-Haimendorf 1939 : 215–222) est encore pratiquée dans certains cas par des groupes individuels de *ādivāsī* également dans le sous-continent.

the Yalo returns to its earthly body, and the patient regains consciousness”
(Fürer-Haimendorf 1962: 147; voir aussi 1953: 37-49).

Sur la base des entretiens recueillis, nous citerons ici quelques noms d'entités majeures qui se rencontrent le plus souvent dans le panthéon des Apatanis, en relation avec les rituels que nous avons documentés autour de Ziro. Bien que la relation entre ces entités ancestrales et les esprits des morts se limite à leur nature subtile, la gamme de relations avec d'autres entités humaines et non humaines est liée à un concept intéressant de liminalité (Van Gennepe, *id*). En fait, ces esprits interagissent ou peuvent être des catalyseurs des rites de passage qui déterminent le passage de l'individu d'un statut socioculturel à l'autre (telle que l'initiation chamannique), mais qui concernent également tout le cycle de la vie de l'être, dans lequel la mort terrestre pour les Apatanis n'est qu'une étape parmi d'autres. Cette liminalité des *uis* doit être comprise comme une relation d'appartenance au territoire, une cartographie de l'espace et de la géographie sacrée, ainsi qu'une négociation continue de ses frontières avec les entités qui la peuplent.

Hilopiot est une divinité gardienne qui vit à l'entrée des villages. Aussi appelé *Hillo (Yullo-Pyotii)*, il a pour tâche de défendre la communauté des catastrophes et de l'influence externe des mauvais esprits. Hinu est plutôt un esprit des bois, il peut adopter une attitude bienveillante, mais aussi quelque peu terrifiant : comme un *vetāla* de la tradition hindoue, prenant des caractéristiques vampiriques, il est supposé attaquer les voyageurs causant des problèmes de type cardiovasculaire, maux de tête, épistaxis et saignements en général. L'esprit Doji est considéré comme l'essence même de la forêt, une divinité qui préside aux manifestations de la nature. Sous sa forme bienveillante, il prend le nom de la divinité Miole, tandis que dans sa manifestation fâchée, il est appelé Mioin. Jivuka (le « noir ») est considéré comme une forme incarnée de la divinité Doji : on dit qu'il peut prendre le contrôle d'un grand félin, tel que le tigre ou le léopard. Comme on considère que ces animaux dans la nature n'attaquent jamais les humains, si cela devait arriver, le fait serait interprété comme une punition pour avoir brisé un tabou ou même comme une attaque d'une divinité courroucée. En ce sens, sous la forme d'un tigre, Jivuka assaille le village : cette situation est techniquement expliquée comme un cas de possession dans lequel le contrôleur est un esprit ancestral et le corps contrôlé est un animal non humain, dans ce cas un prédateur, un félin, comme le léopard, ou le tigre, etc. (Beggiora 2013: 93-107). Miglia est l'esprit du vent, errant dans les collines, il se manifeste par des fortes rafales ou des tourbillons de courant : c'est une entité bienveillante qui, si installée dans le foyer domestique – presque comme une rafale, le souffle de la flamme elle-même – deviendrait la protectrice de la maison. Une autre entité associée à la garde des frontières, dans ce cas la zone limitée entre les villages et l'épaisseur de la forêt, est connue sous le nom de Ponku. Cet esprit est également destiné à manifester un double caractère : dans l'apparence de Ponku, il peut provoquer des morts violentes et des accidents tragiques aux voyageurs ; au contraire, sous la forme de Mioku, il garantit le bien-être des villages, à tel point que chaque année une cérémonie spéciale est célébrée en son honneur. Mais l'esprit le plus craint en absolu de toute la tradition des Apatanis est Gandai, l'entité qui préside à la

croisée des chemins. Dans le chamanisme, comme dans les traditions religieuses de presque tout le monde, dans le folklore comme dans le mythe, le carrefour est reconnu être un lieu magique, compris symboliquement comme un passage entre des terres, mais aussi des dimensions et des mondes différents. Dans cette liminalité de l'espace humain, l'extrahumain est exprimé de manière plausible et toutes les manifestations destinées à être une projection du monde subtil sont réalisées avec une plus grande prédisposition. Gandai incarne le concept presque archétypal d'un esprit maléfique répandu dans de nombreuses traditions d'Asie et du sous-continent en particulier, telles que la tradition bouddhiste et la tradition hindoue, mais également dans le folklore *ādivāsī* et populaire en général. Cette entité maléfique incarne la carcasse psychique collective des âmes en souffrance, c'est-à-dire les revenants : ceux qui ont subi une mort violente et dont le passage normal au monde des morts est interdit, restant ainsi suspendus et emprisonnés dans une sorte d'espace liminal entre les mondes. Le carrefour est donc un endroit dangereux car il est universellement compris comme un lieu de passage de *bhūta*, *preta* et *piśāca* : larves, fantômes et autres présences d'esprit effrayantes. En fin de compte, les limites du monde – ceux-ci aussi une sorte de non-lieu où le jour se réunit à la nuit – sont le territoire de la divinité Yachchu, qui préside la folie et les troubles mentaux en général. Apparemment semblable aux esprits initiatiques chamaniques, Yachchu séduit ses victimes en reprenant les caractéristiques du sexe opposé et en les tourmentant pendant leur sommeil à travers des visions oniriques et des rêves récurrents. La manifestation de ce démon contient une forte composante érotique qui peut mener les hommes et les femmes à la folie, interprétée comme un véritable phénomène de possession si les chamanes ne l'apaisent pas de manière appropriée (Beggiora 2014, 207-226).

Enfin, nous mentionnons trois esprits ancêtres, connus sous les noms de Lokisaha, Kilokirun et Kirikiloui, considérés comme les protecteurs des communautés Apatani. Le premier est l'esprit d'un ancien *nyibu*, ou chaman : comme nous l'avons vu, c'est le nom qui, dans la langue Apatani, définit le guérisseur, le guide religieux de la communauté. Lokisaha est considéré comme le premier *nyibu* du clan Hibu, qui bénéficie d'une descente directe d'Abo Tani. Le second, Kilokirun, est un ancêtre qui incarne le pouvoir défini comme *miji migung*, ou le "don des dieux", la connaissance des chamanes ; donc, il peut être classé comme divinité tutélaire de tous les *nyibu* des Apatanis. En conclusion, le troisième est un esprit gardien qui préside à la bonne conduite de la cérémonie du *kirikilo* (*kirikilo-ui*, l'esprit du *kirikilo*) ou aux funérailles, moment délicat de passage de l'âme du monde des vivants au monde des morts, ce que nous expliquerons dans le chapitre suivant.

Thanatologie et ontologie indigène

La cérémonie des funérailles a généralement lieu quelques jours après le décès et est considérée par les Apatanis comme le rituel le plus important des célébrations commémoratives et funéraires. Bien que dans la plupart des traditions *ādivāsī* indiennes l'utilisation de la crémation soit courante, la pratique d'inhumation, probablement la plus archaïque, demeure. Le corps est enterré dans

un champ appartenant à la famille : un trou profond est creusé dans le sol afin de créer une chambre souterraine latérale, renforcée avec des supports en bambou. Le corps doit être placé à l'intérieur, en prenant soin de ne pas l'endommager. On pense que si le corps devait se détériorer davantage, cela pourrait être la cause d'anomalies lors d'une renaissance future. L'orientation de la chambre mortuaire est le long de l'axe nord-sud et le cadavre est placé avec les pieds vers le sud. Ce point cardinal, dans les traditions chamaniques et dans les grandes religions de l'Inde, est universellement associé au monde des morts. C'est donc comme si le défunt, positionné, faisant face, vers cette direction spécifique, était imaginé entreprendre le voyage vers l'au-delà.

Le rituel, dans son ensemble, est assez long et commence la veille au soir, lorsque la famille du défunt est invitée à célébrer le mémorial avec d'abondantes libations d'*oho*, une bière locale à base de riz fermenté avec faible teneur en alcool. Un groupe de femmes du clan appartenant au défunt se rassemble autour du corps et entonne une interminable litanie en alternance pendant le sillage. Pendant ce temps, les hommes, divisés en groupes, se partagent une série de tâches fondamentales pour le succès de la cérémonie. Certains aident le chaman à se préparer, d'autres organisent, selon des critères de parenté, les animaux à offrir en sacrifice ; un groupe aura donc pour tâche de préparer des offrandes de viatique pour le défunt (achetées aujourd'hui sur les marchés modernes des pays les plus en aval), un autre groupe aura toujours le rôle de commencer à creuser la tombe et à préparer des structures commémoratives en bambou que nous décrirons plus tard. Le lendemain, la cérémonie se terminera par la mise à mort rituelle d'un *mithun* (*Bos frontalis*), un bison de montagne, dont la viande sera consommée collectivement par les membres du village à la fin de la journée, après l'inhumation du corps, lors du banquet funèbre. Le rituel nécessite le sacrifice d'un *mithun* : cet animal psychopompe est censé guider l'âme du défunt vers la *Neli*, la demeure des ancêtres. De manière analogue, le sacrifice du buffle d'eau (*Bubalus bubalis*) est récurrent dans le ritualisme funéraire du sous-continent (aussi dans les traditions indigènes) : en fait, ici aussi, l'animal est en relation étroite avec le monde des morts, avec son manteau noir il est le véhicule et la monture de Yamarāja, qui, comme nous l'avons mentionné ci-dessus, est le dieu de la mort dans la tradition indienne. Dans cette région de l'Himalaya, le *mithun*, avec des caractéristiques similaires, doit clairement être compris comme un substitut local.

A un stade préliminaire, le corps du défunt est posé sur le sol de son domicile, couché sur le côté, comme si l'homme était endormi. Un lourd collier fait d'os d'animaux est placé autour du corps. Il s'agit d'une sorte de guirlande composée de morceaux de tibias émoussés, ou d'autres os, extraits et transformés, de *mithuns* tués et déjà offerts pour des occasions similaires. Ainsi, chaque « grain », chaque « perle » représente un *mithun* sacrifié par le clan dans le passé, dont les crânes décorent les murs de la maison. Avant l'enterrement, le collier lourd sera retiré du corps et, après l'ajout d'un nouvel os de la nouvelle victime sacrificielle, il sera hérité par le nouveau chef du clan. Ce type de relique, qui tend inévitablement à s'allonger et à devenir assez considérable avec le temps et les générations,

revêt une grande importance dans le rituel, car elle représente toute la lignée des ancêtres et confirme en même temps l'alliance ancestrale entre vivre et les morts.

L'abattage de la victime a lieu avec un coup de hache nette au niveau du cou ; ses viandes seront ensuite consommées collectivement lors du banquet funéraire, et certaines parties seront distribuées aux familles du clan, en fonction des degrés de parenté, et au chaman officiant. L'alternance du symbolisme de l'eau et du feu est répétée dans le rituel puisque toutes les offrandes sont d'abord consacrées au feu, puis aspergées d'eau. En cas de nécessité d'éliminer la présence d'un esprit mauvais ou d'apaiser une âme en peine, à la suite d'événements douloureux ou controversés pour le village, il peut arriver que la victime soit complètement brûlée et que les offrandes soient abandonnées au courant du fleuve, de sorte que l'eau élimine toute négativité.

Pour en venir à quelques considérations eschatologiques, nous allons d'abord observer que, dans la langue Apatani, le terme *yalo*, ou *yagi yalo*, désigne l'âme individuelle qui, dans le *post-mortem*, se prépare à faire le long voyage sous terre. *Neli* est une dimension parallèle qui se développe au-dessous de la surface de la Terre, où l'on imagine que les morts, en tant que tels, renaîtront en une nouvelle vie ou feront face à une autre existence. La personne décédée est donc conçue comme une âme désorientée, effrayée, ayant besoin de tout. Son clan, auquel il appartenait autrefois, lui offre de la nourriture, de l'alcool, du tabac, des vêtements et tout ce qui pourrait être considéré comme utile dans sa nouvelle existence chthonienne. Comme nous l'avons dit, cette dimension, obscurcie, se développe sous terre, de manière souterraine. Toutefois, semblable au monde terrestre, elle est imaginée d'une manière spéculaire et diamétralement opposée le long de son axe horizontal. Comme à la surface d'un miroir, symbolisme ésotérique très clair, un monde semble être le reflet de l'autre, tout en maintenant une dynamique de renversement de toutes les proportions. Selon cette conception cosmologique, le Soleil, la Lune et, par la suite, les corps célestes mineurs, lorsqu'ils se couchent dans un monde, sont supposés surgir dans l'autre et vice versa.

Parmi les Apatani, on trouve également le concept de bonne et de mauvaise mort : les ancêtres pacifiés qui ont reçu tous les rituels funéraires sont appelés *ayo asi* ou *neli kiri*, tandis que ceux qui sont victimes de mort prématurée sont appelés *igi* ou *igi irung*. Ceux qui meurent violemment (*vuiu* in Apatani), ou pour qui il n'est pas possible de célébrer les funérailles, n'émigrent pas dans le sous-sol, mais sont destinés à rester pendant un certain temps dans le monde humain empirique – ou du moins dans la dimension aérienne raréfiée au-dessus. Ayant perdu toute consistance physique, leur existence est telle que celle des fantômes. Comme les fantômes, ils peuvent également accéder à des lieux qui ne sont pas accessibles aux vivants, mais qui restent liés au monde d'en haut⁴. Cette dimension dans le langage Apatani est appelé *Teli* et est une sorte d'extension atmos-

4 On pense qu'ils peuvent entrer en contact avec les vivants, provoquant des phénomènes de possession, à la recherche de biens matériels, de justice ou même de vengeance. C'est une sorte de tentative de continuer à participer à la vie des vivants : ces spectres redoutés sont connus comme *urums*.

phérique suspendue au-dessus de la surface terrestre, où les âmes vivent une condition de peine transitoire.

Cependant, selon l'eschatologie locale, nous constaterons que le destin final de l'être, tôt ou tard, est d'entrer dans la dimension chthonienne et, par un processus de normalisation, de devenir part des ancêtres. Si, par conséquent, le monde de la surface contemple une dimension suspendue au-dessus de lui (*Teli*), c'est donc dans la spécularité qui sous-tend la conception du cosmos des Apatanis que nous trouvons une correspondance géométrique rigoureuse, même dans la dimension du sous-sol (*Neli*). Un reflet presque symétrique du monde supérieur, même ici, dans l'espace atmosphérique du monde des morts, l'idée d'un village est à son tour imaginée suspendue et à l'envers. Ceci est connu comme *Pinulemba* ou le village des *pinus*, les esprits primordiaux de toutes les races et espèces d'animaux et de plantes qui sont nées sur terre. Certains chamans *nyibu* ont prétendu que *Pinulemba* était une sorte de village de forge, une sorte de limbe dans lequel l'âme de ceux qui n'étaient pas encore nés attendrait de prendre forme. Dans la cosmologie Apatani, toutes ces dimensions sont interdépendantes, comme des niveaux qui se chevauchent. Si nous voulions identifier quelque chose de similaire à l'*axis mundi*, la symbolique de la plate-forme et du totem au centre des villages (ou dans d'autres lieux sacrés d'une grande importance) jouerait ce rôle. Incidemment, nous observerons que la structure de l'univers entier est imaginée pour tenir sa base sur la vertèbre occipitale d'un *mithun* cosmique. Ici existe l'idée d'une âme individuelle conçue comme traversant ces dimensions de multiples façons, dans une direction ascendante ou descendante. Nous n'avons pas exactement l'impression de la présence d'un concept religieux défini, comparable à l'idée de réincarnation ou de transmigration, mais l'ensemble de l'existence d'un individu semblerait passer par différents stades de développement, puis se raréfier de plus en plus jusqu'à se réintégrer progressivement dans le cycle naturel. Cependant, il est intéressant d'avoir une idée des êtres qui migrent de la surface vers le sous-sol et éventuellement en voie inverse, par un échange continu d'offrandes dans le cadre du renouvellement des pactes d'alliance ancestraux.

Les Apatanis, en fait, ainsi que de nombreuses autres communautés tribales étroitement liées à l'agriculture, conçoivent l'existence d'un substrat – héréditairement connecté à ce qui étaient les ancêtres – qui, même si les générations actuelles ne s'en souvenaient plus, pénètre dans le sol, reste dans l'environnement. Ce substrat – quelque chose de plus subtil que l'âme des morts – rend le territoire potentiellement fertile et fructueux pour les générations futures (von Fürer Heimendorf 1943: 174). Les vivants nourrissent donc les morts avec des offrandes spécifiques (les produits de la nature en général, bien que le buffalo/*mithun* soit le don par excellence) selon un «principe de nutrition mutuelle» (Osella et Osella 2003: 68-81; Berger 2001: 35-49). Le défunt, à son tour, garantira la fertilité des champs et l'abondance des cultures. Cette dynamique d'échange revêt une importance fondamentale, car elle jette les bases d'une compréhension du rôle et des devoirs de chaque clan et de ses membres envers les autres entités censées habiter le territoire et leurs liens avec la terre ancestrale.

C'est très intéressant de noter ici un type de rituel de divination, officié par le

chaman du clan, qui est fréquent lors de chaque cérémonie d'importance cruciale pour la vie sociale du village. C'est une véritable forme d'aruspicine, grâce à laquelle les auspices favorables ou néfastes sont tirés de la lecture du foie d'animaux sacrifiés, généralement des poulets. Il existe également une forme simplifiée de divination qui comprend la lecture de l'intérieur, du jaune et du blanc d'œuf. Ces techniques de divination peuvent être considérées comme «mécaniques» (car elles n'incluent pas les phénomènes de transe, mais se déroulent exclusivement par le biais du ritualisme), et celles-ci en Occident ne peuvent que nous ramener à la mémoire, parmi les études classiques, l'aruspicine de Grecs, de Latins et aux Étrusques. Il convient néanmoins de noter que les communautés autochtones en Inde survivent là où de tels rituels sont encore transmis. Le code de lecture de l'animal sacrifié est très intéressant et complexe: il faut tenir en compte non seulement l'aspect général des entrailles, mais aussi la couleur, le goût, des anomalies éventuelles sur les parties, etc. Ce type de rituel est pratiqué en particulier dans les moments de transition, tels que la naissance d'un enfant, mais aussi la mort et la «seconde» naissance de l'âme dans le *post mortem*. Des rituels d'aruspicine plus complexes, qui nécessitent de nombreuses consultations régulières, sont célébrés pendant la grossesse et appelés *ago*. Parmi ceux-ci, l'*hircantum*, par exemple, est le rituel qui marque le troisième mois de la grossesse: des offrandes aux esprits sont offertes dans un panier de cannes où sont aussi placées des figures anthropomorphes en bambou et en paille tressée. Cela devrait garantir la formation correcte du fœtus et le protéger des attaques d'influences diaboliques. Enfin, à partir du neuvième mois, on célèbre le rituel appelé *pilia* qui, grâce au sacrifice d'une poule et à la lecture corrélée du foie, devrait même pouvoir déterminer à l'avance le sexe de l'enfant à naître. D'une manière spéculative (même si dans un temps plus court), ces rituels sont répétés après la mort, en partant de l'hypothèse que l'âme revivra dans le *Neli*.

Au cours de nombreuses années de travail sur le terrain en Inde, l'une des lignes directrices de notre recherche a toujours été le phénomène de transe, la capacité de fonctionner rituellement à travers une transe auto-induite étant l'une des caractéristiques fondamentales du chamanisme, reconnue presque à l'unanimité par les différents courants d'étude. Ce phénomène est en fait discriminant par rapport aux autres formes de religion ou de culte. Dans ce domaine, nous avons documenté de nombreuses sessions extatiques, dont l'induction souvent associée à l'accompagnement classique du tambour, répandue dans la région bouddhiste, présente une grande diversité, comme le son de la cloche, le tremblement de l'éventail pour le vannage du riz (ou d'autres instruments agricoles), ou de préférence le chant tout seul. Bien que la transe soit répandue parmi les populations de la famille Tani et dans le nord-est de l'Inde en général, il existe une certaine réserve parmi les Apatanis pour parler de ces sujets. Les *nyibus*, contrairement à beaucoup d'autres spécialistes appartenant à des groupes voisins et pouvant être qualifiés comme chamans, ne sont pas possédés par les esprits et il est difficile de déterminer s'ils entrent ou non en transe. Le sujet de la possession est avant tout lié à une sorte d'influence néfaste, qui est la cause de maladies et d'accidents parmi la population, que le chaman est appelé à combattre. Nous nous contenterons de dire que le comportement du *nyibu* pendant les chants est

très loin des manifestations extatiques basées sur le mouvement, les danses et les gestes qui reviennent aux autres guérisseurs himalayens et asiatiques en général (Blackburn, 2010, p. 135). D'un côté, le spécialiste des Apatanis a des caractéristiques proches de l'idée de sacrifiant et de médiateur avec altérité, de l'autre, il est toujours celui qui exerce les fonctions les plus sacerdotales et liées au savoir, en étant le dépositaire de *miji-migung*. Son corps est presque immobile pendant les cérémonies, il semble sobre et statique. Ce n'est qu'à certains moments et dans certains rituels que le *nyibu* accompagne sa propre voix avec le son rythmique d'une cloche tibétaine, agitée mais toujours avec une posture composée. L'élément sur lequel le rituel se concentre est donc la force du mot. Nous avons sans aucun doute été frappés par la coexistence, voire la prédilection, des techniques divinatoires, auxquelles nous venons de faire référence, mais qui dans leur ensemble sont articulées de manière à être uniques. En d'autres termes, l'utilisation généralisée de techniques rituelles mécaniques pour remplacer, même partiellement, la dynamique de transe nous a donné l'impression que la tradition des Apatanis se dirige vers un processus de simplification. Pour confirmer cela, nous nous souvenons d'un détail intéressant concernant les funérailles auxquelles nous avons assisté. Dans la fosse funéraire, une construction particulière appelée *yalo* a été placée obliquement. Il s'agit d'une structure en bambou en forme d'escalier, maintenue ensemble par des fibres et des lianes robustes, mais dont les piquets horizontaux présentaient des perforations, comme des trous, presque comme des flûtes. Certains participants à la cérémonie des funérailles sont montés et ont soufflé à l'intérieur du bambou afin de produire des sifflements et des sonorités aiguës. Les anciens du village ont confirmé qu'il s'agissait du soi-disant *miji*⁵, des clans de jeunes aspirants à la connaissance de la langue des esprits. Le symbolisme de cette sorte d'initiation chamanique recherchée dans son élan est clair et magnifiquement souligné par la structure du *yalo*, un *axis mundi* potentiellement ascendant / descendant, adossé à la bouche de la fosse : un clair écart temporaire entre les dimensions qui composent le cosmos. Lors d'une étude plus récente que nous avons menée dans la région de Hapoli, on nous a montré la technique de construction d'un pendentif à mailles en fibre de bambou. En cas de mort d'un chaman, les jeunes aspirants peuvent placer cet artefact sur la structure, au-dessus de son enterrement : après quelques jours, si le vent l'a entortillé et emmêlé, ce sera le signe d'un nouvel appel chamanique dans le clan. Même l'observation du vent et le mouvement des branches pendant la cérémonie funèbre peuvent donner des indications sur la transposition du pouvoir à un nouveau *nyibu*.

Conclusion : faut-il encore nourrir la mort ?

Le phénomène décrit ci-dessus semble être la tentative intentionnelle de retrouver une connaissance qui devient de plus en plus difficile à atteindre. D'autre part, le chaman est généralement celui qui est appelé, choisi par les

5 Probablement lié à *miji migung*, la faculté de se souvenir et de réciter correctement l'épopée cosmogonique, la connaissance et le travail chamaniques.

esprits, et bien qu'il existe de nombreux aspirants-guérisseurs partout dans l'Himalaya, le choix ne semble pas dépendre de la volonté de l'individu. Et cela a déjà été théorisé *illo tempore* par le même Eliade (1951) qui a fait une synthèse des études chamaniques précédentes et qui sera un chemin théorique assidûment fréquenté également par les érudits qui viendront plus tard.

En conclusion, nous verrons que dans toute la bande géographique des tribus dites Tani, la vallée des Apatanis a été la plus sujette au progrès, soumise à des projets de développement qui, dans beaucoup de zones plus inaccessibles de la jungle, n'ont pas été possibles jusqu'à présent. Ici, la modernité avec toutes ses contradictions a pu accéder plus facilement plutôt qu'auprès des communautés voisines, que nous avons visitées, des Nishis et de la colline Miris, certainement plus fermées et imperméables aux influences extérieures. Contiguës jusqu'à récemment à la zone d'influence du missionnarisme chrétien dans le nord-est, de nombreuses régions se convertissent aujourd'hui au catholicisme qui se présente comme un modèle de modernité (Tripathy et Dutta 2008 : 212 et suiv.). Par ailleurs, il existe des réformes de la religiosité locale, comme celle de Donyi Polo, qui ont tenté, dans ces dernières décennies, de créer des plates-formes socioculturelles de tribalisme local. Bien que le phénomène soit intéressant, nous ne pouvons malheureusement pas l'expliquer ici en profondeur pour des raisons d'espace. Il fonctionne sur le concept d'identité locale : il s'agit d'une idée dangereuse car elle prête le flanc aux généralisations et peut être un levier pour des mouvements sectaires et des propensions séparatistes. Paradoxalement, cependant, même le Donyi Polo (littéralement Soleil et Lune, synthèse de la religiosité des Apatanis) est aujourd'hui une simplification du chamanisme des *nyibus* et de plus en plus débarrassé de ses éléments porteurs (Mibang et Chaudhuri, 2004).

Si toutefois les pratiques religieuses des autres groupes Tani, qui sont restées plus isolées dans la jungle au fil du temps, ont peut-être conservé des caractéristiques plus authentiques et sont conformes à la praxis chamanique de l'Asie centrale, la tradition Apatani a probablement été aujourd'hui l'objet d'une plus grande contamination culturelle et de pressions extérieures (Radhe, 2012). Les changements semblent avoir été radicaux au point de désorienter les stratégies normales d'adaptation culturelle ; la tradition du *nyibu* est peut-être en train de disparaître, en un moment de grave crise identitaire pour l'ensemble de la communauté.

La dernière considération qui nous semble importante concerne nos observations sur la façon dont les différentes confessions religieuses d'aujourd'hui présentes sur le territoire ne se présentent pas encore ouvertement en conflit les unes avec les autres, même si elles tendent à créer des tensions entre les clans et de la compétitivité. Les pouvoirs et le charisme du prêtre, du *nyibu* ou du chaman réformé, ne s'affrontent pas autant sur des questions de doctrine, de métaphysique ou de dogme, mais plutôt sur la capacité de chacun à guérir des maladies, à influencer les esprits, à nourrir la mort, à se réconcilier avec ses ancêtres. Cela révèle un contact encore très fort avec le territoire ancestral et peut-être la crainte que ces montagnes et ces forêts leur soient arrachées un jour.

Bibliographie

- BASILOV, Vladimir N. 1999. *Cosmos as Everyday Reality in Shamanism: an Attempt to Formulate a more Precise Definition of Shamanism*, in R. Mastromattei, A. Rigopoulos (a cura di), *Shamanic Cosmos. From India to the North Pole Star*, DK Printworld, New Delhi, pp. 17-40.
- BEGGIORA, Stefano. 2018. *The Mystery of the Buru: From Indigenous Ontology to Post-modern Fairy Tale*, «Internationales Asien Forum», 49, pp. 33-62
- _____. 2014. *Sciamani e tradizione orale nella frontiera nord-orientale dell'India: cosmologie e cura* in S. Beggiora, M. Giampà, A. Lombardozzi, A. Molino, *Sconfinamenti. Escursioni psico-antropologiche*, Mimesis Edizioni, Milano, pp. 207-226
- _____. 2013. *Tiger, Tiger-Spirits and Were-tigers in Tribal Orissa*, in «Religions of South Asia» 7, pp. 93-107
- _____. 2016. *Death Rites and Dance Performance among the Saoras of Odisha: a Funeral March at the Festival of Indigenous Cultures?* «Irish Journal of Anthropology», 19, pp. 126-138.
- _____. 2003. *Buffalo Sacrifice and Megalithic Cults in the Shamanism of Orissa tribes. A Central-Asiatic Model*, «Central Asiatic Journal», XLVII, pp. 1-15
- BERGER Peter. 2001. *Feeding the Dead: Rituals of Transformation among the Gadaba of Koraput*, «Adivasi» 40-4, 1-2, pp. 35-49.
- BLACKBURN Stuart. 2010. *The Sun Rises: A Shaman's Chant, Ritual Exchange and Fertility in the Apatani Valley*, Brill, Leiden.
- _____. 2008. *Himalayan Tribal Tales. Oral Tradition and Culture in the Apatani Valley*, Brill, Leiden/Boston.
- BLOCH, Maurice; PERRY Jonathan (eds.). 1982. *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.
- DÄHNHARDT, Thomas (ed). 2017. *Vita oltre la Morte. Oriente*. Novalogos, Aprilia [préface, pp. 7-14].
- DE MARTINO, Ernesto. 2002. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, (a cura di C. Gallini e M. Massenzio), Einaudi, Torino (ed. orig. 1977).
- ELIADE, Mircea. 1951. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris.
- FILIPPI Gian Giuseppe. 2010, *Il mistero della morte nell'India tradizionale*, Itinera Progetti, Bassano/Vicenza.
- _____. 1996. *Mṛtyu. Concept of Death in Indian Traditions*, DK Printword, New Delhi.
- FÜRER-HAIMENDORF, Christoph von. 1939. *The megalithic culture of Assam*, in F. M. Schnitger, *Forgotten Kingdoms of Sumatra*, Brill, Leiden, pp. 215-22.
- _____. 1953. *The After-Life in Indian Belief*, «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland» 83, 1, pp. 37-49.
- _____. 1962. *The Apa Tanis and their Neighbours. A Primitive Civilization of the Eastern Himalayas*, Routledge and Kegan Paul, London.

- GRAHAM BOWER, Ursula. 1953. *The Hidden Land*, John Murray, London.
- LANNOY, Richard. 2001. *Benares as Tirtha*, in «India International Centre Quarterly», 27 / 28, pp. 6-17
- JUSTICE, Christopher. 1997. *Dying the Good Death: The Pilgrimage to Die in India's Holy City*, SUNY Press, New York.
- MASTROMATTEI, Romano. 1995. *Tremore e potere. La condizione estatica nello sciamanismo himalayano*, FrancoAngeli, Milano.
- MARCHETTO, Monia. 2017. *Il Maṅikarṇikā Ghāṭa, Tarakeśvara Mahādeva e l'attraversamento dell'oceano dell'esistenza*, in T. Dähnhardt (ed). *Vita oltre la Morte. Oriente*. Novalogos, Aprilia, pp- 105-122
- MIBANG, Tamo et CHAUDHURI, Sarit K. 2004. *Understanding Tribal Religion*, Mittal Publications, New Delhi.
- MINISTRY OF TRIBAL AFFAIRS. 2013. *Statistical Profile of Scheduled Tribes in India 2013*, Government of India / Statistics Division, New Delhi.
- OSELLA, C. et F. OSELLA. 2003. *Scambi vitali. Terre e persone in Kerala, India del sud*, in D. Berti, G. Tarabout (a cura di), *Terra, territorio e società nel mondo indiano*, «Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali» 10, 10, pp. 66-81.
- PANDEY, Rajbali. 2013. *Hindu Samskāras: Socio-religious Study of the Hindu Sacraments*, Motilal Banarsidass, Delhi (I ed. 2002).
- PARRY, P. Jonathan. 1994. *Death in Banaras*, Cambridge University Press, Cambridge / New York.
- PRASAD ,Ramachandra. 1997. *The Śrāddha: The Hindu Book of the Dead: a Treatise on the Śrāddha Ceremonies*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- RADHE, Yampi. 2012. *Religion and Syncretism in Apatani Society of Arunachal Pradesh*, Directorate of Research, Government of Arunachal Pradesh, Itanagar.
- SAYERS, R. Metthew. 2013. *Feeding the Dead: Ancestor Worship in Ancient India*, Oxford University Press, New York.
- SINGH, Kumar S. 1995. *People of Arunachal Pradesh, (People of India vol XIV)*, Seagull Books, Calcutta.
- SORISI Salvatore. 2019. *Mentalità e Morte. Percezioni, concezioni e credenze in Occidente e in India. Uno studio Comparativo*, Franco Angeli, Milano.
- TRIPATHY, Byomakesh et Dutta, Sristidhar. 2008. *Religious History of Arunachal Pradesh*, Indian Council of Social Science Research, Gyan Publishing House, New Delhi.
- VAN GENNEP, Arnold. 1981. *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino (I ed. *Le rites de passage*, Emile Nourri, Paris, 1909).