

# **L'Observation participante chez les Bahing-Raï du Népal oriental : Étude des rites funéraires et du deuil en contexte urbain et rural : Pourquoi et comment pleure-t-on ?**

Claire Féménias  
Professeure de Français à l'Alliance Française de Katmandou  
Doctorante au CLERSÉ  
Université de Lille 1  
(Lille – France)  
clarita.femenias@gmail.com

*"... Sur le terrain de la religion (...) un effort doit être fait pour dépasser ces caractères  
externes qu'on peut seulement décrire..."*  
(Lévi-Strauss, 1973 : 74, in Perrin, 1995 : 87)

Mon arrivée au Népal, en avril 2009, fait suite à une expérience de dix-neuf mois au Mexique où j'enseignais le français. Or, s'il y a un bien une fête mexicaine on ne peut plus marquante, c'est bien la Fête des Morts, qui se déroule, tous les ans, les 1er et 2 novembre. Après m'être imprégnée de ce terrain mexicain, c'est le Népal que j'ai découvert et appris à connaître ; c'est toujours le lieu où je vis puisque j'y enseigne le français à l'Alliance Française de Katmandou, depuis bientôt trois ans maintenant.

C'est donc cette Fête des Morts mexicaine qui m'a invitée à me pencher sur la question des rites funéraires au Népal, et plus particulièrement chez les Raï qui, contrairement à la majorité de la population hindoue, enterrent leurs morts. Après un bref panorama concernant la notion d'identité ethnique au Népal, nous nous appuierons sur une observation participation de rites funéraires Raï à Katmandou afin de nous interroger sur le rôle des pleurs dans un tel contexte, mais pas seulement.

## **I. Questions d'identité fondées sur l'ethnicité : à propos des classifications des groupes ethniques au Népal et de la discussion anthropologique en cours**

De nombreuses discussions ont eu lieu parmi les ethnologues spécialistes du Népal au sujet des ethnonymes, de leur apparition et de la réelle composition des populations appartenant à l'ensemble linguistique dit "Tibéto-Birman".

Les ethnologues ont remarqué depuis longtemps qu'il peut y avoir des différences éventuellement plus grandes entre les membres appartenant à un même groupe (entre Gurung, Magar, Tamang, Raï), qu'entre ces différents groupes eux-mêmes, déjà divers par leurs langues. En réalité, aucun de ces groupes ne formerait une entité homogène, ni du point de vue culturel, ni du point de vue linguistique. Les appellations créées par les ethnologues viennent très souvent systématiser des positions que les acteurs n'adoptent pas ou même parfois ignorent. La vision statique des groupes et des cultures a été critiquée par les sociologues dès les années soixante-dix, en particulier par Fredrik Barth (Gaenszle, 1997 : 352) qui remarquait que les

groupes se définissaient beaucoup plus à partir des frontières qu'ils érigeaient contre les autres, que par rapport à des caractères communs et partagés.

En ce qui concerne donc les Raï, ils ont été considérés comme l'un des groupes les plus importants parmi les populations appelées "des collines" (*Hill Tribes*), avec les Magar, les Thakali, les Gurung et les Tamang. Toutes ces populations avaient été classées dans le code civil officiel du Népal de 1854 (le "Muluki Aïn") comme "matwali", "buveurs d'alcool", l'alcool étant théoriquement interdit aux membres des hautes castes (ceux des deux-fois nés, les brahmanes et les chhetris). Cette appellation de "buveurs d'alcool" (*matwali*) a servi d'une certaine façon de marquage identitaire, alimentant plus tard les revendications des populations ainsi minorisées et déconsidérées, qualifiées le plus souvent de "third class" ou de "servant".

Dans la période révolutionnaire -maoïste- népalaise, plus particulièrement dans les deux dernières décennies, ces groupes mis à l'écart se sont ralliés très massivement à diverses associations sous l'étiquette de "Mongolians", Mongols, ou encore "Janajati", un néologisme que l'on peut traduire à peu près par "nationalité" ou "groupe ethnique", ou encore, "populations indigènes", voire "aborigènes". Dans tous les cas, nombre de membres de ces groupes dits des Collines Centrales ont émigré depuis longtemps dans les pays limitrophes du Népal, Inde du Nord, pas de l'Assam, ou dans les pays occidentaux. L'émigration de plus en plus massive au Népal dans les pays arabes ou dans les pays du Sud-Est asiatique (Philippines) à la recherche d'emplois, contribue de plus en plus au brouillage des identités traditionnelles et des appellations ethnonymiques qui se développaient dans les années quatre-vingts. La vie urbaine est aussi un élément désintégrateur d'identités conçues dans un sens aussi bien territorial ancien, que linguistique.

### **1. Quelle est la position des Raï à l'Est du Népal, parmi les autres groupes ?**

Les régions des collines de l'Est du Népal sont donc habitées par deux grands groupes kirant incluant les Raï et les Limbu, bien qu'il y ait beaucoup d'autres petits groupes comme les Sunuwar et les Jirel. Les Raï constituent eux aussi le plus grand ensemble de ces petits groupes. Un autre petit groupe appelé les "Yakhas" se situe entre les Raï et les Limbu. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, de grandes parties de ces régions de l'Est du Népal étaient très boisées. Il y avait beaucoup de terre disponible et les immigrants des collines népalaises, de religion hindoue, appelés Parbatiyas étaient les bienvenus. Lorsque le conquérant népalais Prithivi Narayan Shah, venu des régions de l'Ouest avec ses troupes, conquiert le centre du Népal, il conféra des titres de propriété terrienne aux populations de l'Est, sous forme de propriété collective de la terre, répandue aussi chez les autres populations tibéto-bitmanes (Caplan, 1970). Ce furent les débuts d'une hindouisation profonde des populations de l'Est et également, la base de ce qui est devenu ensuite une revendication identitaire, mais sur une base urbaine, pour les Raï.

Pour les Raï actuels, ce qu'a pu être l'hindouisation au XVIII<sup>e</sup> siècle est à rapprocher de ce qu'on appelle en général le processus de sanskritisation. De manière plus concrète, d'après les premières informations que j'ai pu déjà collecter sur mon terrain, la mémoire est encore vivante en ce qui concerne l'application violente du code de loi hindou : sacrifier des bovins était un acte passible de la peine de mort ; beaucoup d'autres, comme les châtiments corporels, ont fait entrer de force, dans le corps des gens, la loi dominante.

Quoi qu'il en soit, les Raï et les Limbu partagent un sentiment commun très fort d'appartenance aux Kiranti, socle de populations englobant aussi nombre de groupes du Sikkim, sur les frontières orientales du Népal. Hindouisés plus tardivement, et considérés par leurs voisins variés comme plus proches de modes de vie sauvages, non urbains, ils ont été doublement marginalisés dans l'Etat hindou népalais des castes. A l'origine, les Raï (tout comme les Limbu, les Sunuwar, les Yakha etc.) sont kirant, c'est-à-dire de la religion kirati, à l'origine chamannique (culte aux ancêtres de façon périodique). D'un point de vue historique, les premiers rois précédant la dynastie Licchavi au Népal, il y a environ deux mille ans, étaient kirant. Nous pouvons opposer la religion hindoue à celle des Kirant par deux traits distinctifs, respectivement :

- tradition écrite (le sanskrit que l'on trouve dans les védas) versus tradition orale (le *muddum*)
- religion polythéiste (dont Brahma, Vishnu et Shiva sont à la tête du panthéon hindou) versus culte périodique aux ancêtres et à la fertilité de la terre (offrandes et danses rituelles, chamanisme).

## **2. Que dire des transformations politiques contemporaines de l'identité ?**

Tous les groupes tibéto-birmans du Népal sont entrés autour des années quatre-vingts dans des luttes et des revendications identitaires liées à leur statut inférieur dans le Code Civil. Les Raï, comme leurs voisins Limbu, ont créé leur association en 1988, appelée Kirat Raï Yayokkha (Fischer, 1993, cité par Gaenszle). Ces mouvements ont suivi la restauration d'une démocratie multi-partis au Népal, qui constituait une véritable révolution sociale par rapport à la monarchie hindoue encore en place. Une grande Fédération de ces associations a ensuite vu le jour en 1990, et elles ont évolué parallèlement aux partis politiques, sans avoir vraiment de relations étroites avec eux. Par la suite, la guérilla maoïste au Népal, qui a débuté en 1996 et qui s'est achevée avec la destitution du monarque en 2006, a radicalisé tout un ensemble de ces luttes, accentuant les clivages ou, au contraire, les ralliements à divers mots d'ordre orientés autour de la disparition du système de castes, et donc de discrimination. Les Raï, qui ont de riches corpus de récits et de mythes, racontés à travers le "muddum", construisent bien sûr leur propre image à partir d'une "reviviscence" moderne de ces mythes, "reviviscence" liée à leurs luttes politiques.

De plus, comme nous le fait remarquer Martin Gaenszle :

*"In general terms, I understand ethnic identity to be the cognitive and emotional attachment to a particular ethnic unit (in contradistinction to another such unit) as the result of the continuous attempt ('identity management') of individuals or groups to harmonize concrete experienced reality, such as encounters with other persons and new situations, with an ethnic self-image inherited from the past".*

Je fais ici l'hypothèse que leurs rites d'enterrement et les formes qu'ont pris le deuil actuel et ses manifestations extérieures, sont liés d'une part à des traditions propres d'enterrer les morts, totalement en dissidence avec les rites hindous de crémation, mais qu'ils sont aussi une forme de revendication actuelle "d'indigénité", voire même de particularisme dans la mouvance de ces politiques identitaires. Mais il faut bien sûr souligner ici que nombre de Raï se sont aussi convertis au christianisme, et que leurs rites anciens ont déjà été pénétrés d'influences chrétiennes extérieures. C'est le cas dans plusieurs de ces groupes minoritaires au Népal

(Tamang en particulier). D'autres se sont convertis récemment au bouddhisme, pour accéder à des statuts sociaux égalitaires leur permettant d'échapper à la domination des hautes castes.

### **3. Quelle est ma position d'enquêtrice et mon premier contact avec le monde des Raï urbanisés et avec leurs funérailles ?**

Ma rencontre avec le monde Raï est d'abord, et avant tout, urbaine. J'ai eu très vite l'occasion de participer à des rites funéraires "Raï" à Katmandou même. Du point de vue de la description ethnographique des rites funéraires, je ne peux pour l'instant que m'appuyer que sur mon observation participante à l'enterrement d'une femme âgée de soixante-six ans, qui était de même lignage que celui de mon informateur principal actuel, originaire d'un village du district d'Okhaldunga, c'est-à-dire du Centre-Est du Népal. Je m'appuie exclusivement ici sur mon observation participante à ces funérailles urbaines qui se sont déroulées dans la forêt de Pashupatinath.

Pour information, Pashupatinath est un très haut de lieu de pèlerinage hindou. C'est là que se font les crémations des défunts, leurs cendres étant, par la suite, jetées dans la rivière Bagmati qui est un affluent du Gange, fleuve sacré des Hindous. Le temple de Pashupatinath est dédié à Shiva, l'un des trois principaux dieux du panthéon hindou : Shiva est le dieu de la destruction, de la mort donc, et de la création, puisque l'hindouisme, tout comme le bouddhisme, repose sur ce cycle des réincarnations, le *samsara*. Le temple est situé sur la rive droite de la Bagmati, alors que la forêt, elle, se trouve sur la rive gauche. C'est là, dans cette forêt que se trouvent les tombes, kirant ou chrétiennes, voire même les deux à la fois. On ne peut pas parler de cimetière, car il n'y a pas d'enceinte ou de murs protégeant les tombes.

C'est un espace ouvert, sale et pollué où, pour éviter les pillages, les offrandes (billets, fleurs etc.) sont déposées sur la tombe. Seul le plat en laiton servant à nourrir l'âme de la défunte, lors de son voyage jusqu'au pays des ancêtres (le Sarikhim) est conservé dans le cercueil. En amont de la Bagmati, sur une colline, se trouve un temple kirant, situé près d'un temple hindou : c'est aussi là que se trouve le siège d'une association indigéniste kirant : Kirat Religion-Culture Council Nepal.

## **II. Récit et analyse d'une observation participante : funérailles urbaines Bahing-Raï à Katmandou**

### **1. Par quels actes participants ai-je pu me rapprocher de la tombe ? Quelles étapes ai-je suivies ? Que retenir de cette observation participante ?**

Voici, comme lignes directrices, les actes participants grâce auxquels j'ai pu me rapprocher de la tombe et de l'assistance endeuillée :

*Je reste en hauteur, ne voulant pas imposer ma présence dans un moment si intime et surtout si douloureux, par décence et par pudeur. (...) On me tend un livre de présence où j'écris mon nom, mon prénom et mon adresse électronique. (...) Finalement, quand la cérémonie commence, je décide de me rapprocher un peu plus, tout en conservant mes distances sur les hauteurs. (...) Je reste accroupie à côté d'une tombe. (...) Je n'ai rien à me reprocher, je ne piétine pas cette tombe, ni ne me suis assise sur celle-ci. (...) Je lui demande s'il est Dillingpachha comme la défunte, ce à quoi il répond que non, qu'il est Hojupachha. Puis, il m'invite à participer à la cérémonie funéraire. Je descends de la colline où j'étais, sans pour*

*autant m'insérer dans la foule. Je sens que je ne suis pas la bienvenue : des gens se retournent et posent leur regard sur moi, sans pour autant interrompre la cérémonie. Je remonte. Voilà donc le maître de cérémonie qui s'approche de moi. J'ai les larmes aux yeux. Il me dit de participer. (...) C'est en faisant ce geste, celui de déposer une fleur et un billet, puis de prier, que je m'insère dans la foule. (...) Bom Dai me dit de faire le dernier rite de la main gauche et Shanta m'explique que je dois jeter de la terre. Les gens jettent donc trois fois de la terre de la main gauche sur le cercueil déjà enfoui. Je fais de même. (...) Le maître de cérémonie demande une minute de silence à l'assistance qui s'exécute. Tandis que l'encens continue de brûler, deux personnes récitent une sorte de prière en langue Bahing Rai (certainement une prière du muddum). Je ne suis qu'à un mètre de la tombe.*

On pourrait proposer trois étapes :

- une distance par rapport au groupe qui se traduit par du respect, de la compassion et des pleurs ; de la décence, en fait. La mort n'invite pas les proches et les amis par un faire-part. Il serait indécent de vouloir m'imposer et de ne penser qu'à moi.

(Autrement dit, si un ethnologue népalais s'invitait aux funérailles de votre maman par exemple, que feriez-vous ? Laisseriez-vous un inconnu faire ce qu'il veut dans de telles circonstances ?)

- une participation aux rites d'adieux et une insertion dans la foule qui se font toutes deux par des pleurs, un dépôt d'argent et de fleurs et aussi par une prière.

- une proximité par rapport à la tombe qui se fait en jetant trois fois de la terre de la main gauche sur celle-ci, puis en écoutant la prière du *muddum* récitée par deux experts.

## **2. Comment, plus d'un an après, analyser et bien interpréter les étapes de cette "expérience de contact personnel et unique" ?**

Après cette observation participante, lorsque je demandai au maître de cérémonie, qui n'est autre que le secrétaire général de l'association indigéniste "Bahing Kirat Mullukhim", s'il y avait une raison pour que les femmes soient du côté "colline" et les hommes du côté "tombe", il me répondit que non, mais que j'étais à part, du fait que mes larmes traduisaient mon hypersensibilité et mon état émotif extrême. Mais alors, étais-je réellement à ma place ?

En effet, que penser de ce que nous dit David Le Breton (2010 : 81) ? Je cite : « *La douleur possède ses rites d'expression que l'on ne transgresse pas sans le risque d'indisposer les bonnes volontés ou, ailleurs, le blâme par trop d'expressivité.* »

Cette remarque est vraie car, dans mon cas, mes larmes ont été interprétées comme trop expressives et donc blâmables.

Par ailleurs, pourquoi ne pas appliquer cette formule "Doleo ergo sum" (Le Breton, 2010 : 121), c'est-à-dire "Je souffre donc je suis" à l'observation participante des rites funéraires des Rai au Népal ?

Cela n'est pas sans rappeler la classification des émotions primaires par Paul Ekman en 1972, dont la tristesse fait partie.

Rappelons que la première question qu'on me posa à ces funérailles Bahing-Rai urbaines concerna l'attitude des Mexicains face au deuil et à la mort : *est-ce vrai que les Mexicains ne pleurent pas ?* Cette question (qui n'est qu'une mauvaise interprétation d'un récit que j'avais fait à mon informateur sur la Fête des Morts au Mexique), cette questions donc, non seulement, nous rappelle ce que nous disions au tout début de cet article (les groupes se

définissent beaucoup plus à partir des frontières qu'ils érigent contre les autres, que par rapport à des caractères communs et partagés), mais aussi, elle nous interpelle : autrement dit, ne pas pleurer, ou du moins, ne pas montrer un minimum de compassion, aurait-il été interprété comme un manque d'humanité ?

Par ailleurs, dans un contexte tout à fait différent, les 6 et 10 octobre 2011, nous avons pu assister à un mariage traditionnel Newar à Katmandou. Il s'agissait d'un mariage arrangé : la mariée et le marié sont donc de la même caste. Quatre jours après la cérémonie religieuse du 6 octobre, le marié va chercher la mariée pour l'emmener vivre chez lui, où plutôt chez ses parents (patrilocalité). Il est d'usage que la mariée pleure à chaudes larmes alors qu'elle quitte le foyer de ses parents où elle a été tant choyée, depuis toute petite. Ce jour-là, elle pleurait et sanglotait énormément, sur le dos qui la portait, tout en faisant le tour du temple du quartier. Sa mère aussi pleurait beaucoup. La mariée refusa même de rentrer dans la voiture où l'attendait son époux, ce qui a donné un ton tragique à ces pleurs. Une des voisines du quartier aussi pleurait, tout comme moi.

C'est comme si les larmes traduisaient un langage universel à l'échelle humaine. En effet, avant de pleurer, cette femme et moi, nous nous regardions comme deux étrangères. Puis, après vu passé la mariée qui sanglotait et se lamentait juste sous nos yeux, cette femme et moi avons pleuré. Puis, nous nous sommes regardées une seconde fois, et là, nous avons pensé la même chose : *"Cette femme est comme moi, puisqu'elle pleure."* Ou alors : *"Au fond, on est toutes les deux pareilles."*

### **III. Émotions primaires et fonction neurobiologique (et sociale) des larmes**

#### **1. Les émotions primaires selon Paul Ekman**

De toute évidence, les larmes traduisent la tristesse, qui fait partie des émotions primaires identifiées par Paul Ekman (la tristesse, la joie, la colère, la peur, le dégoût et la surprise). D'un point de vue neurobiologique, les émotions se rattachent au cerveau limbique, le deuxième cerveau, celui situé entre le cerveau primaire - ou reptilien - et le néocortex<sup>1</sup>.

D'après ce site Internet, le cerveau limbique est le centre physiologique des émotions, mais aussi celui des automatismes socioculturels car il possède un rôle cognitif lié aux processus émotionnels et aux pulsions (mémoire à long terme).

Le cerveau limbique sert de filtre au néocortex qui lui, correspond au stade de la reconnaissance de l'objet comme réalité externe dans un espace donné. De plus, la fonction associative d'éléments mémorisés est propre au néocortex.

#### **2. Quelle serait alors la fonction neurobiologique (et sociale) des larmes ?**

Citons Wikipedia (<http://fr.wikipedia.org/wiki/Larme>) :

*"En quoi est-il utile de pleurer après une émotion forte ?*

*La composition des larmes évacuées à la suite d'une émotion est très différente des larmes créées en permanence ou des larmes-réflexes. Les pleurs d'émotion contiennent en effet plus de protéines, d'hormones, dont la prolactine mais aussi la leucine encéphalique qui agit sur la douleur. Le message nerveux qui provoque les larmes entraîne également la production*

---

<sup>1</sup> (<http://tecfa.unige.ch/tecfa/teaching/UVLibre/0001/bin27/c11.htm>).

*d'antalgiques naturels (d'origine non médicamenteuse). On retrouve également dans ce type de larmes les molécules responsables du stress ou des toxines apparues sous l'effet du stress. Une étude a même calculé que pleurer diminuait la tristesse ou la colère de 40 % environ. La particularité des larmes d'émotion reste largement inexplorée. Les effets de catharsis ou relaxant des larmes qu'avancent certaines thèses restent à confirmer, observe la DOG dans une étude publiée en 2009."*

En conclusion, l'action de pleurer serait donc une catharsis, au sens propre comme au sens figuré : le fait que les larmes sortent, et soient donc apparentes aux yeux de tous, procurerait un soulagement psychique et physiologique pour l'individu, mais aussi une reconnaissance sociale de cette émotion primaire qu'est la tristesse par les autres membres de la société en question, sans que le philtre culturel ne vienne biaiser l'interprétation d'une telle réaction.

### Références bibliographiques

- ALLEN, N. J. (1997), "Hinduization : The Experience of the Thulung Rai", in *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom : The Politics and Culture of Contemporary Nepal*, Edited by D. Gellner, J. Pfaff-Czarnecka and J. Whelpton, Harvard Academic Publishers.
- LE BRETON, D. (2010), *Expériences de la douleur : entre destruction et renaissance*, Paris, Ed. Métailée.
- DAHAL, D. R. (1985), *An Ethnographic Study of Social Change among the Athpahariya Rais of Dhankuta*, CNAS, TU, Kathmandu, pp. 95-100.
- HEBERT, K. H. and GAENZLE M. (2009), *Rai Mythology : Kiranti oral texts*, Harvard University Press.
- GAENZLE, M. (1997), *Changing Concepts of Ethnic Identity Among the Mewahang Rai*, in *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom : The Politics and Culture of Contemporary Nepal*, Edited by D. Gellner, J. Pfaff-Czarnecka and J. Whelpton, Harvard Academic Publishers.
- GAENZLE, M. (1999), "The making of good ancestors : separation and exchange in Mewahang Rai funerary rites", in *Ways of Dying : Death and its meaning in South Asia*, Schömbucher E. and Zoller C. (éd.), New Delhi : Manohar, pp. 49-67.
- B. LEE, M. (2006), *Bayung Rai a sociolinguistic survey*, Editions Center National for Asian Studies, Tribhuvan University.
- REX LEE, J. (1974), "Religious Symbolism in Limbu Death-By-Violence", *Omega*, V, n°3, pp. 257-266.
- LEVI-STRAUSS, C. (1958), *Anthropologie Structurale I*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, C. (1962), *La pensée Sauvage*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, C. (1973), *Anthropologie Structurale 2*, Paris, Plon.
- MAC DOUGAL, C. (1979), "The Kulunge Rai ; A Study in Kinship and Marriage Exchange", *Bibliotheca Himalayica*, Series III, Vol. 14, Kathmandu, Népal, pp. 123-127.
- MICHAILOVSKY, B. and SAGANT, P. (1992), *Le chamane et les fantômes de la malemort. Sur l'efficacité d'un rituel. Chamane et chamanisme au seuil du 2ème millénaire*, Diogène, pp. 20-36.
- PERRIN, M. (1995), *Le Chamanisme*, Paris, PUF.
- SCHLEMMER, G. (2004), *Vues d'Esprits : La conception des Esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal*, thèse, Paris Nanterre, pp. 512-526.

- SCHLEMMER, G. (à paraître), *La Politique des Morts : Ancêtres, mauvais morts ou modalités d'action chez les Kulung Rai, une population de l'Himalaya*.
- SETTA, R. C. S. and SONTHEIMER, G. D., *Memorial stones, a study of their origin, significance and variety*, Dharwar, Heidelberg, Institute of Indian Art History.
- TOBA, S. (1992), *Rites of Passage, an aspect of Rai Culture*, Kathmandu, Royal Nepal Academy.
- VON STOCKHAUSEN, A. (2007), *Guiding the way : Death rituals of the Dumi Rai of Eastern Nepal*, Master Thesis at the Philosophical Faculty of Zürich.