



Regards sur les religions du Népal contemporain

PROGRAMME COURT NÉPAL MANDALA 2015-2016

Sous la direction de
Chiara Letizia

Département de sciences des religions
Université du Québec à Montréal

2020

Regards sur les religions du Népal contemporain

PROGRAMME COURT NÉPAL MANDALA 2015-2016

Sous la direction de
Chiara Letizia

*Département de sciences des religions
Université du Québec à Montréal*

2020

Adresse Bibliographique

Titre : Regards sur les religions du Népal contemporain. Programme court Népal
Mandala 2015-2016

Édition sous la direction de : Chiara Letizia

Textes : Guillaume Boucher, Katherine Lemieux, Chiara Letizia, Marie-Ève Melanson, Lillian G. Rivera Valerdi, Mark Weissfelner

Photos : contribuées par les auteurs

Dépôt légal

Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2020

Bibliothèque et Archives Canada, 2020

ISBN : 978-2-924759-04-2

Éditeur

Département de Sciences des religions

UQÀM

C.P. 8888, succursale Centre-Ville

Montréal, Québec

H3C 3P8

sciencesdesreligions@uqam.ca

Dédicace

Ce volume est dédié à tous les Népalais et les Népalaises qui ont chaleureusement accueilli les étudiants et les étudiantes du programme Népal Mandala pendant leur voyage de terrain en 2016.

Il est également dédié à la mémoire du professeur Romano Mastromattei (1936-2010), professeur d'anthropologie culturelle à l'université de Rome Tor Vergata, qui a initié à la recherche sur le terrain au Népal plusieurs étudiants et étudiantes de l'Italie entre 1984 et 2006, et a ainsi planté les graines pour le futur projet Népal Mandala à l'UQAM.

Dès 1984, le professeur Mastromattei s'est intéressé au chamanisme au Népal, et a produit une série de documentaires ethnographiques sur des séances chamaniques chez différentes populations népalaises (Tamang, Hyolmo, Chhetri, Dimal et Chepang). Au fil des années, il a mené plusieurs terrains avec ses étudiantes et étudiants qui ont depuis continué et approfondi leurs recherches (Martino Nicoletti chez les Kulung Rai, Diana Riboli chez les Chepang, Davide Torri chez les Hyolmo).

En 1997, Chiara Letizia a participé à l'un de ces terrains alors qu'elle était étudiante de maîtrise au département des études historico-religieuses à l'Université de Rome La Sapienza. D'abord fascinée par la richesse et la complexité de la religion des Newar de la vallée de Kathmandu, Chiara n'a jamais perdu depuis son intérêt pour les religions népalaises. Presque 20 ans plus tard, le programme Népal Mandala qu'elle a mis en place s'inspire de la générosité et de l'ouverture que le professeur Romano Mastromattei a toujours montrées à l'égard de ses étudiants et étudiantes.

Remerciements

Le programme court *Népal Mandala* n'aurait pas pu prendre forme sans son ancêtre et modèle, soit le programme court *Gomukh*, organisé depuis 2005 au sein du département de sciences des religions de l'UQAM par le prof. Mathieu Boisvert, un voyage d'études en Inde qui mène les étudiants à la source du Gange. Le magnifique programme court *Amazonies, au rythme des eaux*, organisé en 2015 en Amazonie brésilienne par le prof. Laurent Jérôme a été également un exemple et une source d'inspiration : je tiens à remercier les étudiants de ce programme Léa Lefevre-Radelli, Stéphanie Boulais et Nicolas Boissière, qui sont venus partager avec nous leurs expériences et conseils précieux par rapport au financement.

Étant donné l'intérêt pédagogique et scientifique de ces programmes courts, je me réjouis que le département de sciences des religions offre une pareille possibilité aux étudiants, étudiantes et aux professeurs et professeures. Je remercie la Faculté de sciences humaines de l'UQAM pour son appui financier à ce programme, ainsi que le directeur du département de sciences des religions en 2015, Jacques Pierre, qui a cru en ce projet et l'a soutenu dès le début. Un grand merci aussi au Centre d'études et de recherche sur l'Inde, l'Asie du Sud et sa diaspora (CERIAS), qui grâce au dynamisme de son directeur, Mathieu Boisvert, a financé mon vol pour Katmandou en février 2016 pour préparer le terrain des étudiants et des étudiantes.

Certains membres du groupe inscrit au programme n'ont malheureusement pas pu participer au voyage au Népal ou contribuer à ce volume, mais je veux les remercier de leur contribution tout au long des séminaires à l'UQAM avec leurs réflexions et recherches :

- Béatrice Halsouet, qui a complété une thèse en 2016 sur la socialisation de jeunes filles népalo-bhoutanaises en région québécoise, entre leur famille hindoue et leur établissement scolaire, et qui en tant qu'assistante de ce cours a partagé ses connaissances avec les étudiants et étudiantes du programme ;
- Katia Talbot, qui a travaillé sur la réintégration des enfants soldats maoïstes dans la société civile népalaise après 2006 ;
- Arielle Laurion, qui s'est intéressée à l'art urbain à Katmandou ;

-
- Mathieu Lalonde, pour sa recherche sur le trafic sexuel post-séisme au Népal ; et
 - Marie France l'Écuyer, qui a travaillé sur les femmes survivantes du trafic sexuel au Népal et a partagé ses merveilleuses photos d'un voyage au Népal à l'occasion d'une soirée de collecte de fonds pour soutenir le programme.

Je tiens à remercier toutes les personnes au Népal, au Canada et en Europe qui ont directement et indirectement contribué à la réalisation notre programme *Népal Mandala*, et tout particulièrement celles qui nous ont aidés et accueillis et nous ont permis de faire de notre voyage une si belle expérience.

Au Népal : merci à Sange Lama, Renjen Drolma Hyolmo, Nyma Karma et Dawa Hyolmo, Pema et Maya et toutes les familles de Bremang, dans la région de l'Helambu ; merci à Yagya Shakya, Basanta Maharjan, Nutandhar Sharma, Shamsheer Bahadur, Nhuchhen Pradhan et Prakash A. Raj. Au village de Serachaur, merci à Krishna Adhikari et Himkila Adhikari, Yubraj Adhikari et Bharati Adhikari, Suman, Taranath et Savitra Adhikari, Tanka Prasad Adhikari et toutes les familles et les étudiants de l'école DACS. Merci au docteur Yogendra Shakya et à Ajeli Shakya et à leur famille qui a fait de Kantipur Metropolitan une seconde maison pour nous, et à Vinoy qui nous a tous aidés de tant de façons. Merci aussi à Laxminath Srestha, Christoph Emmrich, Srilata Raman et Emilia, Philippe Turenne et Mélanie Létourneau, Blandine Ripert, Denis Blamont et Ben Campbell.

Au Canada et en Europe, merci à Muga Rajbhandari et à l'Association des Népalais au Québec, Vanessa Sasson, Binod Bastola, Lara Braitstein, Julia Stenzel, Brijlal Chaudhari, David Gellner, Marie Lecomte-Tilouine, Axel Michaels, Marina et Giuseppe, Alessandro et Gustavo de l'association Helambu Arcobaleno, Massimo Letizia, Cecilia Pallottino et Philippe Gagnon. Merci à Iolanda Egidi d'être un modèle de persévérance.

Merci aux étudiants et étudiantes de ce programme qui ont suivi le troisième séminaire au Népal, Guillaume Boucher, Katherine Lemieux, Lillian G. Rivera Valerdi, Mark Weissfelner, Marie-Ève Melanson, et Mathieu Lalonde, pour votre ouverture, sympathie et intérêt, et pour l'enthousiasme avec lequel vous avez mené vos recherches : je suis fière et reconnaissante en tant qu'enseignante d'avoir eu l'occasion de redécouvrir le Népal avec vos yeux.

Et finalement, pour la réalisation de ce volume, un grand merci à Anne-Marie Colpron, professeure associée au Département de sciences des religions, qui grâce à un projet de liaison locale a lu et corrigé les textes des étudiants et des étudiantes et a offert de précieux commentaires dans la première phase du projet ; et merci de tout mon cœur à Philippe Gagnon, qui a relu les articles, conçu la mise en page et soigné les pages couverture, et m'a aidée et soutenue dans toutes les circonstances.

Chiara Letizia

Table des matières

Dédicace.....	i
Remerciements.....	iii
Table des matières.....	vii
Liste des Figures.....	viii
Introduction – <i>Chiara Letizia</i>	1
1 Les anāgārikās : un regard sur le bouddhisme theravada féminin au Népal – <i>Lillian Giovanna Rivera Valerdi</i>	9
2 « On nous appelle catholiques romains, mais nous sommes des catholiques népalais. » Identité catholique à Katmandou : un récit ethnographique – <i>Marie-Ève Melanson</i>	49
3 Christianisme en milieu hindou : une voie entre continuité et rupture ? Perspectives d'une paroisse catholique au Teraï népalais – <i>Guillaume Boucher</i>	77
4 Four Cups and a Thousand Arms: Passover in Kathmandu – <i>Mark Weissfelner</i>	107
5 Statut, rôle et rituels des femmes de hautes castes dans un village du nord-ouest du Népal – <i>Katherine Lemieux</i>	145
Auteurs.....	186

Liste des Figures

	page
Figure 1-1. Guruma Dhammawati	21
Figure 1-2. Amarapur Buddha Vihar	27
Figure 1-3. Entrée de l'édifice principal du Amarapur Buddha Vihar	28
Figure 1-4. Entrée du Dharmakirti Vihar	29
Figure 1-5. Intérieur du Dharmakirti Vihar	30
Figure 1-6. Les anāgārikās du Dharmakirti Vihar	31
Figure 1-7. Anāgārikā Dhammadinna (Chameli Guruma) enseigne le <i>Dhamma</i>	33
Figure 1-8. Anāgārikā en train d'enseigner le Dhamma pendant un cours du Dharmakirti Buddhist Study Circle	34
Figure 1-9. La communauté laïque et les anāgārikās avant une Buddha puja de fin de semaine au Dharmakirti Vihar	34
Figure 1-10. Les anāgārikās Palitanyani, Padumanyani et Charunyani lors de leur séance de méditation	36
Figure 1-11. Upāsika faisant une offrande de riz à Sapana Guruma	36
Figure 1-12. Détails de l'offrande	36
Figure 1-13. Buddha puja au Amarapur Buddha Vihar	37
Figure 1-14. Enfants en train de méditer au Amarapur Buddha Vihar	37
Figure 1-15. Un upāsaka, les anāgārikās et une upāsika au Amarapur Buddha Vihar	39
Figure 1-16. Les anāgārikās Palitanyani, Charunyani (Sapana Guruma) et Padumanyani, à l'entrée de l'édifice principal	40
Figure 1-17. Les anāgārikās du Dharmakirti Vihar avec Guruma Dhammawati et une rishini	42
Figure 2-1. En haut, art mural de l'Assumption Church à Katmandou	67
Figure 2-2. Autre exemple de l'art mural de l'Assumption Church à Katmandou	67
Figure 2-3. Tabernacle de l'Assumption Church à Katmandou	67
Figure 2-4. Messe du samedi de l'Assumption Church à Katmandou	68

Figure 2-5. Sœur du Couvent Legion of Mary portant l'uniforme : un sari.....	70
Figure 2-6. Columbarium de l'Assumption Church à Katmandou.....	72
Figure 2-7. Columbarium de la St Ignatius Parish à Baniyatar.....	72
Figure 3-1. St Michael	82
Figure 3-2. Église de « station de mission »	90
Figure 3-3. Autel du presbytère de St Michael, avec de l'encens devant la Bible .	95
Figure 4-1. "Passover Lifts" April 22, 2016	108
Figure 4-2. Beit Chabad Entrance in Thamel, Kathmandu.....	127
Figure 4-3. Directions to the Seder: A Map, a Joke. April 22, 2016	132
Figure 4-4. Enter Elijah, Enter Passover: The seder's front gate on April 22, 2016.	135
Figure 4-5. Passover Lootbag: Matzah, Haggadah(s). April 22, 2016	136
Figure 4-6. Rabbi Chezki leading <i>Pesach</i>	137
Figure 4-7. The Quiet American: The sombre English seder.....	140
Figure 5-1. (en haut) Rizières de Sankor	159
Figure 5-2. (ci-contre) Femme du village allant travailler aux champs.....	160
Figure 5-3. Seule maison ronde du village.....	161
Figure 5-4. (à droite) Maisons rectangulaires du village	161
Figure 5-5. L'auteure travaillant auprès de femmes dans les rizières.....	163
Figures 5-6. 5-7. 5-8. La fête Mātātirtha 6 mai 2016.....	180
Figure 5-9. La cérémonie de la défunte : son frère célébrant le rituel et sa fille en sari rouge	182

Introduction

Les articles contenus dans ce volume sont le fruit des recherches de terrain que les étudiants et les étudiantes du programme court *Népal Mandala* ont menées au Népal en 2016. Ce programme court de deuxième cycle consistait en trois séminaires sur la religion et la société népalaise, donnés respectivement au département de sciences des religions de l'UQAM à l'automne 2015 et à l'hiver 2016, puis au Népal en mai 2016. Ces articles sont la forme finale du projet de recherche qui a été conçu pendant le premier séminaire, développé et approfondi par des recherches documentaires au cours du deuxième et enrichi par les observations sur le terrain dans le cadre du troisième.

Le nom du programme s'inspire du titre de l'étude monumentale de Mary Slusser (1982), qui reste à ce jour l'œuvre de référence pour l'histoire et le riche patrimoine artistique et religieux de la culture des Newar de la vallée de Katmandou. L'expression Népal Mandala (dérivée du sanskrit *Nepālamaṇḍala*) réfère au fait que la vallée de Katmandou est conceptualisée dans les rituels et dans les inscriptions des hindous et des bouddhistes comme un mandala, c'est-à-dire une représentation symbolique de l'univers (Gellner 1992). Dans le mandala, les divinités sont conçues en ensembles (de quatre, huit, soixante-quatre ou plus) disposés le long des axes des points cardinaux autour d'un centre où réside la divinité principale. Les mandalas, dessinés avec des poudres colorées par les officiants, sont omniprésents dans les rituels newar et à chaque événement et divinité correspond le culte d'un mandala différent.

Dans le Népal du moyen âge, le modèle du mandala a servi à structurer l'espace dans beaucoup d'autres contextes. Il a par exemple inspiré la structure et les divisions des villes newar ¹ : les divinités vénérées par les Newar correspondent presque toutes à une unité spatiale précise dans la ville, qui sert à son tour de base pour les rites d'initiation (Toffin 1992 : 100). C'est un ordre spatial sacré auquel correspond un ordre politique et social, et les divinités du centre sont souvent celles

¹ Les travaux de Gutschow et Kolver (1975) et Barré et al. (1981) ont prouvé que le mandala était la base pour la planification urbaine des villes dans le Népal du moyen Age.

connectées au roi et habitant le palais royal. Le modèle du mandala s'applique à l'univers, à la vallée du Népal, à chaque ville, à chaque temple et aussi au corps même du pratiquant (Gellner 1992 : 191). Il s'agit d'une géographie sacrée réactualisée par les pèlerinages et par les cultes qui, comme l'a démontré l'anthropologue Gérard Toffin, ne peut être comprise qu'en référence aux anciens rois de la dynastie Malla.

Le choix de ce titre pour le programme n'implique pas que les cours sont limités à la vallée de Katmandou, mais veut indiquer que le cours entend regarder le rapport entre la religion, l'espace, le territoire, l'histoire, l'organisation et la hiérarchie sociale, et le pouvoir politique.

L'objectif du premier séminaire au programme a été d'introduire les étudiantes et étudiants à la grande diversité religieuse, sociale et ethnique du Népal (le recensement national de 2011 compte 125 groupes et 123 langues au pays) et de leur présenter la complexité des religions des populations népalaises, caractérisées par l'interaction de nombreuses traditions (l'hindouisme et le bouddhisme dominants, mais aussi l'islam et de plus en plus, le christianisme) avec des cultes locaux des esprits et des divinités du territoire.

Le deuxième séminaire visait à présenter le rapport entre religion et politique dans l'histoire du Népal et dans sa contemporanéité, les changements religieux contemporains induits par les bouleversements politiques, sociaux et naturels (sécularisation, migration, revendications ethniques et identitaires, le mouvement maoïste et la guerre civile, les tremblements de terre) qui ont traversé et traversent cette région.

Ces deux séminaires entendaient fournir aux étudiants et étudiantes les outils qui leur permettraient de concevoir et approfondir un projet individuel de recherche pour pouvoir le réaliser lors du troisième séminaire de terrain en territoire népalais. Les étudiants ont aussi suivi des cours de langue népali pour se préparer au terrain.

Le troisième séminaire, d'une durée de trois semaines, s'est tenu au Népal. Le groupe s'est d'abord rendu dans la vallée de Katmandou, où il est entré en contact avec la riche tradition culturelle des Newar et où, guidé par l'un des prêtres (*panju*) de la divinité Rato Matsyendranath, il a participé à la spectaculaire procession du char de cette divinité. Le groupe a également séjourné dans un village Hyolmo dans la région montagneuse de l'Helambu, à 80 km de Katmandou (district

de Sindhupalchok), et dans un village habité majoritairement par des brahmanes, situé dans les collines à l'ouest de Pokhara (district de Kaski).

Au cours du voyage, les étudiants et les étudiantes ont fait l'expérience d'une partie de l'étonnante diversité religieuse du Népal : ils, elles ont visité des temples, des monastères, des stupas, des sanctuaires, des églises, et des lieux de pèlerinage ; ils, elles ont rencontré les pratiquants et les pratiquantes de plusieurs formes de bouddhisme et d'hindouisme (le bouddhisme tantrique newar, le bouddhisme theravada, le bouddhisme tibétain dans la Vallée et chez les groupes ethniques des montagnes; l'hindouisme tantrique newar et l'hindouisme brahmanique des collines), ainsi que des membres des communautés chrétienne, catholiques et protestantes.

Avant, pendant et après le séminaire, les étudiants et les étudiantes ont mené de courtes recherches de terrain (de quelques jours à deux mois) faisant preuve d'enthousiasme, de sensibilité, d'ouverture et de respect envers les personnes interviewées et les communautés avec lesquelles ils, elles ont partagé la vie quotidienne. Puisqu'il s'agissait pour eux et elles d'une initiation au terrain au Népal, le conseil de leur professeure a été de se rendre au Népal avec le but de laisser émerger du terrain des questions de recherche, plutôt que de chercher à vérifier une hypothèse ou de répondre à une question préalablement conçue.

La variété de leurs sujets de recherche, qui touchent le bouddhisme, l'hindouisme, le christianisme et le judaïsme, reflète bien la richesse culturelle qu'ils, elles ont commencé à explorer grâce à ce premier voyage. Il est remarquable aussi que les étudiants et étudiantes aient choisi de concentrer leur regard sur des voix relativement marginales (des chrétiens, des juifs, des moniales bouddhistes, et des femmes brahmanes) souvent peu représentées dans un pays qui s'est construit comme nation moderne à travers l'hindouisation de populations non hindoues de son territoire, qui s'est officiellement proclamé le dernier et « seul royaume hindou au monde » (*ekmātra Hindu rājya*) entre 1962 et 2006, et où les hommes de haute caste hindoue des collines dominant encore les sphères politiques, économiques et religieuses.

L'article de Lillian Valerdi plonge le lecteur dans l'histoire des communautés de moniales bouddhistes theravada au Népal et dans la vie quotidienne de deux monastères féminins de la vallée de Katmandou, où l'auteure a résidé plusieurs jours, en observant les préceptes et en partageant la vie religieuse et sociale des moniales. Lillian donne un riche portrait des parcours et des motivations activités de ces moniales, de leurs infatigables activités et, plus généralement, de leur place

dans la communauté newar et népalaise, où elles offrent des services rituels, spirituels et sociaux.

Katherine Lemieux aussi a décidé de concentrer son regard sur les femmes, dans un contexte social et religieux extrêmement différent : elle a séjourné trois semaines dans un village des collines dans le district de Kaski habité majoritairement par des familles brahmanes, en partageant la vie quotidienne de la famille qui l'hébergeait et en travaillant aux champs avec les femmes. Katherine s'est intéressée aux rituels et aux fêtes de femmes associées aux menstruations et au mariage : en situant les données tirées de ses entrevues avec les femmes du village dans le contexte de la littérature sur le statut et les rituels de cycle de vie des femmes indo-népalaises et sur la conception du sang menstruel comme polluant, elle a pu constater que ces rituels avaient subi des changements et des adaptations.

Les articles de Marie-Ève Melanson et de Guillaume Boucher portent un regard sur la situation et le discours des catholiques au Népal dans un contexte où le christianisme est minoritaire, et fait l'objet de préjugés et de soupçons, et où la conversion est interdite par la nouvelle constitution de 2015 (et toutes celles qui l'ont précédée) et son authenticité remise en question.

Marie-Ève Melanson s'intéresse à la définition identitaire des membres de la communauté catholique de la vallée de Katmandou. L'identité catholique qui émerge de ses entrevues auprès de membres du clergé népalais et de Népalais convertis, et que Marie-Ève analyse au niveau individuel, social et rituel, est fortement définie par le contexte mentionné ci-haut et par l'opposition à l'attitude et aux pratiques attribuées aux protestants. Ses répondants soulignent l'aspect volontaire et réfléchi du processus de conversion et l'attitude tolérante et respectueuse des catholiques à l'égard des autres religions; cette attitude serait démontrée par l'adaptation des catholiques aux conditions culturelles locales et l'incorporation d'éléments de la culture népalaise dans leurs pratiques.

Guillaume Boucher s'interroge sur la nature de la conversion au christianisme en milieu hindou entre les paradigmes opposés de la rupture et de la continuité défendus par les anthropologues du christianisme et les indianistes: représente-t-elle un changement radical permettant au croyant une rupture définitive avec son passé religieux et culturel, ou bien s'agit-il d'une conversion superficielle, et imprégnée de la culture dans laquelle elle a eu lieu ? Ses entretiens avec les prêtres et les croyants d'une paroisse dans les plaines au sud du Népal et l'observation de leurs pratiques culturelles lui ont permis de voir comment

l'inculturation du catholicisme pose la conversion dans un *continuum* : si le catholicisme observé par Guillaume semble exister en continuité avec l'environnement hindou de ses fidèles (par ex. la reconnaissance du monde des esprits, l'inculturation des certaines pratiques rituelles hindoues), il remarque que cette continuité même est utilisée pour mener vers une nouvelle subjectivité, qui serait le vecteur d'une rupture avec la culture locale.

Et finalement Mark Weissfelner offre un regard original et pionnier sur un sujet méconnu et intrigant : le plus grand *seder* (repas rituel de la fête juive de Pessah) au monde, célébré à Katmandou par un groupe de Juifs orthodoxes, les Lubavitch. Après avoir dressé une intéressante histoire de la présence israélienne au Népal ; proposé un bref exposé de l'histoire et de la pratique du repas de Seder ; présenté un bref aperçu de la branche Habad-Loubavitch du hassidisme ; et présenté la Chabad House de Katmandou, Mark détaille dans son brillant « Pessah journal » son expérience et ses observations des prières, repas, danses, récits, chansons et consommation rituelle d'alcool qui ont marqué la semaine de Pessah dans cette Chabad House au cœur du quartier de Thamel, dans un contexte presque exclusivement Israélien et hébréophone.

Ce voyage a été une expérience marquante et enrichissante pour nous tous, et toutes, au niveau académique et personnel, et après cinq ans, il nous unit encore. Chaque membre du groupe a enseigné aux autres et a appris par eux. Ceci inclut l'enseignante, qui a pu partager son expérience de long terme, mais qui a énormément appris par le regard frais et curieux de ses étudiants et étudiantes.

Le voyage a été marquant pour une autre raison essentielle. Il a eu lieu juste une année après les tremblements de terre qui ont frappé le Népal le 25 avril 2015 (magnitude 7,9) et le 12 mai 2015 (magnitude 7,3.). Ces terribles séismes ont déclenché une série continue de glissements de terrain et ont été suivis par une série de plus que trois cents répliques dans les mois suivants. Les étudiants et les étudiantes ont pu observer de près les conséquences de ce désastre qui a vu la mort de 9 000 personnes, et à cause duquel 800 000 personnes ont perdu leur maison et 2,8 millions de personnes ont été déplacées.

Les récits et les mémoires douloureuses du tremblement de terre, parfois dessinés sur les murs de la ville, les petites répliques qui continuaient à secouer la terre, les débris et les ruines, les campements de tentes et les refuges en tôle ondulée (dû à des conflits entre les partis politiques, il a fallu environ six mois pour que l'Autorité nationale de reconstruction du Népal soit opérationnelle) ont marqué ce voyage.

Dans la vallée de Katmandou, les étudiants et les étudiantes ont vu les dégâts que le tremblement de terre a causés aux magnifiques temples des anciennes capitales des rois Malla de Bhaktapur, Katmandou et Patan, inscrits au patrimoine mondial de l'UNESCO, qui ont été des centres de l'identité Newar et Népalaise pendant des siècles.

Dans la région de l'Helambu, au village de Bremang, le groupe a dormi dans les refuges en tôle ondulée que les villageois avaient adaptés en attendant la reconstruction de leurs maisons. Les étudiants et les étudiantes ont généreusement contribué aux travaux de reconstruction d'une maison dans le village et la dernière nuit ils ont dormi dans la toute première maison modèle construite grâce au financement et à l'aide d'une ONG italienne, *Helambu Arcobaleno*, qui a finalisé la construction de l'entièreté des maisons du village l'année suivante.

Comme tout désastre, qui n'est jamais seulement naturel, le tremblement de terre a fait émerger plus clairement, comme sous une loupe, les inégalités de la société. L'impact du tremblement de terre et des répliques qui ont suivi a dépendu en grande partie du statut social et de la position géographique de chacun : des Dalits se sont vu nier une assistance de base ou une place dans des campements de tentes (Folmar, Cameron, and Pariyar. 2015); les maisons en béton des centres urbains ont généralement été épargnées tandis que les maisons en terre des collines rurales du Népal se sont effondrées (Nelson 2015). Cinq ans après le tremblement de terre, le taux d'achèvement de la reconstruction officielle se situe à environ 65 % et les membres de groupes marginalisés (femmes, membres des basses castes et autochtones) rencontrent beaucoup de difficultés pour accéder aux ressources gouvernementales pour reconstruire leurs maisons (Shneiderman, et al. 2020).

Pendant que j'écris ces lignes en avril 2020, 30 millions de Népalais sont en confinement à cause de la pandémie : le tourisme et les autres chaînes d'approvisionnement internationales dont le pays dépend sont fortement réduits, et le Covid-19 se répand dans tous les districts. Comme dans le cas du tremblement de terre de 2015, la pandémie de la Covid-19 de 2020 a vu la souffrance des personnes qui étaient déjà vulnérables : le secteur économique informel est dévasté par le confinement, les migrants internes ont perdu leurs emplois à Katmandou et sont rentrés au village, les migrants internationaux se sont trouvés sans emploi dans les pays de destination et dans l'impossibilité de rentrer chez eux.

Malgré ces énormes difficultés, la reconstruction post séisme, et les défis de la Covid-19 sont des occasions de solidarité et d'entraide, et aussi, de façon de plus

en plus claire, des opportunités de réflexion pour un changement social et politique, que la vibrante société civile népalaise est en train de cueillir.² Et la question qu'« il ne faut pas revenir à la normale, car la normalité *était* le problème », se pose globalement, bien au-delà du territoire népalais.

Nous sommes toujours en contact avec les personnes qui ont rendu possible notre voyage et nous sommes heureux, heureuses, de les savoir en santé et sécurité malgré la pandémie. Elles attendent le nouveau groupe des étudiants et étudiantes de la prochaine édition du programme *Népal Mandala*, qui se rendront au Népal en mai 2021 si cette pandémie le permet.

Dans l'espoir de pouvoir voyager avec un nouveau groupe, je tiens à remercier de tout mon cœur les auteurs de ce volume Katherine, Lillian, Guillaume, Mark, et Marie-Ève pour avoir rendu possible et très agréable ce troisième séminaire avec leur ouverture, sympathie, enthousiasme et curiosité; à les féliciter pour avoir mené à bien leurs recherches de terrain et pour avoir mis beaucoup de travail et de soin dans la rédaction de leurs beaux articles; et finalement pour leur grande patience et compréhension dans la longue l'attente de la publication de ce volume.

Chiara Letizia

Montréal, avril 2020

2 Deux grands projets internationaux de recherche sont actuellement en cours pour étudier les transformations sociales et politiques dans le sillage des tremblements de terre de 2015, et sont en train de produire des données et de publications très importantes: le projet *Expertise, Labour and Mobility in Nepal's Post-Conflict, Post-Disaster Reconstruction: Construction, Law and Finance as Sites of Social Transformation*, financé par le CRSH en 2017, rassemble un réseau international d'universitaires, d'institutions académiques et d'organisations à but non lucratif qui sont engagés dans la reconstruction du Népal après les tremblements de terre. <https://elmn.arts.ubc.ca/>

Le projet *After The Earth's Violent Sway, The tangible and intangible legacies of a natural disaster* s'interroge sur les changements temporaires et permanents des règles régissant la vie culturelle et sociale et la prise de décision politique à la suite des tremblements de terre. <https://sway.soscba.org/project>

Références

- Gellner, D. N. 1992. *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*. New York : Cambridge University Press
- Folmar, Steven, Mary Cameron, and Mitra Pariyar. 2015. « Digging for Dalit: Social Justice and an Inclusive Anthropology of Nepal. » Hot Spots, *Fieldsights*, October 14. <https://culanth.org/fieldsights/digging-for-dalit-social-justice-and-an-inclusive-anthropology-of-nepal>
- Nelson, Andrew. 2015. « 'We Need an Even Bigger One': Disasters of Inequality in Postquake Kathmandu Valley.» Hot Spots, *Fieldsights*, October 14. <https://culanth.org/fieldsights/we-need-an-even-bigger-one-disasters-of-inequality-in-postquake-kathmandu-valley>
- Shneiderman, Sara, Jeevan Baniya, Philippe Le Billon & Deepak Thapa. 2020. « Learning from disasters: Nepal copes with coronavirus pandemic 5 years after earthquake.» The Conversation, 23 April 2020. Available from: <https://theconversation.com/learning-from-disasters-nepal-copes-with-coronavirus-pandemic-5-years-after-earthquake-134009>
- Slusser, M. (1982), *Nepal Mandala. A cultural study of the Kathmandu Valley* (Princeton, Princeton University Press), 2 vols.
- Toffin, Gérard. 1992. « Le territoire des dieux. Essai sur la géographie politique du panthéon de la vallée du Népal », in *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, sous la dir.de Véronique Bouillier et Gérard Toffin, pp. 99-130.Paris, Éditions de EHESS
-

Les anāgārikās : un regard sur le bouddhisme theravada féminin au Népal

Lillian Giovanna Rivera Valerdi, UQÀM

Résumé : Le bouddhisme theravada a été réintroduit au Népal au début du XX^e siècle et a façonné cette société en se présentant comme une alternative à la tradition bouddhiste vajrayana locale. La tradition theravada offre aux femmes un mode de vie monastique en tant qu'*anāgārikā*, ce qui leur épargne les rigueurs de la vie conjugale et leur donne accès à une éducation qui leur était autrefois refusée. Cependant, cette tradition leur refuse l'ordination plénière. Cette recherche décrit l'établissement du bouddhisme theravada au Népal et se penche notamment sur son succès auprès des femmes, ainsi que sur la situation des *anāgārikās* en regard de l'impossibilité de prendre l'ordination plénière. Ce chapitre décrit aussi l'étude de terrain préliminaire effectuée au sein de deux monastères bouddhistes féminins, qui a permis à l'auteure d'observer le mode de vie des *anāgārikās* et de témoigner de ce qui les motive à prendre les vœux.

Mots-clés : Bouddhisme theravada, *anāgārikā*, communauté monastique, ordination féminine, Népal.

Abstract: Theravada Buddhism, reintroduced in Nepal at the start of the 20th century, shaped this society, positioning itself as an alternative to the local tradition of Vajrayana Buddhism. The Theravada tradition provides women with a monastic way of life as *anāgārikā*, which has spared them from the hardships of married life, and given them access to an education that was once forbidden. However, full ordination is not accessible to them in this tradition. This research describes the establishment of Theravada Buddhism in Nepal, in particular its success among women, and the situation of the *anāgārikā*, considering the impossibility of becoming fully ordained. This chapter also describes a preliminary fieldwork conducted in two Buddhist nunneries, which allowed the author to observe the way of life of the *anāgārikā*, and to learn what motivates them to take the vows.

Keywords: Theravada Buddhism, *anāgārikā*, female Buddhist monasteries, Nepal.

Introduction

Le bouddhisme theravada fait son entrée au Népal au premier tiers du XX^e siècle. Avec le temps, cette tradition moderniste du bouddhisme s'est établie dans le paysage religieux et social de la vallée de Katmandou et offre à la population une vision du monde, des rituels et un mode de vie alternatifs à la tradition locale du bouddhisme newar.¹ L'on assiste notamment à l'essor de monastères bouddhistes (*vihāra*) féminins. Le mode de vie monastique a attiré les femmes, surtout d'origine newar, car il les épargnait des rigueurs de la vie maritale et des exigences de la maternité, en plus de constituer un moyen d'accéder à une éducation.

Le présent article fait suite à une recherche de terrain effectuée en juin 2016 qui aspirait à dresser un portrait de la situation actuelle des *anāgārikās* (« les sans demeure ») népalaises, des femmes bouddhistes theravadas qui respectent dix préceptes² et mènent une vie monastique en vivant des dons de la communauté laïque.

Les objectifs poursuivis par ma recherche étaient les suivants :

1. Effectuer une recherche documentaire pour dresser une chronologie de l'introduction du bouddhisme theravada au Népal, comprendre l'origine et l'évolution de la communauté monastique féminine de ce pays, ainsi que les motivations des femmes newar à devenir *anāgārikā*;

¹ Les Newar sont une population composite et divisée en castes bouddhistes et hindoues qui se concentre dans la vallée de Katmandou. Être bouddhiste newar est une condition héritée. Il faut, avant tout, appartenir à une famille qui est de cette confession depuis des générations et recevoir les initiations correspondantes. Au cours de sa vie, le bouddhiste newar remplira son rôle de prêtre tantrique, de moine (à temps partiel) ou de laïc dévoué, selon la caste à laquelle il appartient et les initiations auxquelles il aura accès. Seules les castes des Śākya et des Vajracārya occupent les rôles de prêtres ou de moines. Les commerçants newar (Udās) remplissent le rôle traditionnel de laïcs dévoués, en soutenant les moines. Les paysans newar (Māhārjan) sont aussi des dévots bouddhistes, qui observent les rituels et qui, pour les célébrer, font appel aux services des prêtres Vajracārya.

² S'abstenir de tuer; de prendre ce qui n'a pas été donné; de rapports sexuels; de mentir; de s'intoxiquer; de chanter, danser et jouer de la musique; de porter du parfum, des ornements, et du maquillage; de s'asseoir sur un trône ou un lit haut; de manger après l'heure de midi; de toucher de l'or, des objets précieux ou de l'argent.

Effectuer une courte recherche de terrain pour observer le fonctionnement, l'organisation et les activités quotidiennes d'une communauté monastique theravada féminine ; observer le mode de vie et les interactions des *anāgārikās* avec leur environnement social, notamment avec les personnes laïques et les moines, et mieux comprendre les motivations des femmes à prendre les vœux dans le contexte du Népal actuel.

Ma recherche de terrain a duré dix jours. J'ai choisi de séjourner dans deux monastères féminins theravadas : d'abord, au *Amarapur Buddha Vihar* (dans le village de Bungamati, situé à dix kilomètres au sud de Katmandou), et ensuite au *Dharmakirti Vihar* (au centre-ville de Katmandou).

Au cours de cette recherche de terrain, j'ai agi en tant qu'observatrice participante. Les membres des *vihāras* visités ont été informées de mon statut d'étudiante et de mon intérêt à étudier leur communauté. Pendant mon séjour, j'ai adopté les dix préceptes observés par les *anāgārikās* et j'ai participé aux activités religieuses et sociales des moniales.

En raison de ma méconnaissance de la langue népalaise, les brefs et intermittents échanges, réalisés auprès de quelques membres de ces communautés, se sont déroulés dans un anglais de base, et portaient sur des informations de nature générale. À la fin de chaque journée, j'ai pris note de ce que je considérais être les faits saillants de mes observations et de mes échanges avec la communauté. Enfin, j'ai pris soin de rédiger ce rapport de manière générique, sans relever le nom des informatrices, afin de protéger leur anonymat.

Ce travail se divise en deux parties : la première est basée sur ma recherche documentaire, et la deuxième présente les données recueillies lors de ma résidence dans les monastères. Tout d'abord, j'introduirai brièvement l'histoire du bouddhisme theravada au Népal. Ensuite, j'exposerai succinctement le récit d'origine de la communauté monastique féminine et les prérequis pour l'ordination. Je traiterai alors de la naissance de la communauté des *anāgārikās* au Népal et décrirai les motivations qui ont poussé les femmes à prendre leurs vœux. Finalement, je présenterai mes observations sur le terrain, visant à décrire la situation actuelle de la communauté bouddhiste theravada féminine népalaise.

Le bouddhisme theravada au Népal

Le bouddhisme theravada est la dernière école issue du bouddhisme ancien ayant survécu à ce jour. Elle se différencie des courants mahayana³ et vajrayana, entre autres, par son étude exclusive du Canon Pali⁴, par la poursuite de l'idéal de l'*arhat*⁵, la recherche de l'atteinte du *nibbāna*⁶, l'accent mis sur la sagesse, l'éthique et la méditation, ainsi que par l'absence de rituels employant des substances interdites (viande, alcool, etc.).

Les origines du bouddhisme theravada au Népal remontent à la naissance de Siddhārtha Gautama (plus tard, le Bouddha), qui serait né en 623 av. J.-C. à Lumbini, dans le sud-ouest du pays. La preuve d'un tel fait serait l'inscription qui se trouve sur une colonne érigée par le roi Ashoka.⁷ Le Bouddha serait non seulement né en sol népalais, mais aurait aussi visité ce territoire et y aurait enseigné à plusieurs reprises. Bien qu'il semble difficile de définir archéologiquement la période exacte de l'apparition et de la disparition du bouddhisme theravada en terre népalaise, il est à noter que Xuanzang, un moine chinois du V^e siècle, rapporte dans son journal de voyage avoir vu des moines theravadas et mahayanas à Kapilavastu, Lumbini et Ramagama (Maharjan, 2006 : 20).

³ «Mahayana, le Grand Véhicule. Désigne l'ensemble des enseignements bouddhistes qui émergent entre le 1er siècle av. J.-C. et le 1er siècle apr. J.-C., s'appuyant sur des discours (sutras) qui proclament, notamment, la primauté de l'idéal du bodhisattva et de la compassion universelle sur la libération individuelle. À l'exception de l'école theravada, toutes les écoles bouddhistes encore existantes appartiennent au mahayana, y compris le vajrayana qui en est un prolongement.» (Letizia, 2013)

⁴ La plus ancienne collection de textes bouddhiques, écrits originalement en langue pali. Elle contient les règles disciplinaires pour la communauté monastique (Vinaya), les discours du Bouddha (Suttas) et les traités de la philosophie bouddhique (Abhidhamma).

⁵ «Arhat, celui qui est digne de révérence. Selon les écoles du bouddhisme ancien, le quatrième des êtres nobles qui, libéré complètement des passions, réalise le *nibbāna*.» (Letizia, 2013)

⁶ État de libération totale des passions et du cycle des renaissances.

⁷ Traduction en anglais de l'inscription d'Ashoka qui se trouve à Lumbini, Népal : « King Piyadasi [Ashoka] the beloved of Devas, in the Twentieth year of the coronation, himself made a royal visit to the Buddha Śākyamuni having been born here, a stone railing was built and a stone pillar erected. The Bhagavan having been born here, Lumbini village was taxfreed and entitled to the eight parts. »

En ce qui concerne la période moderne, le bouddhisme theravada a fait son entrée en sol népalais dans les années 1920–1930, une quarantaine d’années après la fondation de la première organisation internationale bouddhiste, la *Mahā Bodhi Society*, au Sri Lanka. Fondée par Anagārika Dharmapāla, la *Mahā Bodhi Society* visait à restaurer les lieux de pèlerinage bouddhiste en Inde, comme Bodhgaya, et à susciter un sentiment d’appartenance au sein des bouddhistes du monde entier. Le renouveau du bouddhisme s’accompagnait, au Sri Lanka, d’un sentiment nationaliste et social-révolutionnaire, s’opposant à la domination coloniale et à l’oppression sociale. On peut ainsi comprendre la réticence du régime traditionnel Rānā (1846–1951) à l’égard des contacts et collaborations entre les bouddhistes népalais et la *Mahā Bodhi Society* (Kloppenborg, 1977 : 302). Les Rānā ont soutenu l’hindouisme traditionnel contre toute réforme religieuse et ont interdit les conversions religieuses : pendant la première moitié du XX^e siècle, les nouvelles générations de bouddhistes theravadas ont été surveillées, menacées, voire expulsées à cause de leur prédication, alors considérée comme un « acte portant atteinte à l’intégrité de l’ordre social » de l’État et d’une majorité hindoue (Letizia, 2007 : 53).

Jagat Man Vaidya est le premier népalais à prendre l’ordination theravada. Issu de la caste des Śākya, il se rend en 1921 à Calcutta, en Inde, afin de poursuivre des études en commerce grâce à l’appui économique du gouvernement népalais. C’est alors qu’il rencontre Anāgārika Dharmapāla, auprès duquel il prend l’ordination. Désormais connu sous le nom de Dharmāditya Dharmācārya, et avec le soutien de la *Mahā Bodhi Society*, Jagat Man Vaidya retourne à Katmandou en 1923 et amorce la revitalisation du bouddhisme theravada au Népal. Il fonde, à cette fin, l’association des bouddhistes népalais laïcs. En 1925, il publie *Buddha Dharma wa Nepal Bhasa*, la première revue en *nepal bhasa*, la langue newar. En 1926, il instaure la célébration de Buddha Purnima⁸, organise aussi des conférences pour faire connaître le statut des bouddhistes népalais et réussit à mettre fin aux sacrifices d’animaux au Temple de Mayadevi, à Lumbini (Maharjan, 2006 : 22–35).

Le renouveau du theravada a gagné en force, notamment, grâce à son caractère logique et rationnel, à l’importance accordée à l’étude et à la compréhension des textes sacrés, et à l’intérêt grandissant (notamment, de la part des adeptes érudits et des Européens) envers l’histoire du bouddhisme ancien. La recherche d’un bouddhisme plus « pur » avait déjà, par le passé, poussé de jeunes

⁸ Buddha Purnima, aussi connue sous le nom de Buddha Jayanti ou Vaiśākha, est une célébration annuelle qui fête le jour, à la fois, de la naissance, de l’Éveil et de la mort de Bouddha.

hommes newar à prendre l'ordination dans une école tibétaine (Maharjan, 2006 : 39). En effet, le zèle des moines theravadas impressionna quelques Népalais qui visitaient l'Inde et qui ont vu dans le bouddhisme theravada une pureté inégalée et une logique implacable, que les bouddhistes newar, eux, délaissaient (Kloppenborg, 1977 : 302–303).

Ainsi, quelques moines theravadas indiens s'étant rendus au Népal ont voulu conscientiser, dans un premier temps, les bouddhistes népalais dans le cadre de débats publics. Leur message s'appuyait sur la métaphore du réveil : selon eux, le bouddhisme newar était suivi aveuglément, sans connaissance ni compréhension appropriée de la doctrine (Letizia, 2007 : 57). Ils affirmaient qu'il manquait de rigueur intellectuelle et était entièrement imprégné par des pratiques hindoues (Kloppenborg, 1977 : 303), puisqu'il avait adopté des divinités, divers rituels et le système de castes de cette religion.

Toutefois, cette méthode traditionnelle de confrontation – où les adeptes se rallient à l'école qui triomphe après de longs débats publics – ne pouvait pas remporter le succès escompté dans une société particulièrement attachée aux rituels. Les adeptes du bouddhisme newar sentirent leurs croyances ridiculisées, leurs rituels perdant leur raison d'être. Il aura fallu quelque temps avant que les moines theravadas comprennent l'indélicatesse de cette méthode, et qu'ils mettent l'accent non pas sur les divergences de leurs pratiques, mais sur leurs similarités. Pour que le bouddhisme theravada soit accueilli et intégré au sein d'une société vouée aux rituels, il devait se flexibiliser et offrir une alternative avantageuse. Ainsi, les moines theravadas s'imposent progressivement comme des spécialistes de rituels moins coûteux : on assiste alors à une prolifération de nouveaux rituels theravadas, qui remplacent les anciens rituels traditionnels du cycle de la vie newar, complexes et dispendieux⁹ (Letizia, 2007 : 60 ; LeVine & Gellner, 2008 : 65).

⁹ Au nombre de ces rituels qui en remplacent un autre de la tradition bouddhiste newar se trouvent les suivants : *gabbamanga* (pour marquer la naissance); *namakarana* (au moment de donner un nom au nouveau-né); *annapasana* (la première bouchée de riz); *kesakappana* (rite de tonsure); *vijjarambha* (rite pour les femmes pour le début des études); *rishini pabbajja* (rite de réclusion menstruel); *pabbajja* et *upasampada* (rites de novice ou d'ordination plénière, pour les hommes); *vivaha* (mariage); *dahakamma* (rite funéraire) (Maharjan, 2006 : 160).

Lentement et non sans difficultés, le bouddhisme theravada finit par bien s'implanter au Népal pendant la période Panchayat (1960–1990),¹⁰ puis émerge comme une force politique dans les campagnes pour le sécularisme lors de la restauration de la démocratie (au printemps 1990),¹¹ et fait désormais partie du paysage religieux et social de ce pays. De nos jours, une personne née dans une famille bouddhiste newar pourrait aussi bien se dire bouddhiste theravada du fait de sa pratique. La tradition du spécialiste rituel sollicité pour accomplir une cérémonie du cycle de vie ne permet pas toujours de distinguer les diverses appartenances. Certaines familles effectuent des célébrations traditionnelles vajrayana en faisant appel à un prêtre Vajracārya (pour suivre la tradition familiale), et en même temps, pratiquent la méditation et se considèrent comme pratiquants theravadas. D'autres ont complètement banni le bouddhisme newar de leur tradition familiale (Letizia, 2007 : 58).

L'organisation de la communauté bouddhiste theravada marque une distinction claire entre laïcs et moines, une différence que le bouddhisme newar n'établit qu'une fois par an et de façon rituelle, à l'occasion de la fête de *Samyak*, lorsque les laïcs font des offrandes aux « moines » de la caste des Śākya (van den Hoek, 1996). L'appartenance à cette communauté n'est pas un droit acquis de naissance, mais un choix (contrairement au moine bouddhiste newar, qui l'est de manière héréditaire, et suite au rituel d'initiation). L'initiation monastique est ouverte à tous, et fait éclater les limites d'appartenance : il n'y a plus de hiérarchie de castes, mais plutôt une égalité entre tous les pratiquants, considérés comme des membres d'une communauté internationale panbouddhique. Le culte est un fait privé, et non un système de relations sociales. Il se centre sur Bouddha Śākyamuni plutôt que de se vouer à un riche panthéon ; il y a une prééminence de la doctrine sur le rituel, la conduite morale prévaut sur la pratique rituelle : « le rituel n'est plus simplement un acte performatif, mais l'affirmation d'une intention morale et l'occasion de prêcher et de diffuser une nouvelle connaissance » (Letizia, 2007 : 57, 61).

¹⁰ En partie, parce qu'il était vu comme une secte hindoue. Les hindous considèrent le Bouddha comme un avatar de Vishnu et le fait qu'il soit né en sol népalais, au Tarai, constituait une fierté nationale (Letizia, 2007 : 54).

¹¹ À la recherche d'un État séculier qui reconnaitrait toutes les religions pratiquées dans le pays, ils souhaitent désormais que le bouddhisme ne soit plus considéré comme une sous-secte de l'hindouisme (ibid. : 55).

Avant d'approfondir le sujet de la communauté monastique (*Sangha*) féminine au Népal, il s'avère nécessaire de mentionner l'origine de la communauté monastique féminine telle que racontée par des textes du Canon Pali, qui la font remonter – non sans réticences – au Bouddha lui-même.

Origine de la communauté monastique féminine dans le bouddhisme

L'origine de la communauté monastique féminine se caractérise par la résistance initiale de Bouddha Śākyamuni à accepter la requête de sa seconde mère, sa tante Mahāpajāpatī Gotamī, qui souhaitait, tout comme d'autres femmes, devenir moniale. Face à ce refus, ces femmes ont posé leur premier acte de rébellion : elles se sont coupé les cheveux, ont revêtu les robes ocre employées par les moines et ont suivi Bouddha jusqu'au parc de Nigrodha, où elles ont demandé l'aide d'Ānanda (LeVine & Gellner, 2008 : 172). Ce dernier a plaidé en leur faveur à deux reprises, sans succès. Il a néanmoins fini par convaincre Bouddha de les accepter dans l'ordre, après lui avoir demandé si les femmes pouvaient tout comme les hommes réaliser l'Éveil (Harvey, 1993 : 298 ; LeVine & Gellner, 2008 : 172–173).

L'opposition initiale de Bouddha est parfois justifiée par le sentiment de compassion qu'il pouvait ressentir, en raison des possibles dangers que les femmes et la *Sangha* pouvaient encourir. Il souhaitait éviter qu'elles ne soient attaquées si elles menaient une vie errante (Harvey, 1993 : 298). Il pouvait aussi craindre que la présence de femmes en vienne à corrompre le renoncement des hommes (*ibid.*), ou qu'il y ait des accusations de relations sexuelles entre moines et moniales (*ibid.*). Il pouvait redouter, encore, l'émergence de conflits causés par la pression sociale, la société d'alors étant réticente à ce que les femmes jouissent d'un statut social honoré, comme l'était celui des hommes (*ibid.*). Pour atténuer ces possibles problèmes, Bouddha instaura une série de huit règles particulières (*attha garudhamma*), qui devaient s'ajouter à celles communément observées par ses disciples et être respectées au cours de toute la vie religieuse des moniales (notons que certaines ne sont plus en vigueur aujourd'hui) :

1. Une moniale, quand bien même elle serait ordonnée depuis cent ans, doit devant tout moine, quand bien même il serait ordonné du jour même, le saluer respectueusement, se lever devant lui, élever ses mains jointes, lui rendre les honneurs qui lui sont dus.
2. Il est défendu aux moniales de passer la retraite de la saison des pluies dans une région où ne séjournent pas de moines.
3. Tous les quinze jours, les moniales ont à s'adresser à l'Ordre des moines en vue de deux choses : elles ont à les consulter au sujet de la date de l'*Uposathas*

[journées pour réaffirmer leur foi] et à demander aux moines la prédication de l'Enseignement.

4. À la fin de la retraite de la saison des pluies, les moniales ont à adresser « la triple invitation » à la « Communauté sous ses deux faces » [l'ensemble de l'Ordre des moines et de l'Ordre de moniales], pour qu'un moine ou une moniale les accuse de faute si, il ou elle, a vu, entendu, quelque chose, ou s'il ou elle, a contre l'une d'entre elles quelque soupçon.
5. Une moniale qui a commis une faute grave doit se soumettre devant « la Communauté sous ses deux faces » à une période d'épreuve de respect (*mānatta*) pendant quinze jours.
6. L'Ordination majeure [*bhikkhuni upasampada*] ne doit être sollicitée de « la Communauté sous ses deux faces » que lorsque la postulante a observé les six préceptes pendant un stage de deux ans.
7. En aucun cas, il n'est permis à une moniale de réprimander un moine.
8. Les moniales n'ont pas le droit d'enseigner aux moines, les moines ont le droit d'enseigner aux moniales (Wijayaratna, 1991 : 30–31).

L'ordination des femmes

Le bouddhiste theravada est à la recherche de la libération, le *nibbāna* – ou du moins, vise une renaissance favorable, qui offrirait les conditions lui permettant de l'atteindre dans une vie future. Le *nibbāna* est obtenu par la conduite vertueuse, par la concentration et par la sagesse (piliers et buts de la vie religieuse bouddhiste). Toutefois, il n'est pas attendu de l'adepte qu'il possède ou maîtrise ces qualités. Devenir moine ou moniale dans la tradition bouddhiste n'est pas une question de vocation, comme c'est le cas au sein d'autres traditions religieuses monastiques (LeVine, 1998). L'ordination theravada exige simplement que le (la) candidat(e) reconnaisse que la souffrance est inévitable et la condition de l'existence ordinaire. Ces prises de conscience amèneraient le (la) candidat(e) moine (moniale) au profond souhait de prendre refuge dans les Trois Joyaux (*tisarana*) : le Bouddha, le *Dhamma* (la doctrine) et la *Sangha* (la communauté). Celui ou celle qui s'engage dans la vie monastique peut alors adhérer à la discipline éthique, accumuler du mérite et s'entraîner à cultiver une disposition mentale favorable, actes qui, tôt ou tard, devraient le conduire au *nibbāna* (LeVine, 1998).

D'après la règle numéro six des *attha garudhamma*, pour devenir moniales, les femmes doivent d'abord prendre l'ordination mineure de novice : la *sramanerika pabbajja* (« sortie de la maison »), une période de probation de deux ans, durant

laquelle elles s'instruisent auprès d'un enseignant expérimenté et compétent, et observent six préceptes (LeVine & Gellner, 2008 : 174–175). Ensuite, elles peuvent prendre l'ordination plénière : *bhikkhuni upasampada* (« admission »). Pour être effective, celle-ci doit être consacrée devant les deux *Sanghas* ordonnées (masculine et féminine) – contrairement aux hommes, qui ne sont ordonnés que devant la *Sangha* masculine. Pour les femmes, le quorum doit être de dix moines et dix moniales dans les territoires centraux où le bouddhisme est établi, et de cinq de chaque sexe dans les endroits éloignés. La cérémonie exige que la future moniale réponde à vingt-quatre questions (dont quatorze, d'ordre gynécologique, sont posées par les moniales déjà ordonnées).¹² Le même processus s'effectue auprès des moines (sans, toutefois, les questions traitant des organes sexuels).

La candidate qui répond adéquatement se voit octroyer sa robe, son bol et s'engage à respecter les 311 règles du code de conduite de la communauté de moniales (*bhikkhuni patimokkha*), qu'elle devra réciter tous les quinze jours devant les moines (ibid. : 176).

Or, la lignée d'ordination plénière des moniales (*bhikkhuni upasampada*) n'a pas été transmise ou continuée et n'existe plus aujourd'hui dans plusieurs pays bouddhistes. Le Népal a hérité la tradition de pays theravada (Thaïlande, Birmanie) où la lignée des *bhikkhuni* n'a pas été transmise, donc les femmes népalaises qui souhaitent mener une vie monastique n'ont pas accès à l'ordination plénière de *bhikkhuni* : comme les femmes ascètes (*dasasīla-upāsika*) d'autres pays theravadas,¹³ elles deviennent des *anāgārikās* et observent les dix préceptes.¹⁴ Ainsi, elles sont

¹² Ces questions sont les suivantes : « *Do you suffer from any diseases like leprosy, boils, eczema, consumption, epilepsy? Are you a human being? [...] Are you a woman? Are you not a slave? Are you free from all debt? Are you a king's servant or a soldier? Have you obtained permission from your parents? (Or, from your husband?) Are you at least twenty years of age? What is your name? Who is your preceptor? [...] Are you a woman with no sign of female sex? [...] Are you a woman with underdeveloped signs of female sex? [...] Are you a woman with no menstruation? [...] Do you have perpetual menstruation? [...] Are you always wearing a pad? [...] Are you always oozing? [...] Do you have an extraordinarily long clitoris? [...] Are you a she-eunuch? [...] Are you an amazon? [...] Are you two organs joined? [...] Are you a hermaphrodite? [...]* » (LeVine & Gellner, 2008 : 175).

¹³ Cette alternative à l'ordination se nomme différemment selon les pays. Par exemple, *thilāsheyn* en Birmanie, *dasasīlāmātā* au Sri Lanka et *maechi* en Thaïlande (Maharjan, 2006 : 46).

¹⁴ Voir note 2 pour la liste. Ces préceptes s'accompagnent, en plus, des règles de conduite propres au vihāra. Par exemple, dans le cas du vihāra Dharmakirti, vingt-trois procédures ont été établies en 1993. Parmi ces mesures se trouvent les consignes à suivre lorsqu'une *anāgārikā* est en compagnie d'un moine et l'attitude à adopter lors du décès d'une *anāgārikā*. D'autres,

techniquement des novices (*sramanerikas*). Mais comme on le verra par la suite, certaines moniales népalaises ont choisi de se rendre dans des pays où la tradition mahayaniste des *bhikkuni* a été maintenue (Chine ou Taïwan, par exemple) pour se faire ordonner : en 2002, une quarantaine de femmes avaient déjà pris l'ordination plénière à l'étranger, comme aux États-Unis, en Chine, en Inde et à Taïwan (LeVine et Gellner, 2008 : 195). Comme on le verra ci-dessous, après cette ordination plénière elles se font appeler *bhikkuni*, même si elles ne continuent de suivre que les dix préceptes. Le fait de ne pas avoir à suivre toutes les règles, nombreuses et complexes, du code de conduite des *bhikkuni* accorde plus de liberté aux moniales. Par exemple, elles peuvent se déplacer en automobile plutôt qu'à pied, manger dans des endroits publics ou consommer certains aliments qui seraient autrement interdits et dormir dans la même chambre qu'une femme laïque, entre autres.

La communauté monastique féminine au Népal

Les premières anāgārikās népalaises

Anāgārikā Ratnapali, Anāgārikā Dhammapali et Anāgārikā Sanghapali sont les premières femmes à avoir pris l'ordination theravada. Veuves et sous la gouvernance du Vénérable Pragyānanda, elles se rendirent dans les années 1930 à Kushinagar en Inde et prirent alors leur ordination auprès du Vénérable U. Chandramani, un moine provenant de la Birmanie. Leur retour à Katmandou fut marqué par la condamnation à l'exil de leur précepteur Vénérable Pragyānanda et de toute la communauté monastique, ordonnée par le gouvernement Rānā. Les *anāgārikās* furent alors contraintes de retourner auprès de leur famille et il leur fut interdit de lire les textes religieux (activité réservée aux hommes). Elles continuèrent cependant leur étude en secret (LeVine & Gellner, 2008 : 46–47).

Fondation du premier vihāra féminin au Népal

Le premier monastère féminin au Népal fut le Dharmakirti Vihar, fondé dans la seconde moitié des années 1960 par *Guruma* Dhammawati (Ganesh Kumari Śākya, de son nom de laïque). Par son soutien à l'éducation laïque et religieuse des

encore, concernant le code vestimentaire et les conditions à remplir pour accéder au statut d'anāgārikā (LeVine & Gellner, 2008 : 148–149).

femmes, ce monastère fut le premier à émanciper les moniales, jusque-là subordonnées aux moines.

Ganesh Kumari est née à Patan en 1934 (Tuladhar & Tuladhar, 1999 : 19). Elle serait la première moniale à avoir reçu une éducation religieuse approfondie, et la deuxième, après Dhammachari, à avoir osé confronter la domination des moines et promouvoir la participation des femmes aux *vihāras* (*ibid.* : 24). À l'âge de douze ans, encouragée par sa mère dévote, Ganesh Kumari savait déjà lire et écrire le *Canon Pali*. Au départ de son précepteur, Buddhagosh Bhante, Ganesh Kumari s'attrista du manque d'opportunité pour une femme d'apprendre davantage sur le bouddhisme. Par ailleurs, elle craignait la pratique de la *sati pratha* (qui implique qu'une veuve se jette dans le bûcher funéraire de son mari) et réalisa que son père finirait, tôt ou tard, par la contraindre à se marier. Avec l'aide de sa mère et du Vénérable Dhammavudha, Ganesh Kumari s'enfuit alors vers Kushinagar en Inde. À l'âge de quatorze ans, elle commença sous son nouveau nom, Dhammawati, une vie monastique stricte dans le *Khemarama Nun's Study Center* de Moulmein en Birmanie. Elle reçut alors, durant quatorze ans, une rigoureuse formation religieuse, identique à celle des moines de ce pays. Âgée de 28 ans, possédant une certification de *Sasanadhaja Dhammacāriya* (l'équivalent d'un doctorat en études bouddhistes) et entretenant une vision égalitaire des sexes, elle regagna le Népal, accompagnée par la *Guruma* birmane Ma Gunavati (Tuladhar & Tuladhar, 2016 : 5-7).

Dès son retour en 1963, elle fut confrontée aux réticences des membres de la *Sangha* masculine, au sein de laquelle seul un moine avait atteint le même degré d'études qu'elle. Son érudition contraignit ses homologues masculins à la respecter, bien que certains s'opposaient à ce qu'elle prêche. Après beaucoup de difficultés, le Dharmakirti Vihar vit le jour sous sa direction et établit son propre programme d'éducation religieuse et de conseil (tant pour les enfants que pour les adultes).

Le petit monastère traduisit le *Canon Pali*, publia un magazine mensuel et offrit un service de rituels alternatifs aux rites du cycle de la vie de la tradition newar¹⁵ (LeVine, 1998 ; Tuladhar & Tuladhar, 1999 : 11). Déjà, à l'époque, les communautés theravadas étaient souvent soutenues par les familles des personnes ordonnées, mais en raison du nombre restreint de moniales et afin de disposer de ressources suffisantes, le monastère établit progressivement un réseau de soutien financier auprès de dévots theravadas d'autres pays. *Guruma* Dhammawati

¹⁵ Autant d'activités qui s'accordent avec les huit points d'action de la communauté theravada, exprimés dans la conférence bouddhiste mondiale de 1950 (Kloppenborg, 1977 : 307).

encourageait ses adeptes et disciples à s'éduquer et à apprendre les langues d'autres pays bouddhistes. Elle stimula l'épanouissement du bouddhisme theravada en l'inscrivant dans la foulée d'un mouvement international de bouddhisme moderne (LeVine, 1998). Après la fondation du Dharmakirti Vihar, d'autres *vihāras* féminins ont commencé à voir le jour sous l'auspice de *Guruma Dhammawati*¹⁶.



Figure 1-1. Guruma Dhammawati ¹⁷

Quelques remarques sur la terminologie

La différence entre les ordinations mineures (*sramanerika pabbajja*) et plénières (*bhikkhuni upasampada*) nous a montré la différence entre *bhikkuni* (la moniale ayant pris l'ordination plénière), la *sramanerika* (la novice, celle ayant pris

¹⁶ Notamment le Gautami Vihāra International Buddhist Nun's Association, à Lumbini, et le Dharmakirti Bishwo Shanti Buddha Vihar de Vasundharadole, à Katmandou.

¹⁷ À moins d'indication contraire, tous les clichés sont de l'auteure – juin 2016

l'ordination mineure) et la *dasasīla-upāsika* (celle ayant pris les dix vœux et menant une vie monastique).

Mais comment les membres de la communauté laïque (*upāsaka/upāsika*¹⁸) et monastique theravada népalaise appellent-ils les moniales theravadas ? Les textes consultés se réfèrent à elles par l'appellation *anāgārikā*, et moi-même j'ai choisi d'utiliser ce terme. D'après LeVine et Gellner (2008 : 46), ce terme, emprunté du nom d'Anāgārikā Dharmapāla, fut octroyé aux premières femmes ayant reçu les dix préceptes (*dasa sīla*).

Cependant, ni les laïques ni les membres de la communauté monastique ne l'utilisent à l'oral. Il est plutôt d'usage de les appeler *guruma* (féminin de *guru*, « maître »), appellation employée par les hindous et les bouddhistes pour témoigner leur respect envers femmes qui suivent un cheminement spirituel reconnu, et utilisée dans le bouddhisme newar pour indiquer la femme du prêtre tantrique Vajracārya.¹⁹ Chez les bouddhistes theravadas, les laïcs, et même les moines (*thero* et *Bhante*²⁰) utilisent le terme *guruma* pour s'adresser aux *anāgārikās*. Elles-mêmes, lorsqu'elles se présentent, peuvent parfois mentionner ce titre avant leur nom. Comme mentionné plus haut, certaines *anāgārikās* qui ont reçu l'ordination plénière dans la tradition mahayana remplacent le titre de *guruma* par celui de *bhikkhuni*.

Par ailleurs, le terme *bhikkhuni* a été revendiqué par *Guruma Dhammawati* : après leur participation dans le cadre du Consortium international ayant eu lieu à Los Angeles aux États-Unis en 1994 et traitant de l'initiation au sein de la *Sangha* de *bhikkunis* dans le bouddhisme theravada, *Guruma Dhammawati* et Vénérable Sushila ont établi la *Sangha* de *bhikkunis* theravada pour la première fois au Népal (Tuladhar & Tuladhar, 1999 : 25). Face à l'opposition des moines, *Guruma Dhammawati* a soutenu que le titre de *bhikkhuni* était plus approprié pour les moniales, puisqu'*anāgārikā* signifie « sans demeure », tandis que *bhikkhuni* signifie

¹⁸ Dans la présente recherche, j'emploierai les termes *upāsaka* (homme laïc) et *upāsika* (femme laïque), puisque ces termes sont couramment utilisés par les moines et moniales theravadas pour désigner un membre laïc de leur communauté.

¹⁹ Dans le bouddhisme newar, la *guruma* est la femme du prêtre tantrique Vajracārya. Elle participe activement dans les rites publics et collectifs de cette tradition, ainsi qu'aux initiations et aux danses ésotériques.

²⁰ Un moine theravada népalais m'a expliqué que la dénomination *Bhante* est un terme honorifique neutre (ni masculin ni féminin), semblable à celui de Vénérable en français, pour désigner de manière respectueuse un moine theravada de renom. L'appellation *thero* est donnée aux jeunes moines theravada et *mahathero* aux moines plus âgés et expérimentés.

« celle qui craint le *samsar bhaya* [le samsara, le cycle des renaissances] » (*ibid.*). Pour valider son projet, elle a cité le *Dhamma Chakka Sutta*, dans lequel est décrit le moment où le *Bouddha* se serait adressé à des ascètes non bouddhistes et non ordonnés comme des [...] *bhikkhu*²¹ :

« If these women had already left the family to follow the path of Buddha and were equally running away from Samsar bhaya as the men who were entitled to be called as Bhikkhus, why women could not be called Bhikkuni? » (Tuladhar & Tuladhar, 1999 : 26)

En ce qui concerne les novices, la tradition bouddhiste theravada népalaise utilise le terme *rishini*. Celles qui souhaitent devenir *anāgārikās* reçoivent les dix préceptes au cours du rite d'ordination temporaire, la *rishini pabajjya*, et respectent un mode de vie semi-monastique, apprennent des enseignements bouddhistes de base, et pratiquent des méditations de manière quotidienne. Cependant, elles ne se rasent pas les cheveux, ne portent pas la robe rose-jaune-orange (mais rouge) et ne reçoivent pas systématiquement la *dana*, ces dons faits par la communauté laïque à celle ordonnée lors de la récitation de la *Buddha puja*²². Après avoir pratiqué comme *rishini* pendant quelques mois ou quelques années, ces femmes peuvent demander l'ordination d'*anāgārikā*, si elles le souhaitent. De plus, la *rishini pabbajja* est aussi un rite de passage pour les jeunes filles newar, que la tradition theravada népalaise offre à la communauté au lieu du rite vajrayana newar *barha tayegu* (le rite de réclusion menstruelle) (LeVine & Gellner, 2007 : 93, 148).

Motivations des moniales à prendre l'ordination

LeVine (1998) identifie deux cohortes de moniales theravadas. La première s'étend sur quatre décennies, de 1940 à 1980; la deuxième, sur presque deux décennies, de 1980 à 1998. Selon cette auteure, la première cohorte de moniales a confronté de fortes résistances de la part leurs familles, particulièrement dans le cas des jeunes filles (la situation a pu s'avérer moins dramatique pour les femmes d'un certain âge, par exemple, pour les veuves, la décision étant alors mieux acceptée par leur entourage). Cette opposition se présentait lorsque les parents

²¹ Masculin de *bhikkuni*. Moine.

²² La *Buddha puja* est un rituel de dévotion au Bouddha, au *Dhamma* et à la *Sangha*. Il s'agit de chants en langue pali où l'on récite des *suttas* du Canon Pali. Une version longue de ce rituel est récitée environ cinq fois par mois, alors qu'une version courte est récitée quotidiennement. Ce rituel remplace le rite newar vajrayana *nitya puja* (Maharjan, 2006 : 162).

apprenaient que leur jeune fille ne désirait pas se marier, préférant prendre les robes et apprendre le *Dhamma*. La frustration des parents s'explique par le fait qu'arranger le mariage de son enfant compte au Népal parmi les plus importantes responsabilités spirituelles et sociales d'un parent. Face au refus de leurs parents, ces jeunes filles prenaient parfois la fuite afin de se faire ordonner.

Les femmes de cette époque auraient considéré le célibat imposé par les vœux monastiques comme une protection plutôt qu'une privation. L'ordination aurait été vue comme une véritable émancipation, comparativement à la vie difficile de mère et d'épouse : une femme newar nouvellement mariée devait quitter la maison de ses parents et habiter chez ses beaux-parents, où sa belle-mère et ses belles-sœurs la traitaient plus ou moins comme une servante jusqu'au jour où elle donnait naissance à ses premiers enfants mâles. De fait, jusqu'à la fin du XX^e siècle, le statut de la femme au Népal demeure nettement désavantagé par rapport à celui des hommes, et ce même chez les membres des hautes castes : lorsque laïques, elles ne recevaient aucune éducation séculière (seuls les hommes des castes élevées étaient alphabétisés). D'autre part, en tant que moniales, elles se faisaient assigner les tâches ménagères au sein du monastère, n'obtenaient qu'une formation religieuse de base (elles n'apprenaient que les *Jātakas* – histoires des réincarnations de Bouddha – et quelques chants) et très peu d'entre elles savaient décoder le sens des textes religieux ; le cas échéant, elles n'en saisissaient pas toute la portée (LeVine & Gellner, 2007 : 72). À la même époque, le sort des hommes qui recevaient l'ordination était plus favorable : le bouddhisme theravada au Népal leur offrait une véritable alternative en matière d'éducation. Ils pouvaient débiter analphabètes, puis acquérir éventuellement une longue formation à l'étranger (notamment en Birmanie, en Inde, en Thaïlande ou au Sri Lanka).

L'écart en matière d'instruction observé chez les moniales (qui n'étaient pas plus éduquées que les laïques) comparativement aux moines indique clairement que la motivation à prendre l'ordination chez les femmes de cette cohorte était liée au refus du mariage, plutôt qu'à la volonté de recevoir une éducation. D'autre part, les moniales de l'époque semblaient viser, comme objectif spirituel, l'accumulation de mérite par la pratique de la vertu, raison qui explique leur soumission et l'acceptation de leur disparité de rôles et de tâches envers les moines.

D'après LeVine (1998), la deuxième cohorte de moniales (de 1980 à 1998) jouit de conditions différentes. Tout d'abord, à cette période, le bouddhisme theravada s'est déjà mieux intégré à la société : les familles qui comptent des membres ayant pris l'ordination ont institué, en quelque sorte, le bouddhisme

theravada comme tradition familiale (certains reçoivent des enseignements du *Dhamma* les samedis, d'autres prennent l'ordination temporaire et étudient le *Canon Pali* durant quelques semaines, etc.). Ces nouvelles générations de femmes sont davantage familiarisées avec la tradition theravada grâce à l'ouverture de monastères féminins, qui leur offrent l'opportunité de recevoir une éducation secondaire, postsecondaire et religieuse. Cette réalité concerne surtout les filles issues des castes intermédiaires, dont les familles ne pouvaient pas toujours assurer l'éducation. Toutefois, pour certaines jeunes femmes, le facteur décisif derrière l'ordination serait le fait de pouvoir demeurer dans un endroit paisible, qui leur permettrait de dédier leur temps (et de consacrer leur vie) à la pratique de la méditation, dans le but de réaliser l'impermanence. Ainsi, la décision de prendre l'ordination chez les femmes de cette deuxième cohorte est nettement mieux acceptée (et presque encouragée) par leur entourage et moins d'entre elles sont contraintes de fuir le domicile familial. Éluder le mariage et accéder à une éducation demeure certes, pour certaines, l'une des raisons de prendre les robes. Toutefois, l'intérêt et la compréhension grandissants à l'égard de la pratique de la méditation et de la prédication du *Dhamma* s'avèrent aussi des raisons propres à cette cohorte : on peut y voir des signes clairs d'une meilleure intégration du bouddhisme theravada dans le paysage religieux du Népal.

Pour la cohorte des années postérieures à 1998, être moniale theravada s'avère désormais une forme de vie avantageuse, tant sur le plan social que spirituel. Bien que certains parents expriment encore une certaine réticence envers le choix de leur fille, ils soutiendront généralement sa carrière monastique une fois qu'elle est ordonnée. Les moniales (et leur famille) gagnent de nos jours en prestige et en mérite. Elles peuvent étudier et enseigner le *Dhamma*, méditer, voyager, poursuivre des études religieuses avancées, traduire et publier des textes, exécuter des rituels et, aussi, devenir conseillères. Sans compter qu'elles sont appréciées, admirées et respectées par la communauté laïque. De plus, la vie monastique peut convenir autant aux femmes qui refusent le mariage afin d'éviter les rigueurs de la vie maritale, qu'à celles restées célibataires bien malgré elles, mais qui souhaitent vivre loin des tensions familiales; l'ordination de jeunes filles dans un monastère assure aussi aux moniales plus âgées de la compagnie et des soins.

Selon Gellner et LeVine (2007), une forme d'entraide mutuelle est attendue entre les moines et moniales theravadas et la communauté laïque, surtout auprès, et de la part des membres de leurs familles respectives. Cette collaboration peut prendre diverses formes. Ainsi, la famille peut apporter son soutien financier au membre ayant opté pour la vie religieuse, et appuyer ainsi ses projets monastiques.

De son côté, la moniale peut faciliter l'admission des membres de sa famille dans un monastère pour y étudier ou s'y faire ordonner. Elle peut aussi les épauler à trouver un membre de la communauté monastique possédant des ressources pour leur fournir une éducation et, parfois même, assurer leurs dépenses quotidiennes en tant que novice. Plusieurs cas de veuvage, de monoparentalité et d'enfants orphelins sont ainsi résolus par le placement d'enfants dans un monastère où ils seront logés, nourris et éduqués. Une autre forme de soutien des moniales envers leur famille se manifeste lorsqu'elles s'occupent de leur mère vieillissante ou malade. Malgré ses responsabilités auprès du monastère, la moniale est considérée comme « disponible » par le fait de ne pas être mariée et de ne pas avoir d'enfants.

Une autre façon pour les moines et moniales d'offrir leur aide est d'accompagner les malades devant recevoir des soins médicaux hors du Népal. Bien souvent, les moines et moniales ont reçu leur éducation religieuse à l'étranger et parlent plusieurs langues, quelquefois l'anglais, ce qui facilite les échanges. Le moine ou la moniale peuvent aussi payer les frais médicaux et du voyage grâce aux dons provenant de la communauté laïque. De plus, ils sont parfois en mesure d'octroyer d'importants contrats de construction ou de réparation du *vihāra* aux membres de leur famille, leur assurant ainsi un gain économique. Ce soutien mutuel dans la vie quotidienne entre les communautés laïques et monastiques s'est notamment intensifié suite au tremblement de terre survenu le 25 avril 2015, comme je l'ai pu observer dans mon terrain.²³

Une étude préliminaire sur le terrain dans deux *vihāras* de la vallée de Katmandou

Après avoir brossé un portrait de ce qu'impliquait devenir *anāgārikā* au Népal au début du XXI^e siècle, je me tourne à décrire la situation actuelle de la communauté bouddhiste theravada féminine telle que je l'ai observée pendant ma visite aux monastères *Amarapur Buddha Vihar* de Bungamati et *Dharmakirti Vihar* de Katmandou.

²³ Séisme d'une magnitude de 7,8 sur l'échelle de Richter, dont l'épicentre se trouvait à 77 kilomètres au nord-ouest de Katmandou.

L'état des lieux, après le tremblement de terre

Suite au tremblement de terre d'avril 2015, les *vihāras* visités ont souffert peu de dommages et leur structure demeure en relativement bon état, malgré que des fissures dans les façades peuvent être constatées. Il est donc possible d'y habiter sans danger. Néanmoins, la structure du *Amarapur Buddha Vihar* de Bungamati, dont la construction n'était pas terminée, a été affaiblie au point que l'accès à une section de l'édifice principal a dû être condamné. Lors de mon passage, il ne semblait pas y avoir de plan de réparation en vue. Il m'a été dit qu'il n'existait pas de programmes gouvernementaux, communautaires ou privés octroyant des fonds pour de tels travaux, et que si aucun laïc ou laïque (*upāsaka/upāsika*) ne faisait de dons substantiels, les *anāgārikās* devraient économiser à partir des petits dons reçus pendant plusieurs années avant de pouvoir couvrir les coûts des réparations. Cependant, en novembre 2016, des rénovations²⁴ ont été amorcées et la structure affaiblie par le tremblement de terre a été réparée. Les *anāgārikās* et la communauté d'hommes et de femmes laïques ont, ensemble, collaboré aux travaux.



Figure 1–2. Amarapur Buddha Vihar

²⁴ Comme en témoigne l'album photo de la page Facebook *Amarapur Vihar* consultée le 28 juillet 2017 (<https://www.facebook.com/amarapur.vihar>).

Description des vihāras

Le Amarapur *Buddha Vihar* de Bungamati est constitué de deux édifices unis par un grand patio. Le rez-de-chaussée de l'édifice principal comprend une grande salle de méditation, qui possède un autel divisé en deux parties, séparées par un mur de vitre. À l'extrémité de la salle de méditation se trouvent la salle à manger et une cuisine (normalement destinée à l'usage des *upāsaka/upāsika*). Au premier étage se situent les chambres des *anāgārikās*, une salle d'étude et une autre cuisine, qui servait aux *anāgārikās* avant le tremblement de terre, mais qui, lors de mon séjour, faisait désormais partie d'une section condamnée. Les moniales cuisinaient donc au rez-de-chaussée et, parfois, à l'extérieur, dans un four en argile. La construction du deuxième étage n'était pas encore complétée, mais des chambres y étaient prévues. La section condamnée de l'édifice principal accueillait habituellement les étrangers, ainsi que les pèlerins non ordonnés. Le plus petit des deux édifices est constitué d'un seul étage et possède deux grandes salles. L'une d'entre elles était alors occupée par deux adolescents, chacun orphelin d'un de ses parents, dont les maisons respectives avaient été détruites par le tremblement de terre. L'autre salle m'était destinée, et tenait à la fois la fonction de chambre, d'atelier de couture, d'entrepôt de couvertures et d'objets divers.



Figure 1-3. Entrée de l'édifice principal du Amarapur Buddha Vihar

Le *Dharmakirti Vihar* de Katmandou, pour sa part, est un grand édifice à trois étages, situé du côté nord du stupa *Srigha Chaitya*. Reconstitué il y a onze ans grâce à l'impressionnante générosité d'une famille Tuladhar, ce *vihāra* possède treize chambres, trois salles de cours, une petite clinique et une salle de méditation pouvant accueillir jusqu'à cinq cents personnes. Peu après le tremblement de terre, Dhammawati a d'ailleurs fait une déclaration pour bénir, une fois de plus, la générosité des Tuladhars, puisque le fait de vivre dans ce nouvel édifice a sûrement sauvé sa vie et celle de ses disciples.



Figure 1-4. Entrée du Dharmakirti Vihar



Figure 1-5. Intérieur du Dharmakirti Vihar

Impact de la configuration spatiale

La configuration spatiale et le nombre d'*anāgārikās* (dix-huit à Katmandou ; cinq à Bungamati) contribuent significativement à établir des différences dans les modalités d'interaction entre les *anāgārikās* et les laïcs (adultes et enfants), ainsi qu'entre les *anāgārikās* et les non-bouddhistes, les étrangers, mais aussi, les moines, ces *thero* qui rendent occasionnellement ou régulièrement visite au *vihāra*. Un des exemples les plus marquants, au quotidien, est le rapport à l'espace adopté lors du déjeuner et du dîner. À Bungamati, les *anāgārikās* mangent assises au sol, autour d'une petite table carrée. Elles ne commencent que lorsque tous sont réunis à table, puis bénissent ensemble la nourriture abondante et variée qui se trouve au centre. Chacune se sert la quantité souhaitée du plat de son choix, tout en respectant un certain ordre : elles laissent leur préceptrice se servir en premier. Elles mangent alors en échangeant quelques mots, en se souriant et en se regardant mutuellement. À l'occasion, des *upāsaka/upāsika* leur apportent de la nourriture et échangent des informations avec elles ou discutent de certains événements.

La place qui m'a été assignée était à gauche de celle de la préceptrice. Lors d'une offrande de nourriture réalisée par des *upāsaka/upāsika*, un *thero* est venu rendre visite au *vihāra* pour donner un enseignement. À table, une *anāgārikā* lui a cédé sa place et j'ai été invitée à me joindre à eux pour manger. Ni ma place ni celle

de la préceptrice n'avaient changé. Je comprends, par cette expérience, que la place que chacune occupe à table n'est pas associée à une quelconque hiérarchie dans ce *vihāra*. Par ailleurs, les *upāsaka/upāsika* qui servaient m'ont traitée, en ce qui concerne les aliments offerts et l'attention accordée, de la même manière et avec autant d'égards que les *Gurumas*. À la fin des repas, chacun lavait son assiette. Cependant, au bout de deux jours, voyant que j'aimais participer et que je savais comment m'y prendre pour ne pas gaspiller l'eau, elles m'ont permis de laver toute la vaisselle ayant servi à cuisiner.

Dans le *vihāra* de Katmandou, la salle à manger est très large et un long banc longe le mur. Un *mahathero* s'y rendait tous les matins pour déjeuner. Il s'asseyait dans la première section, puis les *anāgārikās* prenaient place à table, par ordre d'ancienneté d'ordination. Ma place était donc la dernière. Si une *anāgārikā* ne se présentait pas pour le repas, personne ne prenait sa place. Les espaces vides permettaient de noter leur absence. Chaque jour, trois ou quatre *anāgārikās* étaient désignées pour servir les autres. Elles remplissaient toutes les assiettes une première fois, même si leurs homologues n'étaient pas toujours arrivées (toutefois, elles semblaient savoir qui serait en retard et qui ne se présenterait pas).



Figure 1–6. Les anāgārikās du Dharmakirti Vihar (cliché d'une anāgārikā du Vihar)

Puisqu'elles prennent place, à table, à la manière d'un canon musical, chacune bénit sa nourriture et mange à son rythme. Les *anāgārikās* responsables de la répartition de la nourriture se lèvent à tour de rôle et servent chacune d'entre elles de deux à trois reprises. La grandeur et la disposition de la table, ainsi que leur arrivée successive, ne leur permettent pas d'échanger des regards ni de parler. Lorsqu'elles finissent de manger, elles lavent la vaisselle qu'elles ont individuellement utilisée. Un jour, j'ai voulu laver les bols employés par toutes, mais j'ai rapidement été interrompue, de manière gentille, mais ferme. Je n'ai été autorisée qu'à laver mon assiette, ma tasse et ma cuillère.

Un autre exemple permettant d'observer comment la disposition spatiale modifie le comportement et les échanges des *anāgārikās* est le fait que le *vihāra* de Bungamati possède un patio donnant accès à des champs, tandis que le *vihāra* de Katmandou est un édifice fermé, sans patio ni jardin. À Bungamati, les villageois passent fréquemment par le patio, l'utilisant comme raccourci. Parfois, ils demandent à boire de l'eau, chose qui ne leur est jamais refusée, car bien qu'il y ait un grave problème d'alimentation en eau potable au Népal, les *anāgārikās* partagent cette ressource avec tous ceux qui en demandent (elles pourvoient même des bols d'eau pour les chiens errants malades).

Services et activités des *vihāras*

Depuis sa fondation, le *vihāra* de Katmandou s'est donné les objectifs suivants :

- Répandre les enseignements de Bouddha ;
- Promouvoir le rôle et le statut des femmes en les mobilisant et les impliquant dans diverses activités sociales et communautaires ;
- Introduire le bouddhisme (valeurs, connaissances, pratiques) auprès des jeunes ;
- Familiariser les jeunes avec les enseignements de Bouddha, en mettant l'accent sur ses applications concrètes et pratiques dans leur vie actuelle ;
- Guider des méditations ;
- Organiser des pèlerinages dans des lieux sacrés du Népal et des environs.

J'ai pu observer la mise en œuvre de ce programme et constater l'infatigable activité de *Guruma Dhammawati* et ses disciples. La semaine, après le petit-déjeuner, elles s'adonnent à des activités dans le *vihāra* (nettoyer, étudier, méditer), puis se rendent chez les *upāsaka/upāsika* pour y effectuer des *Buddha pujas* (récitations et offrandes). Elles ne reviennent que vers 18 heures pour participer à la *Buddha puja* quotidienne du *vihāra*. Ensuite, elles se réunissent dans la chambre de *Guruma Dhammawati*, se prosternent, échangent parfois quelques mots, mais y

restent seulement quelques minutes avant de repartir vers leurs chambres respectives. Les fins de semaine, l'activité s'intensifie : les *Buddha puja* se font plus longues et Guruma Dhammawati y assiste (les seules en raison de son âge avancé et de sa maladie). Parfois, des *Bhantes* arrivent à l'improviste et Guruma Dhammawati adopte alors un rôle plus discret, leur cédant son siège et s'asseyant auprès de ses disciples. Elle n'adresse plus de discours, mais fait quelques petites interventions pour annoncer l'activité qui suit.

Avant la *Buddha puja*, des cours de bouddhisme du *Dharmakirti Buddhist Study Circle* sont offerts en quatre niveaux, où se mêlent des enfants et des adultes. Les groupes sont formés selon le degré de formation des participants, plutôt que leur âge. Compléter un niveau peut prendre jusqu'à un an et les laïcs qui se trouvent aux stades les plus avancés en sont très fiers. Les participants disposent de cahiers imprimés. Chaque groupe se fait exposer méthodiquement la vie de Bouddha et le *Canon Pali*, ainsi que traduire et expliquer la signification des *Suttas*²⁵ récités pendant les *Buddha puja*. Après la *Buddha puja*, c'est l'heure de la clinique : un *upāsaka* exerçant comme médecin prend la pression d'une rangée considérable d'*upāsaka/upāsika*, ainsi que de quelques *anāgārikās*. Il leur fait des recommandations, et leur remet parfois des médicaments.



Figure 1–7. Anāgārikā Dhammadinna (Chameli Guruma) enseigne le *Dhamma*

²⁵ Je rappelle qu'il s'agit des textes du *Canon Pali*, réputés consigner les paroles du Bouddha.



Figure 1-8. Anāgārikā en train d'enseigner le Dhamma pendant un cours du Dharmakirti Buddhist Study Circle



Figure 1-9. La communauté laïque et les anāgārikās (au fond) avant une Buddha puja de fin de semaine au Dharmakirti Vihar (cliché d'une anāgārikā du Vihar)

À Bungamati, les activités se déroulent un peu différemment. Tous les matins, des *upāsika* se présentent au *vihāra* pour faire des offrandes de riz aux *anāgārikās*. Les après-midis, le patio se remplit d'une vingtaine d'enfants, qui s'amusent, jouent et crient pour attirer l'attention des *Gurumas*. Les enfants se divertissent de façon tapageuse et s'en prennent parfois aux barils d'eau. Les *anāgārikās* tardent à répondre à leur appel, car elles sont plongées dans leur séance quotidienne de méditation. Après un fort tumulte et beaucoup de rires d'enfants, l'une d'entre elles va finalement à leur rencontre. Avec une voix calme et douce, mais qui produit son effet, elle met un peu d'ordre parmi eux. Elle les conduit alors à la salle de méditation et, ensemble, ils répètent les *Suttas* avec enthousiasme. La *Guruma* leur pose des questions sur les *Suttas* récités et ils y répondent à l'unisson. Ensuite, ils méditent. L'*anāgārikā* se promène entre eux et corrige leur posture. Un jour, elle m'a demandé de les prendre en photo pendant qu'ils méditaient. À la fin de leur séance, elle leur a dit de regarder leur photo et, un à un, elle leur a donné des commentaires à l'égard des erreurs de leur posture de méditation (pas assez droit, trop tendu, distrait, etc.), mais elle a aussi félicité ceux qui avaient su adopter une position correcte. Les adultes arrivent habituellement vers 18 heures. Les autres *Gurumas* se présentent alors à la salle de méditation et, tous ensembles, laïcs, enfants et *Gurumas* font une *Buddha puja*.

Ce *vihāra* ne possède pas de clinique. Cependant, j'ai pu observer une petite fille (d'entre six et huit ans) qui attendait, anxieuse, sur le patio. Lorsqu'une des *Gurumas* s'est montrée, la fillette lui a annoncé la raison de sa visite. La *Guruma* est alors partie à la recherche, dans la chambre que j'utilisais pour dormir, d'une boîte (de la taille d'une boîte à souliers) qui contenait des médicaments. La *Guruma* a expliqué quelque chose que je n'ai pas entendu à la petite fille, qui balançait la tête, semblant affirmer qu'elle comprenait. La *Guruma* lui a ensuite donné la boîte et la fillette est repartie en courant. « Médicaments pour sa mère », m'a confié la *Guruma*, avec un regard de compassion.



Figure 1-10. Les anāgārikās Palitanyani, Padumanyani et Charunyani lors de leur séance de méditation



Figure 1-11. Upāsika faisant une offrande de riz à Sapana Guruma

Figure 1-12. Détails de l'offrande





Figure 1-13. Buddha puja au Amarapur Buddha Vihar
(cliché de la page Facebook du Vihar)



Figure 1-14. Enfants en train de méditer au Amarapur Buddha Vihar

Organisation et maintien du vihāra

Dans les deux *vihāras*, l'entretien ménager est réparti entre les *anāgārikās* et les membres de la communauté laïque. De manière quotidienne, les *anāgārikās* s'occupent de nettoyer la salle de méditation, de dépoussiérer l'autel, d'accommoder ou de retirer les offrandes et de cuisiner leurs propres aliments. Le degré de participation des membres de la communauté laïque (*upāsaka/upāsika*) varie. Selon les cas, ils peuvent effectuer le ménage du *vihāra* une fois par semaine, par mois ou par année (par exemple, passer le balai dans le patio ou dans la salle de méditation et le balai à franges dans les couloirs et la salle à manger). À Bungamati, un *upāsaka* fréquente la salle de méditation presque tous les matins pour méditer durant une à deux heures. C'est probablement le membre le plus investi de cette communauté. Il enseigne le bouddhisme aux laïcs et aide les *anāgārikās* à organiser des événements. Il incarne visiblement un pilier central du *vihāra* et contribue significativement au bien-être des *anāgārikās*. Par ailleurs, une *upāsika* s'implique activement dans la cuisine et le ménage lorsqu'adviennent des événements qui nécessitent une plus grande préparation. Elle effectue des achats et semble faire le pont entre les besoins du *vihāra* et les ressources disponibles dans les quartiers environnants.

À Katmandou, une *rishini* et une *upāsika* s'occupent ensemble de préparer le déjeuner et le dîner. Elles lavent la vaisselle utilisée pour cuisiner et aident les laïques (*upāsaka/upāsika*) lorsque ceux-ci souhaitent faire de généreuses offrandes de nourriture. La *rishini* ne sort pas du *vihāra*. Ayant adopté les dix préceptes depuis trois ans, elle n'a pas rasé ses cheveux, porte une robe semblable à celles des *anāgārikās*, mais rouge, et ne reçoit pas de dons lors des *Buddha pujas*. Elle n'est pas rémunérée pour son travail, qui débute vers quatre heures du matin et se termine vers neuf heures du soir. Cependant, elle est logée et nourrie. L'*upāsika* va et vient, faisant une partie des achats. Or, j'ai également observé des *anāgārikās* revenir du marché avec des aliments en vue de les offrir à la communauté. Le lien entre le monde extérieur et le *vihāra* ne s'effectue donc pas exclusivement par le biais de l'*upāsika*.



Figure 1-15. Un upāsaka, les *anāgārikās* et une upāsika au Amarapur Buddha Vihar

Éducation et ordination

Sapana Guruma ou *Anāgārikā* Charunyani (46 ans) est la préceptrice principale du *Amarapur Buddha Vihar* à Bungamati. De 1988 à 1992, elle s'est formée auprès de Sayadaw U. Pandita (29 juillet 1921 – 16 avril 2016), l'abbé du *Panditarama Meditation Center* à Yangon, en Birmanie. Ensuite, de 1992 à 1995, elle a poursuivi sa formation au Népal à l'*International Buddhist Meditation Center* (IBMC), pour ensuite étudier pendant quatre ans à Taïwan dans le monastère mahayaniste de grand renom *Fo Guang Shan*. En l'an 2000, elle s'installe à Bungamati, le village d'origine de sa mère, où elle est invitée à rester. Près de deux ans plus tard, elle ordonne trois des quatre *anāgārikās* qui sont actuellement ses disciples : Padumanyani (42 ans), Palitanyani (30 ans) et Pamitanyani (27 ans), lesquelles ont étudié en Birmanie (Padumanyani, quatorze mois ; Palitanyani, cinq ans), au IBMC (Palitanyani, un an) ou à Bhaktapur (Pamitanyani, actuellement). Lors de mon séjour, une autre de ses disciples, Ariyadassini (17 ans), se trouvait au *Panditarama Meditation Center* en Birmanie, depuis trois ans, tandis que Palitanyani était en pèlerinage en Inde pour deux à trois semaines.

Ainsi, les *anāgārikās* de Bungamati ont, pour la plupart, été ordonnées depuis une quinzaine d'années, lors de la même cérémonie. Leur vie monastique ne les

empêche pourtant pas de poursuivre des études séculières. En effet, l'une d'entre elles entreprend des études en éducation et souhaite compléter une maîtrise. Une autre m'a confié qu'elle était analphabète lorsqu'elle a initialement pris les vœux, alors qu'aujourd'hui, elle apprend l'anglais. D'ailleurs, si elle a souhaité devenir *anāgārikā*, c'est parce qu'elle aimait s'instruire sur le bouddhisme auprès de leur préceptrice et qu'elle appréciait cette vie simple et sans complications. J'ai aussi questionné l'une d'entre elles, à savoir si elle cherchait ou espérait que sa pratique de méditation la conduise au *nibbāna*. Elle m'a répondu qu'il est impossible de connaître le karma de nos vies antérieures : nous ne pouvons donc pas savoir si nous sommes proches ou non du *nibbāna*.

Ces discussions font ressortir que les *anāgārikās* préfèrent la vie monastique à la vie laïque. Ces femmes visent à intégrer et à appliquer les enseignements du Bouddha dans leur vie quotidienne. Atteindre ou non le *nibbāna* dans « cette vie » n'est pas, à leurs yeux, ce qui prime : ce qui importe, c'est qu'elles sont entrées dans la Voie. Cette idée a également été formulée, en d'autres mots, par un *upāsaka* qui pratiquait la méditation de manière très rigoureuse. Lorsque j'ai discuté avec lui sur le fait de réaliser la vacuité pour devenir un *arhat* dans cette vie, il a rétorqué : « Le *nibbāna* arrivera quand il arrivera, c'est un effet comme n'importe quel autre ».



Figure 1–16. Les *anāgārikās* Palitanyani, Charunyani (Sapana Guruma) et Padumanyani, à l'entrée de l'édifice principal

À Katmandou, les *anāgārikās* proviennent des familles newar Vajracārya, Śakyas, Maharjan, Manandhar, Tuladhar et Shrestha. L'*anāgārikā* la plus récemment ordonnée l'est depuis trois ans. Âgée d'une cinquantaine d'années, elle est enseignante en littérature et continue d'exercer sa profession. Parmi les autres *anāgārikās*, certaines étaient ordonnées depuis une dizaine d'années, peut-être un peu moins, d'autres l'étaient depuis quinze, vingt-cinq et jusqu'à plus de cinquante ans. Beaucoup d'entre elles ont choisi d'être ordonnées lorsqu'elles étaient des adolescentes. Certaines *anāgārikās* poursuivaient aussi des études séculières (notamment, pour devenir infirmières) parallèlement à leur vie monastique.

Quelques-unes sont devenues *anāgārikās* en Birmanie, où elles ont suivi une formation pendant plusieurs années. D'autres ont pris leurs vœux au Népal et s'instruisent quotidiennement auprès de *Bhantes* népalais. Comme je l'ai mentionné plus haut, certaines *anāgārikās* ont aussi étudié et pris l'ordination plénière auprès de traditions mahayana, afin de devenir *bhikkhuni*. Bien qu'elles portent la robe rose-orange-brune propre aux *anāgārikās* et que leur pratique quotidienne suit celle des moniales de la tradition theravada, elles se présentent tout de même comme *bhikkhuni*. Lorsque je les ai questionnées à savoir si elles voyaient un certain intérêt à rétablir l'ordination plénière theravada, elles ont répondu ne pas vouloir contrevenir aux règles ni aux enseignements de Bouddha. Elles ne cherchent pas à restituer, en soi, l'ordination plénière de la *Sangha* féminine de tradition theravada (rituel qui leur attribuerait 311 règles à suivre). Bien qu'elles ne suivent que dix préceptes, elles ne voient pas d'inconvénient à se donner le titre de *bhikkhuni*, et pour celles qui désirent suivre plus de préceptes, de prendre l'ordination plénière auprès d'autres traditions. Par ailleurs, l'idée d'observer des codes monastiques différents (mahayana ou theravada) ne semblait pas causer de conflit potentiel aux *anāgārikās* interviewées. Étant au Népal, elles pratiquent les rituels de leur *vihāra* et s'habillent comme des *anāgārikās*. Elles observent les préceptes qu'elles se sont engagées à respecter (ceux d'*anāgārikā* ou de *bhikkhuni*), sont bouddhistes theravadas et expliquent, le cas échéant, avoir reçu l'ordination plénière mahayana. *Bhikkhuni* ou *anāgārikā*, leur statut ne les empêche pas, pour autant, de respecter les *garudhammas* imposés par le Bouddha, et elles s'inclinent devant les moines, même si ces derniers sont beaucoup plus jeunes et inexpérimentés qu'elles.



Figure 1-17. Les *anāgārikās* du Dharmakirti Vihar avec Guruma Dhammawati (au centre, assise sur un banc) et une *rishini* (en bas, à gauche, vêtue de rouge)
(cliché d'une *anāgārikā* du Vihar)

Les préceptes des *anāgārikās*

Les *anāgārikās* cherchent à respecter rigoureusement les préceptes des *sramanerika*, hormis le dixième précepte – s'abstenir de toucher [...] de l'argent – qu'il leur est impossible de suivre, puisqu'elles reçoivent quotidiennement des dons en argent comptant de la main des *upāsaka/upāsika*. De plus, j'ai observé quelques cas d'exceptions en ce qui a trait aux trois derniers préceptes. Par exemple, dans des contextes très informels, comme lorsqu'elles visitent leur famille, les *anāgārikās* peuvent s'asseoir sur des lits hauts et des sofas luxueux, à l'image de leurs proches. Néanmoins, elles (ainsi que les *upāsaka/upāsika*) corrigeraient sans hésiter leur comportement si un moine ou une *anāgārikā* de renom entrait dans la pièce. Aussi, dans ce type de contexte, elles sont parfois contraintes à écouter de la musique ou la télévision, lorsque de tels appareils se trouvent dans la pièce et sont allumés par un *upāsaka/upāsika*. Enfin, suivant la recommandation de leur médecin, certaines des *anāgārikās* âgées et malades s'autorisent à boire du lait chaud ou à manger quelque chose de très léger, le soir avant de se coucher.

Durant mes séjours aux *vihāras*, les *anāgārikās* suivaient les préceptes sans difficulté. Le châtement qui semble être appliqué envers celles qui causeraient des problèmes au sein de la *Sangha*, en n'observant pas les enseignements de Bouddha ou les règles du savoir-vivre, est l'exclusion de la communauté. Ainsi, j'étais présente dans un *vihāra* lorsqu'une lettre en provenance de Birmanie informait de l'expulsion d'un moine de leur tradition. On m'a appris que le moine en question avait été banni parce qu'il ne respectait ni le *Dhamma* ni les conseils de ses maîtres. Même s'il continuait à porter la robe monastique, il ne devait plus être considéré comme un moine de leur tradition et ne pouvait plus être reçu dans le *vihāra* en tant que tel : il était désormais laissé à lui-même.

Des bornes sans frontières

Lors de mon séjour de terrain, ce qui m'a le plus impressionnée est la flexibilité et l'ouverture des *anāgārikās* en regard de la cohabitation temporelle, spatiale et humaine de pratiques liturgiques étrangères au theravada, sans toutefois les confondre ou les opposer. Il existe une interpénétration entre theravada et mahayana, notamment lorsque les *anāgārikās* prennent l'ordination plénière mahayana, mais continuent pourtant de vivre à la manière de novices theravada. Ainsi, les *anāgārikās* qui ont reçu une ordination plénière des maîtres mahayanas affirment être, sans hésitation, à la fois *bhikkunis* et pratiquantes theravadas (portant les habits et suivant les rituels theravadas). Il m'a paru que leur compréhension et leur connaissance de ce qui appartient à chaque courant, et du contexte dans lequel elles peuvent ou non s'en servir, s'avèrent être très clairs. À la manière d'un peintre qui reconnaît, sans hésitation ni confusion, les figures et couleurs employées dans son tableau, les *anāgārikās* népalaises distinguent le rouge du bleu, le carré du cercle, le mahayana du theravada. Ma compréhension personnelle du phénomène est que les *anāgārikās* népalaises souhaitent avant tout respecter la tradition et les enseignements de Bouddha. Puisqu'il n'est pas possible d'adopter pleinement l'ordination selon le courant theravada, certaines l'entreprennent auprès de la tradition mahayana, se qualifiant alors de *bhikkuni*. Elles trouvent qu'il n'y a pas de contre-indication dans les enseignements de Bouddha à cet égard.

Par ailleurs, d'autres exemples d'interpénétration de pratiques religieuses peuvent être observés lorsque des laïcs suivent à la fois les formes de bouddhisme theravada et vajrayana, voire l'hindouisme ! À titre d'anecdote, dans le hall d'entrée de la salle de méditation de Bungamati se trouvait une image peinte (*thangka*) du Bouddha de la médecine (du bouddhisme tibétain), qu'un *upāsaka* avait offert aux

anāgārikās. Aussi, à l'extérieur de la salle de méditation se trouvait un bol d'encens. Tous les matins, après le déjeuner, une *upāsikā* d'un certain âge se rendait au *vihāra*. Elle faisait des prosternations, disposait du riz et posait une pièce de monnaie dans la grande chaudière qui se trouvait sur l'autel. Elle récitait quelques prières, puis brûlait un papier et de l'encens qu'elle plaçait dans le bol. Ensuite, elle entra et faisait des offrandes de riz aux *anāgārikās*. Me voyant très attentive et intriguée par ce rituel, une *Guruma* m'a expliqué qu'il ne relevait pas du bouddhisme theravada : la dame, très âgée, faisait la même chose avec d'autres déités du village. Les *anāgārikās* la laissaient faire, mais elles lui demandaient de ne pas faire brûler de l'encens à l'intérieur, puisque respirer sa fumée était nocif pour la santé.

Conclusions

Le bouddhisme theravada fait désormais partie du paysage religieux et social du Népal. Certaines familles ne s'opposent plus au souhait de l'une de leurs membres de devenir moniale theravada. Au contraire, c'est parfois valorisé, faisant même partie de la tradition familiale. Gellner et LeVine (2007) et LeVine (1998) décrivent bien ce contexte : désormais, les parents dévots encouragent leurs enfants à méditer et ces derniers trouvent que cette pratique les aide à améliorer leurs capacités de concentration, bénéfique pour leur performance scolaire. Les enfants accompagnent leur mère au *vihāra* et deviennent habitués à côtoyer moines et moniales, qui viennent parfois chanter, enseigner, les conseiller et manger chez eux. Certains enfants sont inscrits, pendant quelques jours, à des retraites de méditation – où ils se familiarisent avec un horaire rigoureux, qui alterne entre méditations assises et marchées –, et finissent par souhaiter mener une vie religieuse.

D'autre part, les monastères comblent plusieurs besoins, notamment parce qu'ils interviennent positivement auprès des plus vulnérables et démunis : les orphelins, les veuves, les femmes célibataires, les personnes économiquement défavorisées dont la famille ne peut assurer l'éducation ou les soins médicaux. En 2016, le *vihāra* Dharmakirti comptait dix-huit *anāgārikās* et le *vihāra* de Bungamati en comptait cinq. Ces *vihāras* offrent des services d'ordre spirituel, mais sont également actifs socialement et à l'écoute des besoins de leurs adeptes (en offrant, par exemple, des consultations médicales gratuites, ou en accueillant des orphelins ayant perdu leur maison et/ou leurs parents lors du tremblement de terre).

Ainsi, mes observations et ma recherche documentaire me mènent à conclure que, grâce à son ouverture et à son adaptabilité, le bouddhisme theravada a su tailler sa place efficacement au sein de la communauté bouddhiste népalaise. Toute personne qui se présente dans les *vihāras* est bienvenue, sans égard aux pratiques religieuses à laquelle elle peut adhérer. Le bouddhisme theravada offre de nouveaux rituels de protection (*paritrana*) et du cycle de la vie (par exemple la *rishini pabbajja*) pour sa communauté laïque, ainsi qu'une pratique spirituelle quotidienne accessible (*Buddha puja* et méditation) à tous. De fait, l'introduction du theravada, ce bouddhisme aux accents modernes, contribue à rendre plus abordables certaines pratiques méditatives autrefois réservées aux moines érudits, soit des approches auparavant considérées ésotériques et interdites aux non-initiés. Laïcs et personnes ordonnées ont trouvé dans le bouddhisme theravada une voie plus engageante et intelligible pour se libérer de la souffrance. Cependant, le bouddhisme theravada féminin doit aussi son succès à son souci constant de répondre aux besoins sociaux, comme fournir éducation, protection, ateliers divers, mais aussi un toit aux enfants démunis. Ce bouddhisme offre également une alternative au mariage et au veuvage, pour ne mentionner que ses apports les plus évidents.

Il s'avère important de mettre en évidence la contribution des moniales pour assurer le maintien et la transmission de la tradition bouddhique. Selon la documentation consultée et les observations effectuées sur le terrain, les *anāgārikās* ont réussi à surmonter les difficultés économiques et culturelles, et semblent faire preuve d'une résilience toujours plus tenace. L'expérience et la conviction d'apporter quelque chose de positif se reflètent dans les yeux de celles que j'ai observées lors de mon séjour.

Par ailleurs, les raisons qui motivent les femmes newar à devenir moniales theravadas semblent, de nos jours, différentes de celles invoquées autrefois. Ces changements sont dus, notamment, à une transformation des valeurs de la société népalaise. Selon LeVine (1998), jusqu'au début des années 80, les femmes devenaient moniales principalement pour trois raisons : 1) éviter le mariage ; 2) apprendre à lire et à écrire (par l'étude des textes bouddhiques) et 3) échapper à la marginalisation entraînée par le veuvage ou par une rupture matrimoniale. Ces raisons peuvent continuer de motiver l'ordination de certaines femmes, bien que dans une moindre mesure qu'auparavant, puisqu'il n'est plus nécessaire, en tant que femme, de prendre l'ordination pour accéder à l'éducation. Étant plus scolarisées, les femmes népalaises se retrouvent aujourd'hui de plus en plus nombreuses sur le marché du travail et sont financièrement plus indépendantes, situation qui semble

expliquer un plus faible engouement à l'égard du mariage. Ainsi, mes observations et brefs entretiens confirment l'hypothèse proposée par LeVine (1998) : lentement, mais sûrement, une nouvelle motivation est en train d'émerger chez les femmes qui souhaitent adopter le mode de vie monastique : la volonté de mener une vie simple, de servir leur communauté et de placer la méditation au centre de leur existence.

En somme, le bouddhisme theravada s'inscrit désormais au cœur du phénomène de redéfinition identitaire global que traverse le Népal depuis le début du XX^e siècle. La pratique du bouddhisme theravada népalais se distingue et enrichit le paysage religieux de cette nation, en affichant sa légitimité et en s'affirmant comme tradition ancestrale et nationale. Bien que ce mouvement apporte un bouddhisme nouveau, de manière interdépendante, il se transforme sous l'influence de la culture bouddhiste traditionnelle newar. Le bouddhisme theravada est maintenant en train de se réinventer, en s'exprimant à travers de nouveaux rituels, plus accessibles et contemporains. Seul le temps nous dira si, d'ici quelques décennies, le bouddhisme theravada népalais aura continué de relever le défi de s'adapter et de se recréer, au point de se forger une identité significativement différente de ses homologues theravadas d'autres pays. Si tel est le cas, il pourrait éventuellement être « blâmé » d'avoir dévié, accepté et intégré trop volontiers des influences qui ne sont pas issues de la tradition. Ou au contraire, peut-être célébrera-t-on la naissance d'un nouveau bouddhisme, aussi valide que les autres, courant renouvelé, dont la mère patrie est également celle qui a autrefois enfanté son initiateur, Bouddha *Śākyamuni*.

D'autre part, bien que certaines *anāgārikās* se fassent ordonner par des Mahayanistes, la recherche d'une ordination plénière ne semble pas être, dans la plupart des cas, une préoccupation pressante. Techniquement, la *Sangha* féminine theravada est inexistante, puisqu'il n'y a aucune femme pleinement ordonnée selon cette tradition. Cependant, les *anāgārikās* incarnent la communauté monastique féminine theravada du Népal, avec ou sans ordination plénière. Elles sont traitées et respectées comme des moniales (et non simplement comme des femmes laïques ascètes) et reçoivent le soutien financier très généreux de la communauté laïque. De plus, celles qui se sont tournées vers la tradition mahayana pour y obtenir l'ordination plénière n'emploient pas toutes le titre de *bhikkuni*, et celles qui s'en réclament adoptent une pratique rituelle entièrement theravada, réaffirmant ainsi l'identité de cette tradition.

Les *anāgārikās* que j'ai rencontrées sont principalement issues de la population newar et la communauté monastique theravada féminine du Népal

paraît stable, comptant presque quatre cents membres (bien qu'elle ne semble grandir que très lentement). Devant cette réalité, il serait pertinent de se demander si le bouddhisme theravada népalais saura séduire des femmes qui proviennent d'autres groupes ethniques, en leur offrant une vie alternative, contribuant ainsi à l'essor de cette tradition et de cette communauté. D'autre part, dans le contexte de la Constitution de 2015, qui a définitivement établi le sécularisme au Népal, reste à savoir si le bouddhisme theravada saura s'adapter à ce nouveau Népal séculier en raison de son message moderniste et ancré sur l'étude, la méditation, l'éducation et le travail caritatif.

Références

- Harvey, P. 1993. *Le Bouddhisme. Enseignements, histoire, pratiques*. Paris : Seuil.
- Bechert, H. et Hartman, J.- U. 1988. « Observations on the Reform of Buddhism in Nepal ». *Journal of The Nepal Research Center* 8 : 1-30.
- Kloppenborg, R. 1977. « Theravada Buddhism in Nepal ». *Kailash* 5 (4) : 301-322.
- Letizia, C. 2007. « Réflexions sur la notion de conversion dans la diffusion du bouddhisme theravada au Népal ». *Anthropologica* 49 (1) : 51-66.
- Letizia, C. 2013. « Notes non publiées du cours REL 2206 *Bouddhisme* ». UQÀM.
- LeVine, S. 1998. « Buddhist Nuns in the Kathmandu Valley: An Evolving Consciousness ». *Buddhist Himalaya: Journal of Nagarjuna Institute of Exact Methods* 9 (1-2). Publication en ligne, non numérotée. Consulté le 28 juillet 2017.
- LeVine, S. et Gellner, D. N. 2008. *Rebuilding Buddhism: the Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*. New Delhi: Social Science Press & Orient Blackswan.
- LeVine, S. et Gellner, D. N. 2007. « All in the Family: Money, Kinship and Theravada Monasticism in Nepal ». *Occasional Papers in Sociology and Anthropology* 10 : 141-173.
- Lewis, T. T. 1996. « Notes on the Uray and the Modernization of Newar Buddhism ». *Contributions to Nepalese Studies* 23/1 : 109-117.
- Maharjan, P. S. 2006. *The Revival of Theravada Buddhism and Its Contribution to Nepalese Society*. Thèse soumise comme exigence partielle à la maîtrise, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Bangkok, Thaïlande.
- Rahula, W. 1961. *L'Enseignement du Bouddha. D'après les textes les plus anciens*. Paris : Seuil.
- Tuladhar, S. R. et Tuladhar R. 1999. *Dhamma and Dhammawati. Ven. Dhammawati's Academic Journey and her Social Reforms. Introduction of Dharmakirti Vihar and*

Teachings of the Buddha. Kathmandu: Dharmakirti Buddhist Study Circle, Dharmakirti Vihar.

Tuladhar, L. T. et Tuladhar R. 2016. *Daw Gunavati Guruma in Nepal.* Kathmandu: Dharmakirti Buddhist Study Circle, Dharmakirti Vihar.

van den Hoek, B. (1996). « Gender and Caste in the Perfect Buddhist Gift the Samyak Mahadana in Kathmandu, Nepal ». *Contributions to Nepalese Studies* 23/1 : 195–211.

Wijayaratna, Mohan. 1991. *Les moniales bouddhistes. Naissance et développement du monachisme féminin.* Paris : Cerf.

2

*« On nous appelle catholiques romains,
mais nous sommes des catholiques népalais. »*

Identité catholique à Katmandou : un récit ethnographique

Marie-Ève Melanson, Université McGill

Résumé : Cet article s'intéresse à la définition identitaire des membres de la communauté catholique de la vallée de Katmandou, au Népal, dans un contexte où le christianisme est minoritaire et où convertir est interdit par la constitution. Nous présentons les données recueillies au cours d'une étude de terrain menée à l'été 2016 auprès de membres du clergé népalais et de Népalais convertis. Cette étude révèle l'importance accordée, pour les catholiques népalais, au fait de vivre en harmonie et en cohérence avec la culture locale afin de ne pas troubler l'ordre social établi et de maintenir des relations positives avec la majorité non chrétienne. Cette attitude à l'égard de la culture népalaise, qualifiée de «tolérante» ou de «respectueuse» par plusieurs répondants, est présentée comme «typiquement catholique», notamment *contra* l'attitude des chrétiens protestants. Nous abordons trois aspects de l'identité catholique népalaise qui nous ont paru être les plus fondamentaux pour nos répondants : au niveau personnel, l'aspect volontaire et réfléchi du processus de conversion ; au niveau social, le maintien de relations conviviales et durables avec les Népalais d'autres confessions ; et finalement, au niveau rituel, l'importance de l'inculturation dans la pratique du catholicisme au Népal comme gage de respect des traditions locales.

Mots-clés : Népal, christianisme, prosélytisme, conversion, inculturation.

Abstract: This paper addresses the definition of Catholic identity in the Kathmandu Valley, Nepal, in a context where Christians are a minority and where the conversion of individuals is prohibited by the constitution. We present the data collated during a field study conducted in the summer 2016 among members of the Nepali clergy and Nepalese

converts. This study reveals the importance, for Nepalese Catholics, to live in harmony and coherence with the local culture so as not to disturb the established social order and maintain positive relationships with the non-Christian majority. This attitude towards Nepalese culture, described as “tolerant” or “respectful” by several respondents, is presented as “typically Catholic”, in particular, *contra* the attitude of Protestant Christians. We discuss three aspects of the Nepalese Catholic identity that we found to be the most fundamental to our respondents: at the personal level, the voluntary and deliberate aspect of the conversion process; at the social level, the preservation of friendly and lasting relations with Nepalese of other faiths; and finally, at the ritual level, the importance of inculturation in the practice of Catholicism in Nepal as a pledge of respect for the local traditions.

Keywords: Nepal, Christianity, proselytism, conversion, inculturation.

Introduction

Les minorités religieuses se retrouvent régulièrement au cœur des débats relatifs à la liberté de religion. Si les croyances et les pratiques religieuses des majorités sont généralement bien ancrées dans les mœurs et les coutumes d’une nation, les croyances et pratiques des minorités courent quant à elles le risque d’être considérées comme dépassant les limites de la protection offerte par la liberté religieuse. Non seulement les membres des religions minoritaires risquent d’être stigmatisés ou discriminés; leurs pratiques, étant étrangères à la majorité, peuvent plus facilement être perçues comme une menace à l’ordre établi.

Le cas du Népal, un pays à majorité hindoue qui demeure hautement diversifié sur le plan religieux, ethnique et linguistique, est intéressant à cet égard¹. Bien que l’État népalais reconnaisse être multireligieux et séculier depuis 2007², la

¹ Le recensement de 2011 indique que la vaste majorité des Népalais, soit 81,3 % de la population totale, sont hindous. 9 % s’identifient comme bouddhistes, mais les pratiques du bouddhisme newar, un groupe ethnique dont les membres sont les descendants des premiers habitants de la vallée de Katmandou, sont bien connues et implantées au Népal depuis des siècles. D’autres groupes religieux minoritaires sont les musulmans, les kirats, les böns, les jaïns, les bahaïs, les sikhs et les chrétiens. Ces derniers sont le quatrième groupe en importance avec 1,4 % de la population ou 375 699 adhérents recensés en 2011 (*National Population and Housing Census of Nepal*, 2011).

² C’est lors de l’adoption de la Constitution provisoire de 2007 que le Népal cesse de se proclamer comme un « royaume hindou » et affirme être un état séculier (à ce sujet, voir Gellner

plus récente Constitution du Népal de 2015 proscrit de procéder à la conversion d'un individu et, de manière corolaire, décourage le prosélytisme³ ; deux pratiques auxquelles s'adonnent notamment les minorités chrétiennes.

De tels interdits relatifs à la conversion et au prosélytisme figurent dans loi népalaise depuis la promulgation de la toute première constitution du pays, adoptée en 1948⁴. Dans la constitution de 1962, alors que l'on inclut pour la première fois un article sur la liberté de religion, on précise que chacun est libre de pratiquer sa religion « telle qu'elle lui a été transmise depuis des temps immémoriaux et ayant dû regard pour les pratiques traditionnelles » (Thapa, 2010 : 927, notre traduction). La conversion est alors non seulement passible d'une peine, mais plus encore, comme le souligne la constitutionnaliste Mara Malagodi, un individu ne pratiquant pas une religion qui lui a été transmise par ses ancêtres ne bénéficie alors d'aucune protection légale (2013 : 240)⁵.

Depuis l'adoption de la Constitution du Népal de 2015, cet article est remplacé par une précision sur la notion d'« État séculier ». On y stipule que « séculier » s'entend de « la liberté culturelle et religieuse, ainsi que la religion et la culture pratiquée depuis des temps anciens » (Gellner et Letizia, 2016 : 5, note 6, notre traduction). Selon les anthropologues David Gellner et Chiara Letizia, cette précision sur le sécularisme népalais, qui se garde bien d'éliminer la mention pour la « religion pratiquée depuis des temps anciens », a le potentiel d'être utilisée au détriment des minorités religieuses : « cette façon de définir le "sécularisme" »

et Letizia, 2016). Le pays est reconnu comme « multiethnique » et « multilingue » dans la Constitution de 1990, mais aucune mention ne figure quant à l'aspect « multireligieux » du pays.

³ À l'article 26.3, la Constitution du Népal de 2015 stipule : « aucune personne ne devrait... convertir une personne d'une religion à une autre, ou perturber la religion d'autrui » (notre traduction).

⁴ Depuis la promulgation de la Loi gouvernementale népalaise de 1948, le Népal a adopté sept constitutions au total : en 1951 (intérim), 1959, 1962, 1990, 2007 (provisoire) et 2015. Ceci est dû notamment à l'importante diversité ethnique et linguistique du pays et aux difficultés liées à la division du territoire à des fins administratives (à ce sujet, voir Kössler, 2009).

⁵ L'année suivante, en 1963, l'adoption du Code National népalais vient préciser les sentences auxquelles une personne pratiquant un culte « non traditionnel » s'expose : tout individu qui se convertit est passible d'une peine d'emprisonnement de trois ans, et que tout individu reconnu coupable d'avoir participé à la conversion d'un autre individu est passible d'une peine d'emprisonnement de six ans. Les étrangers reconnus coupables d'avoir participé à la conversion d'un individu seront expulsés du pays après avoir purgé leur peine (Thapa, 2010 : 925).

permettra et encouragera le gouvernement à continuer de supporter les pratiques rituelles et les fêtes hindoues et bouddhistes, comme cela a été fait par le passé» (*Ibid.* : 6, notre traduction).

Si une majorité de Népalais ignorent toujours que leur pays s'est déclaré séculier depuis l'adoption de la plus récente constitution⁶ (*Ibid.* : 13), les chrétiens sont quant à eux bien avertis des restrictions constitutionnelles – explicites ou potentielles – apportées à la liberté de religion. Toutefois, malgré l'interdit formel sur la conversion, il semble que l'État népalais demeure relativement tolérant à l'égard de cette pratique et des pratiques – comme le prosélytisme – qui y sont rattachées. L'anthropologue Marc Gaborieau soulignait déjà dans les années 1990 que, bien que « toujours interdit en droit, le prosélytisme est toléré en fait » (1994 : 67–68). D'ailleurs, il est depuis lors plutôt rare que les sanctions prévues par la loi en ce qui a trait à la conversion soient appliquées, bien que toujours en vigueur (Barclay, 2009).

Dans ce contexte où se côtoient un interdit formel et une tolérance de fait eu égard aux pratiques liées à la conversion, comment se construit et se définit l'identité religieuse des minorités chrétiennes népalaises, qui sont visées par ces restrictions sur la liberté de religion ? C'est à cette question que nous avons tenté de répondre en interrogeant des chrétiens de la vallée de Katmandou, à l'été 2016. Les catholiques, qui sont les premiers chrétiens à avoir foulé le sol népalais au 17^e siècle et dont les membres – aujourd'hui minoritaires parmi les chrétiens – dirigent depuis 1951 certaines des écoles les plus convoitées du Népal, nous semblaient être un groupe particulièrement intéressant à étudier.

Cet article présente les données recueillies lors de notre séjour de recherche d'un mois et demi au Népal, en mai et juin 2016. Un séjour d'un peu plus de deux semaines dans la vallée de Katmandou nous a permis de visiter plusieurs lieux importants pour la congrégation catholique népalaise et de discuter avec des membres du clergé népalais et des Népalais convertis. Afin de brosser le portrait des organes qui structurent la vie religieuse catholique au Népal, nous décrirons d'abord brièvement le fonctionnement des établissements visités et le rôle des membres interviewés au sein de la communauté. Puis, nous développerons sur trois aspects de l'identité catholique népalaise qui nous ont paru être les plus

⁶ Prashant Jha souligne à ce sujet que « le Népal est devenu séculier sans discussion et débat public sur ce que [le sécularisme] signifiait [en contexte népalais] » (Jha dans Gellner et Letizia, 2016 : 12, notre traduction).

fondamentaux pour nos répondants : au niveau *personnel*, l'aspect volontaire et réfléchi du processus de conversion; au niveau *social*, le maintien de relations conviviales et durables avec les Népalais d'autres confessions; et finalement, au niveau rituel, l'importance de l'inculturation la pratique du catholicisme au Népal comme gage de respect des traditions locales.

Portrait de la communauté et profil des répondants

La communauté catholique népalaise compterait approximativement 8 000 adhérents⁷. Bien que minoritaire parmi les dénominations chrétiennes au Népal, ses institutions et son clergé sont bien visibles dans l'espace public. Les membres du clergé revêtent les habits religieux traditionnels (ou une version adaptée de ceux-ci⁸) et les églises catholiques sont dotées d'une grande croix extérieure. Trois églises catholiques sont établies dans la vallée du Katmandou : l'église *Ishalaya*, l'église *St-Ignatius* et l'église *Assumption*. Dans le cadre de cette recherche, nous avons eu l'occasion de visiter ces deux dernières. Toutes deux offraient des cours de catéchisme, dont plusieurs étaient offerts aux Népalais désirant se convertir, ainsi que divers ateliers sur des thèmes tels que les mariages interreligieux et la place du catholicisme dans la société népalaise.

Les congrégations religieuses occupent également une place importante au sein de la communauté catholique au Népal. Elles œuvrent notamment à l'éducation des enfants, surtout ceux en situation de précarité ou provenant de villages éloignés, qui resteront en pension auprès de la congrégation tout au cours de l'année scolaire. Les congrégations dispensent aussi des soins de santé à la population locale et des cours pratiques (ex. : couture) aux groupes sociaux marginalisés (notamment, aux membres des castes dalits et des basses castes hindoues). Au cours de notre séjour, nous avons eu l'occasion de visiter trois congrégations. La congrégation *Poor Servants of Jesus the Master*, où résident quatre

⁷ Il s'agit de l'estimation de la communauté catholique elle-même. D'après le recensement de 2011, le nombre total de chrétiens au Népal est de 375 699; faisant des catholiques une minorité parmi les chrétiens (*National Population and Housing Census of Nepal*, 2011). Le nombre total de chrétiens est toutefois contesté par certaines associations chrétiennes, qui affirment être beaucoup plus nombreux.

⁸ Certaines congrégations de sœurs ont troqué les habits traditionnels pour un sari (uniforme pour toutes) afin de mieux s'intégrer à la population locale.

frères népalais, accueille huit jeunes hommes de familles moins nanties. Les frères les hébergent et prennent en charge les dépenses relatives à leur scolarité. La congrégation italienne *Legion of Mary* est dirigée par trois sœurs. Leur couvent accueille 46 filles âgées de 10 à 17 ans. Toutes proviennent du village de Tipling dans le district de Dhading, au nord du Népal, et y sont envoyées par leurs parents afin d'être éduquées moyennant une somme modeste. Une sœur s'occupe de l'éducation des jeunes filles, une autre est responsable de dispenser des cours de couture aux femmes népalaises résidant dans la vallée de Katmandou, et la troisième dirige une clinique de santé mobile qui se déplace régulièrement dans la région de Katmandou et occasionnellement dans des villages plus éloignés. Cette sœur peut quitter le couvent jusqu'à cinq mois lorsqu'elle voyage dans les villages lointains. Elle affirme recevoir en moyenne 80 patients par jour à sa clinique mobile. Finalement, la congrégation française *Sisters of St Joseph of Cluny*, où dix sœurs résident, assure également l'éducation d'une trentaine de jeunes filles. Les maisons mères des différentes congrégations s'assurent que chaque congrégation bénéficie de ressources financières suffisantes pour poursuivre ses activités.

Les congrégations religieuses ne sont pas les seules institutions assurant l'éducation des jeunes népalais. Deux écoles jésuites – toutes deux très convoitées en raison de leur programme éducatif réputé et de leurs modiques frais de scolarité – sont établies dans la région de Katmandou : l'école St-Xavier de Godavari, fondée en 1951, et l'école St-Xavier de Jawalakhel, fondée en 1954⁹. Nous avons eu l'occasion de visiter cette dernière, qui accueille aujourd'hui 2038 étudiants âgés de 5 à 18 ans. Selon le directeur de St-Xavier de Jawalakhel, l'école a reçu 5575 demandes d'admission pour l'année scolaire 2015–2016 contre 166 places disponibles. Toujours selon les données fournies par le directeur de l'école, une minorité d'étudiants sont chrétiens : 101 protestants et 61 catholiques fréquentent actuellement l'école. Dans le processus d'admission, les catholiques sont favorisés. Des places sont réservées pour les enfants provenant de familles défavorisées : 5 % pour les familles pauvres, 5 % pour les dalits, 5 % pour les basses castes (« *backward castes* »), 5 % pour les enfants provenant de villages éloignés et 10 places pour les enfants de familles monoparentales. Les filles sont admises depuis l'an 2000. Si tous

⁹ Selon l'anthropologue Ben Campbell, c'est justement la bonne réputation de l'éducation catholique qui aurait contribué à faire accepter les premiers missionnaires chrétiens arrivés au 17^e et 18^e siècle au Népal, alors que le pays ne tolérait aucune forme de prosélytisme religieux chrétien : « les chrétiens européens étaient tolérés dans le pays sur la base de l'intérêt, pour le régime, de leurs nouvelles formes d'apprentissage et de leurs accessoires technologiques persuasifs, tels que les télescopes » (Campbell, 2016 : 409, notre traduction).

les chrétiens doivent obligatoirement suivre les cours de catéchisme, les non-chrétiens suivent un cours appelé « enseignement des valeurs » (« *value education* »). Ce cours, qui est aussi dispensé dans les couvents dirigés par les sœurs, est défini par le directeur de l'école et par les sœurs chargées de l'éducation comme « un cours de catéchisme sans mention explicite de la religion catholique », c'est-à-dire un cours où l'on tente de transmettre des « valeurs universelles ».

Au cours de notre visite de ces lieux et après avoir été mise en contact avec des membres de la communauté catholique népalaise, nous avons réalisé huit entrevues. Quatre entretiens ont été conduits auprès de membres du clergé, soit auprès de frère Iso¹⁰, sœur Mary, sœur Bianca et père Gregory Sharkey. Tous les membres du clergé interviewés ont grandi dans une famille chrétienne, soit catholique ou protestante. Nous avons également réalisé quatre entretiens auprès de Népalais laïcs convertis. Pavan, un jeune activiste qui milite pour les droits humains au Népal s'est converti de l'hindouisme. Deux familles népalaises, l'une appartenant au groupe ethnique Tamang¹¹ et l'autre au groupe ethnique Rai¹², se sont converties du bouddhisme. Finalement, nous nous sommes entretenue avec le directeur de l'école catholique, aussi du groupe ethnique Rai, qui s'est converti du bouddhisme.

En prenant appui sur ces entretiens et sur nos observations, nous développerons dans les sections suivantes sur les aspects de l'identité catholique népalaise qui nous ont paru les plus fondamentaux. La section suivante s'intéresse à l'aspect personnel de cette identité, intrinsèquement liée, en contexte népalais, au processus de conversion qui a été entrepris par nos répondants et que les membres du clergé népalais accompagnent.

¹⁰ Le nom des répondants a été changé pour conserver leur anonymat, à l'exception de père Gregory Sharkey, un prêtre jésuite d'origine américaine résidant au Népal depuis plus de 30 ans.

¹¹ Groupe ethnique de langue tibéto-birmane vivant dans le nord du Népal. De nombreux Tamangs se sont convertis au christianisme depuis les années 1990, après avoir été témoins de guérisons miraculeuses accomplies dans leur village par des missionnaires (à ce sujet, voir Ripert, 1997).

¹² Groupe ethnique de langue tibéto-birmane originaire du Népal oriental.

Aspect personnel : processus de conversion

Bien que tous nos répondants affirment ne jamais chercher à faire la promotion de la religion chrétienne, les membres du clergé rencontrés admettent parler de religion avec des non-chrétiens sur une base régulière, soit dans le cadre de leur travail, soit dans leurs contacts quotidiens avec la population locale. Ils affirment toujours avoir recours à des termes « neutres » pour parler de religion, non seulement afin de rendre leurs propos accessibles, mais également pour ne pas choquer leurs interlocuteurs non-chrétiens. Par exemple, sœur Mary, qui est responsable de la clinique de santé mobile, évoque dire à ses patients que « *Dieu* va les aider » plutôt que « *Jésus* va les aider », comme elle l'aurait dit à un chrétien. Ces interlocuteurs peuvent toutefois déduire qu'ils ont affaire à des chrétiens puisque les habits religieux des membres du clergé permettent habituellement à ceux-ci de les identifier.

Bien qu'une tolérance de fait soit de mise à l'égard du prosélytisme et des conversions, une crainte demeure palpable chez les membres du clergé, qui se gardent d'affirmer chercher à évangéliser. Plusieurs ont rappelé qu'ils pourraient théoriquement être sanctionnés pour certaines de leurs pratiques, qui contreviennent à la constitution. Père Sharkey résume bien ce sentiment dont les membres du clergé interrogés nous ont tous fait part :

For the most part, I think there is pretty much total [religious] freedom [in Nepal], but it's a little icy right now. You know, they will say: "You may not cause social disharmony." Well, who gets to decide what "social disharmony" is? If the nuns are having mass and they sing and their neighbours next door decide that their sentiments are being offended because they have to hear hymns, do they send in the police? Theoretically, they could. (Père Sharkey)

Une telle situation demeure toutefois bien théorique, et aucun de nos répondants n'a jamais expérimenté telle répression.

Parmi les raisons conduisant les Népalais à s'intéresser au catholicisme, on retrouve l'éducation catholique. C'est souvent en étant envoyé à l'école catholique que les Népalais non-chrétiens entrent pour la première fois en contact avec le christianisme et ses principes. Ici aussi, les enseignants rencontrés soutiennent faire preuve de retenue lorsqu'ils abordent des aspects de leur religion. Deux enseignants ont admis toujours chercher à transmettre « les valeurs catholiques »

aux non-chrétiens, telles « l'égalité » et « la justice » dans le cours « enseignement des valeurs », obligatoire pour tous les élèves non chrétiens. Le directeur de l'école St-Xavier de Jawalakhel nous explique :

It's the same thing [as Catholic education] but put in different bottles. When we give the Christian values to non-Christians, they will oppose. But when we say it's moral or value education, then people accept. For example, among the Catholics or the Christians, we can easily say that the Christ worked for the poor, for the marginalized, for the Dalits and all. It is very easy. But we cannot say to non-Christians the same thing. That Christ worked for the poor. But we can say, you know, that once there was a king who worked for the poor, you know? Then justice, justice becomes a value. So, this way, we teach. This way, we can say it is teaching Christian values in a relevant way. (Directeur, St-Xavier School Jawalakhel)

L'explication de sœur Bianca, qui donne ce cours au couvent de la congrégation *Sisters of St-Joseph of Cluny*, est similaire à celle du directeur de St-Xavier :

We don't teach the children about religion, but indirectly, we try to teach them the customs and values... The value education is that... We don't call it Bible class, but indirectly we give them these customs and values. (Sœur Bianca)

Pour sœur Bianca, le cours « enseignement des valeurs » ne constitue toutefois pas une forme d'évangélisation ou de prosélytisme, parce que selon elle, « chaque personne doit elle-même comprendre et expérimenter sa religion » plutôt qu'être « convaincue » de la vérité d'une religion. Les membres du clergé catholique rencontrés ont tous affirmé ne jamais chercher à évangéliser et ont plutôt placé l'emphase, dans nos entretiens, sur l'aspect volontaire de la conversion. Lorsqu'un Népalais s'intéresse au catholicisme et choisit, après quelques années, de se convertir, ce n'est donc jamais directement, selon eux, le fruit de leur travail. Sœur Bianca et le directeur de St-Xavier soutiennent demeurer « prudents » lorsqu'un enfant démontre un intérêt pour la conversion afin de ne pas être accusés d'avoir cherché à le convertir. Ils affirment toujours exiger que leurs élèves obtiennent une permission écrite de la part de leurs parents ou attendent d'avoir atteint l'âge de la majorité avant d'envisager de les accompagner dans le processus de conversion.

Deux répondants ont soutenu avoir souhaité se convertir après avoir fréquenté une école catholique dans leur jeunesse. Le directeur de St-Xavier

raconte être «devenu catholique» à l'âge de 13 ans, après avoir été pris d'admiration pour un père qui enseignait à son école. Il ne s'est fait baptiser que dix ans plus tard puisque ses parents étaient vivement opposés à sa conversion. Il raconte qu'il a toutefois réussi, petit à petit, à introduire ses parents au christianisme, qui se sont éventuellement convertis. Frère Iso s'est également converti après avoir été envoyé à l'école catholique en Inde, où il est né. Ses grands-parents, par qui il a été élevé, s'étaient convertis de l'hindouisme au christianisme baptiste avant sa naissance. Frère Iso se converti comme catholique à la fin de ses études et de s'engage dans les ordres pour servir au Népal, malgré l'opposition de ses grands-parents.

Parmi les autres raisons conduisant à préférer le catholicisme au Népal, on retrouve les liens qui unissent le catholicisme aux traditions religieuses héritées de la famille et de la culture locale. Non seulement les convertis peuvent toujours prendre part aux grandes fêtes hindoues et bouddhistes célébrées au Népal, mais divers éléments de la culture locale sont introduits dans le rite catholique.

Ces aspects du catholicisme sont au cœur des raisons ayant motivé la conversion de la famille tamang au catholicisme, après avoir été initiée au protestantisme. Le cas de cette famille est particulier puisqu'il s'inscrit dans un contexte où presque tous les ménages du village de Tipling, d'où la famille est originaire, se sont convertis au christianisme. Les seules familles non converties au village seraient aujourd'hui celles des chamanes et des prêtres. La raison initiale ayant mené les familles de ce village à se convertir est plutôt commune au Népal : elles ont été témoins de guérisons accomplies par des missionnaires protestants venus les visiter. La mère de famille raconte :

There used to be a lot of sick people so they used to go to healers, to shamans and all for healing and they would ask them to sacrifice for healing. And they would not get healed. And when the Christians people started praying over them, they started to get healed. So that's what changed their idea about what is this [Christian religion]. That's how they shifted. Almost all the village shifted, most of them. In that village, now there are 700 families. And of these families, there are only 20 to 25 houses who are Buddhists, others are all Christians. And half Catholics, half Protestants. (Famille tamang, traduction de frère Iso)

Puisque les missionnaires protestants ont été les premiers à s'installer à Tipling, la famille a d'abord été introduite au christianisme protestant¹³. Notre répondante ne s'est convertie au catholicisme que quelques années plus tard, après être déménagée à Katmandou et avoir commencé à fréquenter, par hasard, l'*Assumption Church*. Avant d'être intégrée à cette église, elle n'avait aucune idée qu'il existait plusieurs dénominations au sein du christianisme. Elle nous raconte :

She says that she did not know [the difference between Catholics and Protestants]. She knew that they were Christians when she saw these healings taking place and all. She knew that they were Christians, but she didn't know the difference. So, until she was in the village [Tipling], she attended a Protestant Church. Even after moving to Kathmandu, for a couple of years she went to a Protestant Church. Later she came in touch with Fathers. So that's how it happened. So even at that time she was not sure whether it was a Protestant or a Catholic. (Mère de famille tamang, traduction de frère Iso)

Son village a été introduit au catholicisme par un missionnaire jésuite¹⁴ quelques années après avoir été introduit au protestantisme. Selon notre répondante, plusieurs habitants se sont alors tournés vers le catholicisme puisque les rituels catholiques leur étaient plus familiers (notamment l'utilisation de bougies,

¹³ Selon l'anthropologue Tom Fricke, qui s'est intéressé aux conversions dans cette région, un pasteur ayant visité un village voisin dans les années 1990 aurait converti 83 Népalais en deux visites (2008 : 3). L'ethnogéographe Blandine Ripert souligne que le nombre de chrétiens déclarés dans la région de l'Ankhu Khola est passé de 5 501 en 1991 à près de 20 000 – soit 20 % de la population totale – en 1995. Ripert soutient aussi que les guérisons sont au cœur du processus de conversion des habitants de la région, comme dans le cas de notre répondante : « [L]eur grande motivation était de pouvoir se faire soigner gratuitement par une prière, plutôt que de s'appauvrir auprès des chamanes, des lamas [prêtre bouddhiste qui procède aux rituels religieux] et des lambus [prêtre exorciste-guérisseur dans la tradition bouddhiste] qui réclament des sacrifices d'animaux afin d'apaiser les divinités et les esprits malfaisants, pratiques jugées aujourd'hui trop coûteuses » (1997 : 75). L'anthropologue Ben Campbell avance plutôt que si le christianisme est si populaire auprès des Tamangs, c'est qu'il permet une réappropriation de leur identité ethnique dans un contexte de domination de l'hindouisme : « [L]e christianisme est attrayant, car il permet une stratégie consciente de différenciation par rapport à la tradition politico-religieuse népalaise dominante » (2016 : 104, notre traduction).

¹⁴ Il s'agit de Casper Miller, connu au Népal comme le père « Cap » Miller (voir à ce sujet Fricke, 2008). Casper Miller (1997) a réalisé plusieurs travaux ethnographiques au Népal, dont *Faith-healers in the Himalayas : An Investigation of Traditional Healers and their Festivals in Dolakha District of Nepal*. Il y réside depuis 1958 et est bien connu de la communauté catholique.

d'encens et les pratiques de crémation). Bien qu'elle mentionne que le missionnaire jésuite a lui aussi réalisé des guérisons au village, ce qui a probablement motivé la conversion de certains Tamangs au catholicisme, cette seconde conversion des Tamangs nous est présentée comme le fruit d'une décision plus murie et plus réfléchie que la première.

L'aspect «hasardeux» de la conversion au christianisme catholique ou protestant est ressorti de nos entretiens. Puisque plusieurs Népalais ne sont pas familiers avec les différentes dénominations chrétiennes, s'ils rejoignent un groupe baptiste, pentecôtiste, évangélique, ou catholique dépend souvent du premier groupe chrétien rencontré¹⁵. C'est ce qu'affirme père Sharkey :

It's not like people come along and say: "Which one do I want?" Generally speaking, it happens because somebody says: "You want to come to our Church?" and then the person visits, likes it, starts to visit regularly and then decides to join. (Père Sharkey)

Certains catholiques rencontrés justifient ainsi qu'ils soient moins nombreux que les protestants : parce qu'ils ne font pas de prosélytisme, ils ne parviennent pas à «attraper» autant d'individus que leurs confrères protestants, qui, comme nous l'explique frère Iso, distribuent des bibles et cherchent « constamment » à convertir les Népalais. Frère Iso croit que la conversion dans le catholicisme est plus souvent le fruit d'une décision consciente et réfléchie plutôt que hasardeuse :

The Catholics, they don't go for evangelization. So, the only people who can catch [non-Christians] are the Protestants. Those who are in contact with us and those who know us... Some people, who are mostly in touch with us, they say: "If ever I become a Christian, I will become a Catholic." (Frère Iso)

Les membres du clergé rencontrés ainsi que le directeur de St-Xavier ont rappelé qu'il s'agissait d'une exigence de l'Église catholique que la conversion soit le fruit d'un processus bien réfléchi. Pour illustrer l'aspect volontaire et avisé des conversions en contexte népalais, certains ont donné comme exemple le fait que chacun doive suivre les cours de catéchisme obligatoires avant de pouvoir être

¹⁵ Notre répondant activiste, Pavan, s'est lui aussi intéressé au catholicisme par hasard. À l'adolescence, Pavan a été encouragé à fréquenter l'Assumption Church par l'un de ses professeurs de confession hindoue, qui, constatant que Pavan était dépressif et qu'il entretenait une relation difficile avec les membres de sa famille, lui a suggéré d'aller chercher du support à cette église. Pavan s'y est trouvé bien accueilli et a décidé de s'impliquer dans les groupes de jeunes catholiques. Il s'est converti quelques années plus tard.

baptisé dans la tradition catholique pendant une période minimale de deux ans¹⁶. L'accent est porté sur le fait qu'il importe que la conversion ne découle pas d'une tentative de prosélytisme, mais du fait que les convertis aient eux-mêmes démontré un intérêt pour le catholicisme, et ce, de manière durable.

En ce sens, la réputation favorable dont jouissent les écoles catholiques semble avoir une importance majeure pour le développement des communautés catholiques au Népal. Ces écoles ont le potentiel d'introduire les Népalais au catholicisme tout en restant du « bon côté » de la loi eu égard au prosélytisme et à la conversion. En effet, une conversion résultant d'années de scolarité dans un milieu chrétien peut moins facilement être considérée comme induite ou répréhensible qu'une conversion plus soudaine. L'éducation catholique permet à la communauté de transmettre certains de ses principes religieux tout en ne se faisant pas accuser de troubler l'ordre social et en participant à la société népalaise.

La participation à la société népalaise constitue un autre élément qui est ressorti comme étant fondamental pour les catholiques au Népal. Dans la section suivante, nous développerons sur l'aspect social de l'identité catholique népalaise, c'est-à-dire la relation aux Népalais d'autres confessions.

Aspect social : relation aux Népalais d'autres religions

Les catholiques interviewés dans le cadre de cette recherche affirment avoir de bonnes relations avec les hindous et les bouddhistes au Népal. Alors que les membres de ces communautés sont caractérisés par nos répondants comme « ouverts à toute forme de religiosité » et « respectueux des diverses formes de sacralité », les protestants sont, quant à eux, dépeints comme ayant des pratiques radicales (ex. : prosélytisme actif, luttes fortement engagées pour la liberté de religion) et étant « fermés à toute discussion portant sur une religion autre que la leur ». Le maintien de relations amicales et durables avec les Népalais non-chrétiens est ressorti comme une caractéristique de l'identité catholique au Népal, permettant aux catholiques non seulement de réaffirmer la primauté de leurs

¹⁶ Le directeur de l'école St-Xavier affirme que cette mesure est essentielle aussi parce qu'elle assure que les parents non chrétiens ne se convertissent pas « frauduleusement » de manière provisoire afin d'assurer une place à leurs enfants à l'école catholique.

valeurs de tolérance et de respect, mais aussi de se distinguer des groupes protestants.

En effet, un marqueur important de l'identité catholique en contexte népalais est, selon nos répondants, le fait de pouvoir participer aux grandes fêtes hindoues et bouddhistes célébrées au Népal. Cet aspect prend de l'importance pour les catholiques rencontrés surtout en contraste avec les pratiques des protestants, qui exigent, à la suite de la conversion, qu'une rupture totale soit effectuée avec les pratiques antérieures afin que les individus s'engagent proprement dans leur « nouvelle vie »¹⁷. Toutes les personnes rencontrées au cours de cette recherche ont soutenu être ouvertes à participer aux grandes fêtes hindoues ou bouddhistes népalaises telles *Dasain*¹⁸ et *Tij*¹⁹. Pour Pavan, ces fêtes sont avant tout culturelles et le fait d'y prendre part n'interfère en rien avec ses croyances religieuses. Il soutient participer régulièrement aux célébrations traditionnelles népalaises pour « faire partie de sa société », ce qui représente, pour lui, une marque de respect pour sa culture. Il ajoute à cela que la religion ne devrait pas contribuer à l'exclusion d'un individu de sa société :

Many of Catholic women and girls, they will go [to the Tij festivities]. They celebrate, they even do the fasting, which is not mandatory but in Hindu religion, they do the fasting for one day. And our girls and our women also do that. Because they have mixed families. But they would like to be a part of that. Part of the family, part of the society. ... If you pretend like you are alien [to your society], then you can't live in your society. So, you have to respect your own culture. So, the religious thing is your totally personal connection with the God or all other things. But it should not prevent others to come to you. So, your religion and your faith should not become the wall between the people. (Pavan)

La mère de famille tamang se dit comblée de pouvoir participer aux rituels bouddhistes de sa famille lorsqu'elle y est invitée. Dans son village, elle affirme que

¹⁷ Ripert souligne dans son étude conduite dans les années 1990 dans les villages de la vallée de l'Ankhu Khola que les catholiques démontrent une « volonté de construire un christianisme ancré dans les réalités sociales et culturelles locales », alors que les protestants préfèrent que « rien de [la] "nouvelle vie" [des convertis ne rappelle] leurs anciennes pratiques, qu'elles soient religieuses ou culturelles » (1997 : 72-73).

¹⁸ Fête hindoue très célébrée au Népal, symbolisant la victoire du bien sur le mal.

¹⁹ Fête hindoue célébrée par les femmes, marquant l'union du dieu Shiva à la déesse Parvati.

seuls les catholiques participent aux funérailles et aux fêtes bouddhistes. Les protestants, eux, n'y sont pas autorisés, ce qu'elle semble trouver regrettable :

Whenever there is any festival, any puja anything in the family, she goes. But then they get quite reluctant to invite her because most of the Protestants don't go. So, they ask her: "can you come?" and things like that. But as a Catholic she goes. ... Catholics are free to go to any cremation, or if there is any festival, they feel very open and they go, whereas the Protestants they restrict themselves. Even if it's their own uncle and that uncle is being cremated according to the Buddhist cremation, they don't go. But Catholics will go anyway. So that's the key of understanding they have in the village amongst themselves. (Mère de famille tamang, traduction de frère Iso)

Certains répondants ont soutenu que le fait de maintenir ces liens avec les non-chrétiens était simplement une question de cohérence avec le principe de tolérance prôné par le christianisme. Ainsi, plusieurs sont critiques à l'égard des dénominations protestantes qui font activement du prosélytisme et qui s'investissent fortement dans les luttes relatives aux droits religieux. Cet engagement a été critiqué surtout s'il était vigoureux. Ainsi, Pavan, qui prend lui-même part à des luttes relatives aux droits humains au Népal, soutient que certaines revendications des protestants vont trop loin, ce qui nuit à l'image du christianisme au Népal de manière générale :

We [Christians] do have some very few Christian cults who are too much. I would say, like, extremists. Like, if they go to knock the door and impose the evangelization, force evangelization... There are few people, a few number of people. So, because of them, all the Christians are seen with the same eyes by the government. And Catholics are the most tolerant, they don't do that. But they have institutional structures. We were targeted in the last years, we had a bomb blast [in Assumption Church]. ... This is about the freedom of religion that is for all the religions. So, it's not only for the Christians. It's also for the Hindu people. People who understand this aspect then ... it's easier. Otherwise, if I say only that I'm a Christian, [people will say] "Oh, he's a Christian, right." Then I'll be easily targeted by everyone. (Pavan)

Frère Iso, qui affirme que les catholiques sont visés par des actes haineux en raison de la visibilité de leurs institutions religieuses et des membres de leur clergé dans l'espace public, tient un discours similaire :

Once in a while people look at you [in a strange way] and say: "You have come here to convert us!" But that's also because of the Protestant groups who had

gone there for pitching and things like that. So, before living here, we were in a renting house near the city and we were near a college. So, at the entrance of the college, a group of [Protestant] people would be distributing Bibles. And then [Hindu] students would get them, tear them and throw them on our ground because we had a cross on our house. So, they would connect it. They might somehow think that it is we that were distributing the Bibles. But it was Protestants who were distributing the Bibles. (Frère Iso)

Les problèmes liés à l'exercice de la religion catholique en contexte népalais qui ont été soulevés lors de nos entretiens se concentraient plus souvent sur les protestants que sur les hindous fondamentalistes qui défendent des lois anti-conversion et anti-prosélytisme. Nos entretiens nous ont permis de constater que même lorsque des actes haineux sont posés par des Népalais non chrétiens à l'égard des catholiques²⁰, les protestants se trouvent parfois blâmés, dans la mesure où l'on considère que l'acte haineux découle de l'acharnement des protestants à faire du prosélytisme et à déranger l'ordre public pour faire valoir leurs droits religieux. On avance même parfois que les attaques perpétrées à l'égard des catholiques n'étaient pas réellement dirigées vers l'Église catholique, mais plutôt vers les communautés protestantes, puisque ce sont celles-ci qui sont actives en matière de prosélytisme et que c'est réellement cet aspect du christianisme qui dérange les Népalais, non pas les pratiques des catholiques en tant que telles.

L'acceptation de la culture et des mœurs népalaises revêt une importance particulière pour les catholiques au Népal. En appuyant sur la relation qui unit la «tolérance chrétienne» à l'intégration à la société népalaise, les catholiques adoptent une attitude critique à l'égard des dénominations protestantes qui leur permet de présenter une image de leur communauté comme vivant en harmonie avec l'ordre social népalais.

Aspect rituel : place et rôle de l'inculturation

Au-delà de la différenciation des protestants, la considération des catholiques pour la culture népalaise est également associée par nos répondants

²⁰ Par exemple, l'*Assumption Church* a été visée par une attaque à la bombe ayant causé eux morts en 2009 et un incendie criminel en 2017.

aux pratiques d'inculturation adoptées par les missionnaires catholiques de manière globale. Ces pratiques d'incorporation d'éléments dits « culturels » d'un groupe aux pratiques religieuses du christianisme ont été citées à maintes reprises au cours de nos entretiens comme une manifestation concrète du respect que portent les catholiques à l'égard des cultures locales. Pour père Sharkey, qui participe à la fête de *Dasain* et accepte de recevoir la *tika*, un mélange de riz et de poudre rouge appliqué sur le front en guise de bénédiction, le fait de ne pas adhérer à la religion hindoue n'implique pas de devoir rejeter la culture népalaise²¹. Il soutient :

When the holidays come ..., during the fall, ... somebody invites you to take tika. There was a [Protestant] driver here, he could not believe that I was a priest and I had taken tika. I mean, it's a custom, it doesn't imply any deep beliefs. (Père Sharkey)

La distinction entre ce qui relève de la « coutume » (ou de la « culture ») et ce qui relève de la « religion » est importante pour ce prêtre. Puisque la *tika* est considérée comme une coutume népalaise, père Sharkey juge acceptable de la recevoir. Frère Iso est lui aussi ouvert à l'idée de recevoir la *tika* lors de *Dasain*, à condition qu'elle n'ait pas été bénie au temple hindou. Il justifie quant à lui l'acceptabilité de cette pratique pour un chrétien par « l'universalisme de la mythologie » de la pratique :

Hindus celebrate it with intentions that we don't. But, you know, the feast of Pentecostal, Easter, these are all big feasts. Feast of the Jews, feast of the Pentecostal... So, what did the early Christians do? They adapted the festivals, the feasts of the Jews and of the pagans and gave a Christian meaning to it and celebrated it in a Christian context. That is exactly what we think we want to do here. ... Now Dasain is celebrated by the Hindus, to mark the victory of good over evil. Which is Easter also for us: the victory of life over death. The victory of brightness over darkness. So, as a Catholic, I feel that the festival of Dasain is very Catholic. ... So, I go. I go and I accept tika and I come back. That's the Catholics. That is not at all possible with the Protestants. (Frère Iso)

²¹ Selon nos informateurs, certains prêtres et membres de l'Église catholique désapprouveraient assez fermement cette pratique, bien qu'elle demeure relativement courante dans la communauté catholique. Notre recherche ne nous a pas menée à rencontrer une personne qui était en désaccord avec une telle pratique.

Au lieu de rejeter les traditions népalaises, frère Iso les réinterprète sous un éclairage chrétien, et permet ainsi que « le message évangélique se trouve enrichi en même temps que se l'approprient véritablement [la culture népalaise à laquelle] il est ainsi proposé » (Baladier, 2016). Cette pratique d'inculturation, qui cherche à distinguer les éléments culturels des éléments proprement religieux d'une tradition ou à faire des rapprochements œcuméniques entre le catholicisme et les autres religions, est courante chez les missionnaires catholiques depuis les années 1970. En admettant la diversité au sein du christianisme, l'inculturation

répond au souci des missionnaires de prendre en compte la spécificité des cultures locales au lieu de leur imposer le modèle ecclésial des communautés européennes. [Le terme] désigne une attitude qui s'apparente à l'« adaptation » (en anglais, accommodation), en ce sens que le missionnaire cherche à se rendre particulièrement attentif aux mœurs, mentalités et traditions des peuples auprès desquels il est envoyé et pour lesquels son message doit être intelligible (Baladier, 2016).

L'inculturation n'est d'ailleurs pas étrangère aux anthropologues du Népal. Dans les années 1990, Ripert remarque que la pratique est courante chez les jésuites :

Il n'est... pas rare de voir dans leurs cérémonies l'usage de diyo (petite lampe à huile), de kalash (petite cruche montée d'un versoir), d'encens, de pétales de fleurs ou de *ṭikā*, qui rappellent des pratiques hindoues et bouddhistes. Ils vont même jusqu'à intégrer certaines fêtes et certains rituels hindous du cycle de la vie, en leur donnant une signification chrétienne (1997 : 72).

C'est précisément ce que fait frère Iso lorsqu'il tisse des liens entre *Dasain* et Pâques.

L'inculturation en contexte népalaise se fait également ressentir dans les lieux où les catholiques se rassemblent. Nous avons pu constater que les deux églises de Katmandou sont bien imprégnées de la culture locale. Les tableaux décorant les murs de l'*Assumption Church*, représentant des scènes bibliques, rappellent l'art népalais (notamment les mandalas) et prennent place dans un décor typiquement népalais (paysages, habits, animaux, végétation, etc.) (voir les

figures 2-1 et 2-2). Le tabernacle utilisé par les prêtres lors des cérémonies a la forme d'un temple newar²² traditionnel (voir figure 2-3)



Figure 2-1. En haut, art mural de l'Assumption Church à Katmandou ²³

Figure 2-2. Autre exemple de l'art mural de l'Assumption Church à Katmandou (à gauche)

Figure 2-3. Tabernacle de l'Assumption Church à Katmandou (à droite)

²² Groupe ethnique népalais de religion bouddhiste ou hindouiste, dont les membres sont les descendants des premiers habitants de la vallée de Katmandou.

²³ À moins d'indications contraires, tous les clichés sont de l'auteure - 2016

L'Assumption Church ne possède aucun banc et toute personne pénétrant dans l'église doit laisser ses chaussures à l'entrée. Les luminaires utilisés évoquent l'art newar et une grande fresque située derrière l'autel rappelle un mandala bouddhiste (voir figure 2-4). Un autre exemple que nous avons eu l'occasion de constater lors d'une messe à l'Assumption Church est le point rouge qu'arborent au front certaines femmes catholiques mariées. Un prêtre nous a expliqué que bien qu'il s'agisse d'une pratique issue de l'hindouisme, celle-ci est répandue au sein de la communauté catholique. Ces marques de l'inculturation catholique nous ont été présentées par les membres du clergé non seulement comme un gage de la tolérance et du respect des catholiques à l'égard des traditions locales, mais également comme un aspect important de la tradition catholique à l'international.



Figure 2-4. Messe du samedi de l'Assumption Church à Katmandou

L'acceptation ou le rejet d'éléments «typiquement népalais» au culte catholique relève en partie de s'ils sont catégorisés comme culturels ou religieux. Frère Iso nous avoue qu'il peut être ardu de tracer une ligne claire entre la religion hindoue et la culture népalaise, mais qu'il importe tout de même de tenter de le faire :

Catholics want to draw a thin line between what is culture and what is religion. So, whatever we think or we feel is culture – Nepali culture – we accept, we take. Whatever we think is religion – Hindu religion – we try to make a distance. But having said that, the culture and religion of Nepalese is very much intertwined. It's hard to draw a line between the two. So, we can sometimes be misled. But we try. (Frère Iso)

Pavan affirme aussi qu'il importe de reconnaître la différence entre la religion et la culture népalaise pour qu'un converti puisse maintenir un lien avec « sa société » :

The red on the forehead [tika], all those things, [some Christian denominations] say it's a Hindu issue and the Hindu religion. Ok, I agree, many things are Hindu-value based [in Nepal]. Like in other countries, Western countries, many things are Christian-value based. But it has become culture now, it's no more religion. Same here. Whatever our women wear, whatever our sisters wear, it's culture, it's a social symbol. So, we cannot relate it with the Hindu issue or the religion. (Pavan)

Poursuivant sans la même ligne d'idées, Pavan affirme qu'être catholique ne doit pas signifier adopter une culture « typiquement occidentale ». Il soutient que les enseignements du catholicisme prônent une ouverture aux cultures étrangères, comme en témoignent les pratiques d'inculturation adoptées par les missionnaires dans de nombreux pays. En ce sens, Pavan se définit comme un « catholique népalais » plutôt que comme un « catholique romain », puisqu'il est important pour lui de ne pas abandonner les éléments de sa culture qui le distinguent de la culture catholique occidentale :

As Catholics, universally, we follow our sacraments and we follow the Church rule, but in terms of practising, in terms of living styles, in terms of culture, I think we are free to use our own culture. This is Catholicism, you know? That's the teachings of the Catholics also. [...] So, things like how I eat, how I speak, what I wear, this is my culture. And I am happy with my culture. [...] As Catholics, since we are Nepali Catholics – the Protestants call us Roman Catholics, but we say that we are Nepali Catholics! – so Catholics, wherever they are, they are Catholics ... like Indian Catholics, Canadian Catholics, Nepali Catholics... Even if we have the Vatican as a headquarters, it doesn't mean that we are Roman Catholics. Rome is a different country and a different

culture. Nepal, we are a different country and a different culture. So we call our culture Catholic. (Pavan)

Du côté du clergé, sœur Mary soutient que l'inculturation est un moyen de se rapprocher de la population locale non chrétienne dans son travail. Elle croit qu'afin de créer une relation avec les Népalais non chrétiens, il importe de mettre en valeur les similitudes entre leurs communautés. C'est entre autres pour cette raison, selon elle, que sa congrégation a fait le choix de ne plus porter les habits catholiques traditionnels et d'adopter un uniforme *sari*²⁴ (voir figure 2-5). Elle soutient qu'en adoptant des habits qui sont plus familiers aux Népalais, les sœurs de sa congrégation parviennent à entrer en contact avec les Népalais plus facilement et peuvent ainsi tisser des liens avec les populations locales. Elle affirme :

I changed my clothing when I came to Nepal [from India]. Because in Nepal, inculturation, all those things, you know? To adapt to the local people. [...] I think it helps [that we dress with the sari]. Because if we stay like that [in the traditional habits], then we are the strangers. And they [Nepali people] do not feel free to come to those who are dressed differently. So, they feel more free now [that we changed our uniform]. We adapt depending on the place. If there's need, we will adapt. So, we adapt depending on the culture, depending on the place, depending on the country. Only the crucifix stays.



Figure 2-5. Sœur du Couvent Legion of Mary portant l'uniforme : un sari

²⁴ Vêtement féminin traditionnel au Népal.

Pour certains de nos répondants, la crémation des défunts constitue aussi une pratique d'inculturation. Selon le frère Iso et Pavan, on procède à la crémation pour deux raisons principales. D'abord, la mise en terre d'un corps non incinéré est difficilement acceptée par plusieurs Népalais. Pour les hindous, un mort qui n'est pas incinéré risque de tourmenter ses proches (Saindon, 2000). L'enterrement d'un corps qui n'a pas été incinéré peut attiser l'angoisse des Népalais, non convertis ou convertis. Ceci nous conduit à la deuxième raison pour laquelle les catholiques népalais procèdent couramment à la crémation : les chrétiens n'ont pas accès à des cimetières pour mettre en terre leurs défunts, en partie en raison des craintes de la majorité relativement aux rites funéraires chrétiens. Père Sharkey affirme à ce sujet que la crémation est explicitement favorisée par les catholiques puisqu'elle offense moins les hindous :

It's those kinds of things, like the cemeteries, that causes resistance to Christianity. Like: "If you become a Christian you get buried instead of cremated." People are horrified by burials. So, that's why we do cremation. We say: "Why raise the bar? Let's do what everybody else does." And that actually helps a lot. [...] But we don't do what Hindus do, which is to throw the ashes in the river and there's no trace of you left. [...] So, for at least 20 years now we've been working on the principle that everybody gets cremated. Because that's less offensive to Hindus. They believe that if you bury somebody, if you don't get the proper cremation, your spirit will wander as a ghost. (Père Sharkey)

Les trois paroisses catholiques de Katmandou ont toutes un columbarium (voir figures 2-6 et 2-7) et il est maintenant de coutume que les cendres des défunts y soient placées. Un cimetière jésuite est disponible pour les missionnaires, où ceux-ci peuvent être enterrés sans avoir subi de crémation. Néanmoins, père Sharkey soutient que de manière générale, depuis une vingtaine d'années, tous les catholiques au Népal (membres du clergé et autres) sont incinérés et leurs cendres placées dans le columbarium de leur paroisse.



Figure 2-6. Columbarium de l'Assumption Church à Katmandou



Figure 2-7. Columbarium de la St Ignatius Parish à Baniyatar

Ce ne sont toutefois pas tous les catholiques népalais qui acceptent d'être incinérés. Les plus récalcitrants sont souvent les missionnaires occidentaux. Lorsqu'une congrégation procède à un enterrement sans avoir préalablement incinéré le corps du défunt, il arrive qu'elle justifie le rituel auprès des Népalais par le biais d'explications qui leur sont « culturellement compréhensibles », sans quoi certains pourraient être angoissés. Par exemple, père Sharkey se rappelle qu'un parallèle a déjà été tissé entre des membres du clergé décédés et les *sadhu*²⁵ népalais, afin que le rituel soit plus facilement accepté :

They give the religious the option on the grounds that, just like home, sadhus are buried rather than cremated. [...] So, they use that same logic to say that priests and nuns are the equivalent of sadhus. They only did that because we had German sisters who did not want to be cremated. But since then, every other sister that died has been cremated. (Père Sharkey)

Même s'il a souvent été mentionné par nos interviewés que la crémation était une manière de faire preuve de sensibilité à l'égard des hindous, le fait que la communauté ne possède pas de terrain pour enterrer les corps les oblige à trouver des solutions alternatives. La crémation se présente comme une bonne option, étant déjà acceptée par certains catholiques dans les pays occidentaux et permettant, du coup, de ne pas perturber les traditions funéraires népalaises.

Conclusions

Dans un contexte où les chrétiens sont minoritaires et où les conversions sont prosrites par la loi, notre étude révèle l'importance, pour les catholiques népalais, de vivre en harmonie et en cohérence avec la culture locale afin de ne pas troubler l'ordre social établi et de maintenir des relations positives avec la majorité non chrétienne. Pour chacun des trois aspects abordés dans cette recherche – l'aspect personnel, social et rituel – les pratiques identifiées par nos répondants comme étant caractéristiques des catholiques au Népal étaient contrastées avec des pratiques attribuées aux protestants, à qui l'on reprochait souvent de manquer de sensibilité culturelle et de troubler l'ordre social. Au niveau personnel, nos répondants mettent l'emphasis sur le fait que la conversion doit être le fruit d'une

²⁵ Hommes religieux hindous qui ne sont traditionnellement pas incinérés puisqu'ils dédient leur vie à la religion.

réflexion éclairée et bien murie. L'éducation catholique et les cours de catéchisme sont valorisés par rapport à des pratiques de prosélytisme qui pourraient conduire à une conversion jugée opportuniste. Au niveau social, la participation de plusieurs catholiques aux fêtes hindoues et bouddhistes népalaises est présentée comme une marque de la volonté de la communauté catholique de s'intégrer à la société népalaise plutôt que de dresser un mur entre les Népalais convertis et les Népalais d'autres religions en exigeant de cesser toute participation à ces cérémonies à la suite de la conversion. Au niveau religieux, les rites catholiques sont présentés comme étant compatibles avec la culture népalaise plutôt qu'en rupture avec celle-ci. Nos répondants soutiennent que les pratiques d'inculturation constituent un exemple concret de la mise en œuvre du principe de tolérance chrétienne qui guide les pratiques des catholiques au Népal, témoignant de leur ouverture – plutôt que de leur intransigeance – face aux autres religions.

Les catholiques népalais rencontrés se sont présentés comme tolérants et respectueux de la culture népalaise majoritaire, et comme bien intégrés à la société népalaise en général. Peut-être en partie pour marquer cette intégration et ce respect, nos répondants ont adopté une attitude de non-confrontation vis-à-vis du maintien des interdits relatifs à la conversion. Ceux-ci ont cherché à se distancier de pratiques chrétiennes polémiques au Népal telles le prosélytisme et la conversion, notamment en tentant d'harmoniser leurs propres pratiques religieuses avec les pratiques hindoues ou bouddhistes.

Références

- Baladier, Charles. 2016. « Inculturation » dans *Encyclopædia Universalis*. En ligne <<http://www.universalis-edu.com/encyclopedia/inculturation/>>. Consulté le 20 novembre 2017.
- Barclay, John. 2009. « The Church in Nepal: Analysis of Its Gestation and Growth ». *International Bulletin of Missionary Research* 33 (4) : 189–194.
- Bikram Thapa, Kanak. 2010. « Religion and Law in Nepal ». *Brigham Young University Law Review* 3 : 921–930.
- Campbell, Ben. 2016. « Tamang Christians and the Resituating of Religious Difference » dans David N. Gellner, Sondra L. Hausner et Chiara Letizia (éds.), *Religion, Secularism, and Ethnicity in Contemporary Nepal*. New Delhi : Oxford University Press, pp. 403–427

- Fricke, Tom. 2008. « Tamang Conversions : Culture, Politics, and the Christian Conversion Narrative in Nepal ». *Contributions to Nepalese Studies* 35 (1): 35–62.
- Gaborieau, Marc. 1994. « Une affaire d'état au Népal. Depuis deux siècles le prosélytisme chrétien et musulman ». *Archives de sciences sociales des religions* 87 : 57–72.
- Government of Nepal. 2012. « National Population and Housing Census 2011 ». En ligne <<https://unstats.un.org/unsd/demographic/sources/census/wphc/Nepal/Nepal-Census-2011-Vol1.pdf>>. Consulté le 20 novembre 2017.
- Gellner, David N. 2005. « The Emergence of Conversion in a Hindu-Buddhist Polytypy: The Kathmandu Valley, Nepal c. 1600–1955 ». *Comparative Studies in Society and History* 47 (4): 755–780.
- Gellner, David N. et Letizia, Chiara. (2016). Introduction : Religion and Identities in Post-Panchayat Nepal. Dans D.N. Gellner, S. Hausner et C. Letizia (dir.). *Religion, Secularism and Ethnicity in Contemporary Nepal* (pp. 1–32). New Delhi : Oxford University Press.
- Kössler, Karl. 2009. « Inclusion through Ethnic Federalism? Some Considerations on the Constitutional Transition in Nepal ». *European Yearbook of Minority Issues* 8 (1): 499–521.
- Letizia, Chiara. 2012. « Shaping Secularism in Nepal ». *European Bulletin of Himalayan Research* 39 : 66–104.
- Mulmi, Amish Raj. 2013. « The Hindu Swayamsevak Sangh and Hindutva in Nepal » dans Nischal N. Pandey et Tomislav Delinic (éds.) *Nepal's National Interest II: Secularism, Free and Responsible Media and Foreign Employment*. Kathmandu : CSAS-KAS, pp. 22–23.
- Malagodi, Mara. 2013. « Legal Exclusion in Post-1990 Nepal ». *Constitutional Nationalism and Legal Exclusion: Equality, Identity Politics, and Democracy in Nepal (1990–2007)*. New Delhi : Oxford University Press, pp. 231–268.
- Pattisson, Pete. 2017. « “They use money to promote Christianity”: Nepal’s battle for souls ». *The Guardian* (15 août). En ligne <<https://www.theguardian.com/global-development/2017/aug/15/they-use-money-to-promote-christianity-nepal-battle-for-souls>>. Consulté le 20 août 2017.
- Ripert, Blandine. 1997. « Christianisme et pouvoirs locaux dans une vallée tamang du Népal central ». *Archives des sciences sociales des religions* 99 : 69–86.
- Saindon, Marcelle. 2000. *Cérémonies funéraires et postfunéraires en Inde. La tradition derrière les rites*. Paris : L'Harmattan.
-

3

Christianisme en milieu hindou : une voie entre continuité et rupture ? Perspectives d'une paroisse catholique au Terai népalais.

Guillaume Boucher, Université de Montréal

Résumé : L'étude du catholicisme dans une paroisse du Terai népalais permet de penser la conversion au christianisme en contexte hindou au prisme de la dichotomie continuité/rupture. L'observation des pratiques culturelles accommodées par les prêtres locaux et les croyants de la paroisse permet de voir comment l'inculturation du catholicisme pose la conversion dans un continuum, prenant ses sources dans la continuité, mais ayant le potentiel de mener vers une rupture. Ainsi, la reconnaissance du monde surnaturel local et l'inculturation de certaines pratiques rituelles préconversion illustrent comment le catholicisme ne cherche pas à rompre dans l'absolu avec l'environnement culturel dans lequel il souhaite se déployer. D'autre part, un examen des finalités des pratiques scolaires catholiques démontre que la conversion catholique peut mener vers une nouvelle subjectivité, qui serait le vecteur d'une rupture avec l'environnement culturel local.

Mots-clés : Népal, catholicisme, conversion, continuité/rupture.

Abstract: The study of Catholicism in a parish of Nepal's Terai allows for considering Christian conversion in a Hindu context through the prism of a continuity/break dichotomy. The observation of cultural practices accommodated by local priests and parish members shows how the inculturation of Catholicism puts conversion in a continuum initially rooted in continuity but potentially leading to a break. Thus, Catholicism's acknowledgment of the local supernatural world and its inculturation of certain pre-conversion ritual practices illustrates how it does not look for an absolute break with the cultural environment where it seeks to spread. On the other hand, an examination of the aims of Catholic schooling practices shows that Catholic conversion can bring about a new subjectivity, which could very well operate a break with the local cultural environment.

Keywords: Nepal, Catholicism, conversion, continuity/break.

Introduction¹

Le christianisme et ses convertis font l'objet de préjugés tenaces au Népal. Ces préjugés sont partagés par la mouvance nationaliste hindoue, certaines élites politiques (Shah, 1993 : 37) et même par certains chrétiens népalais. Ces idées reçues sont fondées sur une perception historique associant la foi catholique et les forces colonisatrices occidentales. L'authenticité de la conversion chrétienne est ainsi régulièrement remise en question. Les évangélistes sont soupçonnés de prêcher aux pauvres et aux plus vulnérables, pour prendre avantage des plus marginaux. Les chrétiens sont également suspectés de se convertir davantage par intérêt qu'à la suite d'un véritable changement de cœur. Ainsi, ils seraient principalement motivés par les bénéfices associés à une affiliation chrétienne, tels que l'accès à l'éducation et aux soins de santé (Shah, 1993 ; Karlsson, 2002). Ces soupçons ont fait que l'interdiction de « convertir une autre personne » s'est vue enchâssée dans les diverses constitutions du pays. À partir de 1990, toutefois, l'application de cette interdiction et des sanctions prévues dans le Code National (Muluki Ain) a rapidement cessé (Gaborieau, 1994 : 67-68). L'interdiction demeure dans la constitution de 2015, et la conversion d'autrui est toujours criminalisée, mais sur le terrain, rien ne semble avoir changé. En même temps, la situation demeure tendue, les chrétiens faisant périodiquement l'objet de représailles de la part d'activistes hindous². En 2011, pour une population de 26 494 504, 375 699 personnes se déclaraient chrétiennes, soit 1,4 % de la population (Government of Nepal, 2014 : 275). Malgré un fort taux de croissance, le christianisme continue à être considéré comme une religion étrangère (Shah, 1993).

La conversion au christianisme n'aura pourtant pas toujours été aussi stigmatisée ou légalement réprimée au Népal. Cette religion s'est fait connaître dans l'ex-royaume hindou par l'entremise des Capucins dès 1628. Ce n'est qu'avec la conquête des royaumes Malla par Prithvi Narayan Shah, roi de Gorkha, que la

¹ Le projet de recherche à l'origine de cet article a bénéficié d'une bourse de mobilité doctorale octroyée par la Canadian Corporation for Studies in Religion. L'auteur souhaite remercier la Corporation pour ce support financier, ainsi que Chiara Letizia et Anne-Marie Colpron pour leurs commentaires et leurs suggestions.

² <http://www.cbn.com/cbnnews/world/2012/december/nepal-christians-on-top-of-the-world-facing-persecution/?mobile=false>

conversion et le prosélytisme semblent avoir posé problème, et ce, suite à ce que les catholiques considèrent comme un malentendu. Face à l'avancée des Gorkhalis, les rois Malla ont fait appel aux Britanniques pour tenter de freiner les conquérants. Aux yeux du roi Shah, les missionnaires présents à la cour Malla prirent alors les allures d'intermédiaires conspirateurs dans cette affaire. Une fois la conquête du Népal accomplie, Prithvi Narayan Shah expulsa les chrétiens de son royaume (Vicariate Apostolic Nepal, 2011 : 4). Ce rejet politique tardif du christianisme ne doit pas cacher que, par-delà la rencontre coloniale, la conversion à une religion étrangère – Christianisme comme Islam – occasionna dès le départ une importante perte de statut chez les hindous népalais.

Le régime de castes promulgué par le Code National (*Muluki Ain*) visait à maintenir les distinctions pur/impur perpétuant la fonction d'organisation économique du système des castes (Levine, 1987 ; Lecomte-Tilouine, 2006), ainsi qu'à intégrer des populations diverses au sein d'une même société. La conversion a donc été perçue (en Inde et au Népal) comme une menace à la suprématie numérique de la communauté hindoue, adressant deux défis au système de caste. Elle placerait d'abord un individu en marge de sa communauté (Bouillier, 1997 ; Caplan, 1980 : 218), en l'excluant de son ancienne caste et le reléguant au rang des impurs. Le second défi découle du premier. En faisant des convertis des intouchables, la conversion perturbe l'organisation sociale hindoue, les « chrétiens devenant impurs pour les autres, la nourriture ne peut plus être partagée, les groupes d'entraide agricole (*parma*) sont rompus, les mariages préférentiels ne sont plus possibles, les circuits traditionnels d'échange disparaissent et des querelles éclatent régulièrement » (Ripert, 1997 : 79).

La conversion aura par ailleurs été combattue en Inde par la réintroduction d'un rituel de purification, la *suddhi*. Initialement conçue pour nettoyer de la pollution rituelle, la secte *Arya Samaj*³ introduisit la *suddhi* auprès des intouchables

³ L'Arya Samaj est un mouvement religieux fondé en Inde du Nord en 1875, et ayant comme objectif premier de préserver un hindouisme perçu comme étant menacé par les importantes minorités religieuses présentes, notamment au Pendjab. Pour ce faire, le mouvement introduisit la *suddhi*, un rituel devant purifier les convertis de leur contact avec les religions étrangères (Islam et Christianisme), permettant de la sorte leur réintégration dans le système de caste hindou. Le rituel « tient à la fois de la *diksa*, qui donne l'accès à une tradition sectaire, et de l'initiation brahmanique (*upanayana*), qui confère aux fils des trois premières classes (*varna*) le statut de "deux fois nés" (*dvija*) et l'aptitude à célébrer les rites védiques » (Clémentin-Ohja, 1994 : 101).

et des basses castes en leur promettant l'accès au statut de « deux fois nés » (hautes castes). À cette action préventive se joignit aussi la possibilité de (re)convertir les chrétiens et de les purifier de la souillure procurée par leur adhésion au christianisme (Jaffrelot, 1994 ; Clémentin-Ojha, 1994). L'interdiction du prosélytisme au Népal visait donc « tous les mouvements de réformes qui pouvaient mettre en danger le système des castes qui formait l'édifice social et juridique » des Rana (Gaborieau, 1994 : 64). En remettant en cause l'ordre économique et social, les conversions de masse se présentaient effectivement comme un excellent moyen d'affaiblir le pouvoir des spécialistes religieux (Ripert, 1997).

Mais la conversion au christianisme opère-t-elle forcément une rupture avec l'ordre social hindou ? Doit-on obligatoirement envisager la conversion au christianisme en milieu hindou dans le sens classique du terme, c'est-à-dire comme un changement complet et exclusif d'appartenance religieuse (Beaucage et Meintel, 2007 : 7), ou peut-on penser que la conversion ne provoque pas inévitablement les ruptures anticipées par les législateurs hindous ? Cette question n'est pas seulement débattue au sein de la société hindoue : elle semble également mettre en opposition certains indianistes (Babb, 1975 ; Fuller, 1976 ; Leavitt, 2013) et les tenants d'une certaine anthropologie du christianisme (Gibson, 2015 ; Robbins, 2007). Pour les premiers, la conversion en milieu hindou ne sera jamais que superficielle, subordonnée à la culture environnante dans laquelle elle aura eu lieu. Les chrétiens convertis de l'hindouisme continueraient à agir en accord avec les règles régissant les relations de castes (Fuller, 1976 : 68). Pour les seconds, la conversion opère un changement radical chez le croyant, lui permettant de rompre définitivement avec son passé religieux et culturel.

Or, la polarisation entre les deux camps induit deux lacunes. D'abord, celle d'ignorer un thème commun aux deux positions. Les arguments de ces indianistes comme ceux de ces anthropologues du christianisme reposent sur une compréhension de la conversion comme étant porteuse de rupture. Les indianistes le font en mettant en lumière les ruptures sociales que peuvent entraîner les conversions. L'anthropologie du christianisme de Joel Robbins insiste quant à elle sur la rupture culturelle et religieuse que provoque la conversion. La seconde lacune découlant de la polarisation de la discussion est qu'elle tend à reléguer la conversion au christianisme à une seule modalité de type protestante-évangélique. Si les

missionnaires protestants se font les avocats d'un abandon complet des pratiques non chrétiennes des convertis (Gaborieau, 2002), voire de l'ensemble de leur vie préconversion (Ripert, 1997 : 73), le catholicisme se fait beaucoup plus accommodant envers les pratiques culturelles antérieures à la conversion. La proposition catholique d'inculturation, soit l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines (Clémentin-Ohja, 1993 : 110), ne semble pas peser dans le débat. Comme je souhaite le démontrer, la proposition de Tom Fricke (2008), qui vient faire un pont entre certaines des positions indianistes citées précédemment et celles d'une certaine anthropologie du christianisme évoquées ci-dessus, peut être davantage mise à profit.

En effet, le terrain d'un mois que j'ai conduit au Népal dans une paroisse du Teraï auprès de catholiques locaux tend à soutenir la position mitoyenne de Fricke (2008) dans le débat sur la conversion en milieu hindou. L'attention au contexte local accordée par le curé de la paroisse et le discours catholique sur l'inculturation et ses limites nous permettent de voir que la conversion catholique ne s'opère pas en complète rupture avec l'éthique culturelle précédente des convertis. À travers l'examen des pratiques culturelles accommodées par le clergé et les croyants, et l'examen de leur reconnaissance du monde surnaturel local, nous verrons que la conversion catholique ne se pose ni en totale rupture ni dans une simple continuité de la vie sociale et religieuse qui la précédait. Il s'agit plutôt d'un continuum, prenant sa source dans une logique culturelle particulière et menant éventuellement à un autre mode d'être. Une étude des valeurs que les cadres ecclésiastiques cherchent à inculquer à leurs ouailles nous fera voir qu'à l'horizon de la conversion, le curé de la paroisse aspire bel et bien à mener ses brebis vers une nouvelle subjectivité qui serait, elle, en rupture avec la précédente.

Figure 3-1. St Michael ⁴

Conversion en continuité

Forme de vie avant d'être une forme de croyance, l'hindouisme favoriserait l'orthopraxie sur l'orthodoxie. Ainsi, l'hindouisme ne serait pas tant une religion qui « croit », mais qui se pratique (Letizia, 2007 : 54). Il s'agit de « *ritual performances* » professant un sens particulier, faisant une déclaration précise sur l'ordre social et la situation de l'homme en général (Babb, 1975 : 32). L'hindouisme se présente donc comme une religion de continuité, voire même une religion ethnique au sens où il « se confond avec toute une civilisation, une façon de vivre, et qui identifie sa source non pas dans la prédiction d'un réformateur, mais dans l'origine même du monde » (Leavitt, 2013 : 321). Il tendrait à tout englober, à tout garder. Une telle conception de l'hindouisme le présente comme gardien d'authenticité et de traditions, davantage culture que religion.

Dans son étude de communautés protestantes du sud de l'Inde, Lionel Caplan (1980) observe que les conversions de masse concernent majoritairement les intouchables et les basses castes parmi les Shudras. Ces conversions n'impliqueraient pas de changement significatif dans les normes sociales

⁴ Tous les clichés dans ce chapitre sont de l'auteur.

traditionnelles et les relations à l'intérieur du groupe (*ibid.* : 217). Dans un tel contexte, la conversion chrétienne n'affecterait guère plus que l'étiquette religieuse des convertis, leur éthique personnelle demeurant fondamentalement hindoue (Leavitt, 2013). Fuller (1976 : 68) propose un argument convaincant à l'effet que les hindous chrétiens « *behave in accordance with the same set of rules concerning caste and pollution –in respect of relations between castes* ». Si la position concernant la superficialité de la conversion se nuance chez certains chercheurs du Népal tels que Gaborieau (2002) et Ripert (2014), le christianisme semble tout de même n'occuper qu'un second rôle dans les transformations observées post-conversion.

Ainsi, Gaborieau (2002) parle d'une conversion opérant au sein d'un marché religieux où le christianisme n'est qu'une religion parmi d'autres. Advenant l'incapacité de la conversion à atténuer les maux les ayant conduits vers leur nouvelle religion, les convertis se détourneraient rapidement de celle-ci pour chercher une autre solution à leurs problèmes. Ripert (2014) argumente que les changements d'attitude morale et éthique seraient avant tout induits par des changements économiques et sociaux plutôt que par une quelconque particularité du christianisme. Ici, la croissance marquée du christianisme à compter des années 1990 n'est plus seulement imputée au seul relâchement des structures législatives oppressives du Népal, mais vient s'imbriquer dans une série de bouleversements politiques et sociaux inscrivant l'ancien royaume hindou dans le phénomène plus large qu'est la globalisation. L'auteur reconnaît deux périodes charnières pour le christianisme, la première dans les années « 50 avec le retour au pouvoir des Shahs et les premiers exercices démocratiques, et la seconde à la fin du système *Panchayat*, en 1990. Selon Ripert (*ibid.* : 47), ces périodes introduisent de nombreux changements dans la société népalaise – démocratisation, politisation de masse, croissance des mouvements ethniques, expansion de l'économie de marché, introduction de biens manufacturés à l'étranger, l'afflux de l'aide étrangère, la prolifération d'ONG en compétition économique et politique avec le gouvernement, la montée du tourisme de masse et l'arrivée tardive et limitée de la révolution verte asiatique. Ces nouvelles pratiques et idées modifient profondément l'organisation traditionnelle des Tamangs, où l'intérêt du groupe prenait le pas sur ceux des individus.

De plus, de nouvelles techniques agricoles générant davantage de profits individuels sont introduites, modifiant le rapport que les Tamangs entretiennent avec l'argent. Les anciennes pratiques religieuses collectives perdent de leur lustre vis-à-vis des formes de consommation individuelles de plus en plus valorisées. Les migrations économiques se faisant sur des distances et des périodes plus longues

mettent les jeunes générations en contact avec de nouveaux mondes d'idées et de valeurs, rendant du coup les manifestations culturelles locales moins attrayantes. Les jeunes en particulier se font critiques des pratiques traditionnelles et des spécialistes rituels incapables ou réfractaires à l'idée d'expliquer leurs actions. Les nouvelles générations sont rebutées par les sacrifices coûteux et les explications évasives des Lamas, Bompos et Lambus. Tous ces bouleversements accentuent le rôle de chaque Tamang en tant qu'agent individualisé actif dans un monde nouvellement globalisé. En quête d'un horizon plus universel, les jeunes Tamangs trouveraient plus satisfaisant un christianisme « moderne » qu'un bouddhisme empli d'idiosyncrasies locales. La conversion est ici présentée comme n'ayant qu'un impact superficiel. Selon Ripert (*ibid.*), eut-il été présenté aux Tamangs de l'Ankhu Kola avant le christianisme, un bouddhisme theravada aurait pu y remplir le même rôle modernisant.

Malgré leur présentation d'une conversion chrétienne opérant en façade d'une vie sociale demeurant fondamentalement hindoue, plusieurs auteurs présentés ci-dessus offrent tout de même les descriptions les plus vives de la rupture sociale attendant les chrétiens. Les conversions individuelles sont présentées comme marginales et problématiques, ces convertis vivants « *as isolated minority in villages dominated by the Hindus or the Buddhists [...] they are looked down by the others as impure. Exchange of food and marriages are just not possible between Christians and non-Christians* » (Gaborieau, 2002 : 101), bien qu'elles ne représenteraient qu'un cinquième des conversions. Les conversions collectives, majoritaires, seraient plutôt liées à la gestion collective des ressources et aux interactions sociales, préservant ce que Caplan (1980) nomme « l'intégration sociale » des convertis. Ainsi, selon ces auteurs, les relations et normes sociales des chrétiens ne se trouveraient donc que peu affectées par le changement de religion, les conversions préservant incidemment l'ordre social hindou.

Christianisme de rupture

Une deuxième école propose de s'éloigner d'une supposée tendance au sein de l'anthropologie culturelle à faire ressortir les continuités plutôt que les changements culturels récents (Bialecki, Haynes and Robbins 2008 : 1140-1141). S'appuyant sur la symbolique prépondérante au sein du christianisme pentecôtiste/charismatique d'une transformation radicale séparant les convertis de leur passé et du monde social environnant (Robbins, 2004 : 127), cette approche propose de prendre au sérieux les discours des convertis mettant de l'avant un changement de vie complet. La conversion au christianisme – notamment dans ses

expressions charismatiques – entraînerait donc une rupture totale avec l'éthique culturelle précédente des convertis. Cet effet serait inhérent au christianisme qui, selon cette approche, serait lui-même basé sur la discontinuité. Le christianisme introduirait un rapport au temps radicalement différent de la pensée linéaire occidentale. Le discours pentecôtiste portant sur la « reconfiguration du temps selon le modèle de la catastrophe et de la violence » (Corten, 1998) – pointerait donc explicitement vers un modèle de césure, de bris. En introduisant l'idée de rupture entre passé (exemplifié par le passage du judaïsme au christianisme), présent (la vie chrétienne) et futur (la promesse d'un nouveau royaume), le christianisme offrirait au converti d'opérer lui-même une rupture radicale avec son ancienne vie (Robbins, 2004).

Ainsi, cette religion produirait « *radical discontinuities in personal lives and cultural histories* » (Robbins, 2007 : 7). Pour certains convertis, la conversion agirait donc comme une véritable rupture entre la vie spirituelle d'avant et celle de maintenant. Il s'agit « d'un évènement après lequel rien ne serait plus jamais pareil » (Cannell, 2006 : 44). Des similarités de pratiques entre l'ancienne et la nouvelle vie religieuse seraient tout de même observables chez les nouveaux chrétiens. Toutefois, les relations entretenues avec l'invisible (Leavitt, 2013 ; Tuladhar-Douglas, 2010), la propension aux hymnes (Babb, 1975) ou la continuité des pratiques de mariage et du système pur/impur (Lecomte-Tilouine, 1993) ne devraient pas, selon l'anthropologie du christianisme, remettre trop en doute la parole des convertis. Se borner à ces similarités de surface ne ferait que perpétuer certains réflexes de la discipline anthropologique, à savoir celle du doute « *that the changes that have occurred are as radical as converts claim* » (Robbins, 2007 : 13).

Selon cette position, l'analyse de la conversion devrait d'abord mettre en lumière le christianisme en tant que « système de sens ayant une logique propre » (Robbins, 2007 : 7), plutôt que de penser le changement de religion en fonction des perturbations socioéconomiques subies par les convertis. Si pleinement considérée, cette logique interne au christianisme peut mener à des analyses qui font voir comment la théologie chrétienne est « adoptée » par les convertis – c'est-à-dire que les nouveaux chrétiens pourraient « *take on an entirely new culture on its own terms, forgoing any conscious effort to work its elements into the categories of their traditional understandings* » (Robbins, 2004 : 10 dans Gibson, 2015 : 17). Les convertis adopteraient ainsi une priorisation éthique à l'intériorité – c'est-à-dire à une valorisation des expériences intérieures – qui serait caractéristique du christianisme (Cannell, 2006). Nous ne nous prononcerons pas sur le monopole de l'intériorité dont se prévaudrait le christianisme. Soulignons seulement que l'intériorisation et

l'individualisation de l'expérience religieuse en contexte hindou s'observent également au sein des nouveaux mouvements religieux hindous au Népal, selon des modalités propres à l'hindouisme (Toffin, 2016).

Entre continuité et rupture

Entre les deux positions présentées précédemment, l'anthropologue Tom Fricke (2008) propose une approche faisant la synthèse des théories des tenants de la continuité et de ceux de la rupture. Constatant que le changement d'allégeance religieuse observé chez les Tamangs de Timling ne répondait pas totalement à la dichotomie classique de conversion – c'est-à-dire qu'elle n'est pas le fruit de forces missionnaires ou le simple résultat d'un bouleversement socioéconomique –, l'auteur propose une troisième voie de réflexion qui tient compte à la fois du contexte économique, des forces globalisantes liées à la modernité, des éléments expérientiels de la conversion et des tensions politiques associées aux enjeux électoraux des conversions de groupe.

Fricke démontre que la conversion au christianisme peut répondre à une volonté de renouvellement du *dharma*⁵ opérant selon des logiques locales, illustrant du coup que la conversion n'opère pas *ex nihilo*, mais qu'elle s'ancre nécessairement dans une vie religieuse fortement contextualisée. Il s'attarde ainsi à l'histoire de la conversion de Dorje, le premier homme du village à s'être publiquement déclaré chrétien. Son témoignage est similaire à ceux de la plupart des chrétiens en ce qu'il s'ancre dans un récit de guérison. La seconde fille de Dorje étant tombée malade, celui-ci a fait appel aux services des guérisseurs traditionnels. Après les échecs du Bombo (« chamane ») et la guérison temporaire offerte par le Lama, Dorje s'est rendu auprès des protestants qui l'ont amené vers la prière et la Bible. S'appuyant sur ce discours de guérison et de conversion subséquente, Fricke tente de démontrer comment celui-ci n'est pas le simple apanage d'une force inhérente au christianisme, mais le fruit d'un processus culturel ayant opéré à d'autres moments de l'histoire de ses informateurs.

Contestant les conceptions paulienne et augustinienne de la conversion voulant qu'elle soit subite, effective, imposée par une force extérieure et

⁵ Selon Fricke (2008 : 48), le terme *dharma* n'est que partiellement traduisible par le terme « religion », le *dharma* ayant un sens plus large et plus riche. Chez les Tamangs de Timling, l'usage de *dharma* est semblable à celui que nous faisons de religion, mais il est également utilisé dans le sens de vertu.

émotionnellement poignante (Fricke, 2008 : 47), l'anthropologue propose d'analyser les conversions des Tamangs sous l'angle d'un changement de « pratiques » – pratiques entendues comme :

(...) any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence, and the human conceptions of ends and goods involved, are systematically extended (MacIntyre, 1981 : 187 dans Fricke, 2008 : 50).

Cette idée de pratique et la notion de bien qu'elle implique démontrent la façon dont les Tamangs évaluent le monde qui les entoure. Fricke observe qu'avant comme après la conversion, les Tamangs optent collectivement pour un éthos de la réciprocité qui ne peut avoir du sens que s'il est socialement valorisé. L'auteur remarque qu'à différentes périodes de leur histoire – et pas seulement celle liée à la globalisation – les Tamangs ont expérimenté des moments où régnait une impression générale de perte morale. Ceux-ci ont alors cherché de nouvelles garanties à leurs vertus. Ainsi, la conversion au christianisme devient une façon aussi culturellement valable de revivifier le *dharma* collectif que les moyens précédents rapportés dans la mythologie locale : l'adoption d'un roi Ghale pour remplacer une royauté tamang moralement en banqueroute et l'octroi d'une terre pour l'érection d'un temple bouddhiste par un roi régnant sur une société en faillite morale.

Dans le débat entourant la conversion en milieu hindou, Fricke offre à voir une troisième voie, ne relevant pas exclusivement de la continuité ou de la rupture. Celui-ci reconnaît néanmoins que le christianisme peut éventuellement induire une transformation significative et inédite de la subjectivité des croyants. Fricke démontre ainsi que de la continuité peut naître de la rupture. Bien qu'elle s'éloigne d'une posture protestante-évangélique de rupture pleine et totale, cette position se rapproche de l'idée catholique de l'inculturation qui s'appuie sur une certaine continuité tout en cherchant à nourrir une potentielle nouvelle subjectivité. Nous exemplifierons un tel phénomène à partir de notre propre terrain chez des catholiques du Teraï népalais.

Le catholicisme au Népal

Depuis l'ouverture du pays par Thribuvan en 1951, l'Église catholique du Népal aura fait bien du chemin. Interdite d'activités prosélytes à son retour dans le royaume, elle aura tout de même érigé un vicariat apostolique dans le pays en 2007, sous la direction du premier évêque népalais, feu Mgr Anthony Francis Sharma. Son vicaire apostolique actuel est Mgr Paul Simick, un Indien d'origine. Selon le site Catholic-Hierarchy.org⁶, le Népal comptait, en 2014, 7000 catholiques répartis dans 11 paroisses. Ce chemin parcouru l'aura été sous les auspices du Père Marshal Moran.

C'est en 1949 que Moran, alors directeur de la *St Xavier's School* de Patna en Inde, visite le Népal. Devant faire passer les examens annuels du *Trichendra College*, affilié à la *Patna University*, il fait la rencontre du premier ministre Mohan S.J.B. Rana. En 1950, le général Mrigendra S.S. Rana, directeur de l'éducation publique, visitera Moran à Patna pour l'informer que le gouvernement népalais l'invite à ouvrir une école à Godavari. En mai, Moran revient à Katmandou pour préparer l'ouverture de Godavari, avec deux autres pères Jésuites (Francis Murphy et Edwin Saxton), deux enseignants népalais et soixante-cinq étudiants de Patna, de classes 1 à 6 (Messerschmidt, 1997). Le coup d'État et le retour subséquent au pouvoir des Shahs ne compromettront pas ces plans et en 1951, Moran reçoit l'approbation formelle de la part du nouveau ministre de l'Éducation, Nrip Jung Rana (Vicariate Apostolic Nepal, 2011 : 5).

De 1954 à 1983, le catholicisme consolidera ses infrastructures népalaises avec l'ouverture d'une école primaire à Jawalakhel et d'une école pour filles, et l'établissement de relations officielles entre le gouvernement et le Vatican. En 1983, le Népal assume une certaine autonomie ecclésiastique alors qu'il est séparé du diocèse de Patan et qu'il est érigé en *Missio Sui Iuris*. En 1993, *The Nepal Catholic Society* est enregistrée auprès du gouvernement, le catholicisme adoptant désormais une forme de représentation légale face à l'état népalais (*ibid.*). C'est à Damak, en 1994, qu'auront lieu les deux premières ordinations népalaises. En 1997, le Népal devient préfecture apostolique et Sharma en sera son premier préfet apostolique.

⁶ <http://catholic-hierarchy.org/diocese/dnepa.html>, consulté 29-11-2016.

Terrain, district de Jhapa

Tout au long du mois de juin 2016, je suis resté au presbytère d'une paroisse du Teraï. Selon l'annuaire 2010–2011 du vicariat, cette paroisse, que nous nommerons *St Michael*, aurait été érigée en 1997. Son curé, le Père Bajun (pseudonyme) m'a hébergé à la demande de la directrice d'une ONG locale, une sœur Franciscaine. J'ai ainsi partagé le quotidien du curé de la paroisse, de son auxiliaire, le père Noah Rong (pseudonyme), d'un frère en attente de faire son entrée au grand séminaire, ainsi que de sept garçons en résidence (le presbytère de *St Michael* tient également lieu d'école apostolique). De nombreux visiteurs sont aussi passés à *St Michael* durant mon séjour. J'ai ainsi pu rencontrer plusieurs d'entre eux, tel qu'un groupe de frères indiens ainsi qu'un ancien jésuite devenu prêtre diocésain dans une ville voisine.

Mon informateur principal, le curé de *St Michael*, Père Bajun Mardu, est un Santal né dans un village de la paroisse. Bajun compte parmi les premiers bénéficiaires de l'école apostolique développée au presbytère. Un père de la paroisse (alors mission) a visité son village alors que Bajun n'était qu'un enfant. Il aurait demandé s'il y avait un garçon qui étudiait parmi les Santals. Bajun étant alors le seul Santal à être allé à l'école jusqu'à la septième année, les villageois l'auraient désigné au Père. Le religieux, avec l'accord du frère aîné de Bajun, l'aurait alors amené au presbytère pour qu'il puisse y étudier. C'était en 1995.

D'après Bajun, les Santals pratiquent d'ordinaire une forme d'animisme. Le professeur d'études religieuses Selva J. Raj (2002 : 40) parle plutôt d'une religion qui « *revolves around faith in and the desire to establish an intimate relationship with supernatural beings, powers, and spirits (bonga)* ». La mère du curé de *St Michael* est décédée alors qu'il n'avait que deux ans et demi tandis que son père mourut alors que Bajun n'était qu'en deuxième année. Son frère aîné prit alors la charge des sept frères et trois sœurs de la maisonnée. Une des sœurs tomba gravement malade par la suite. À l'instar de plusieurs des villageois, le frère aîné eut alors recours aux services d'un homme converti au catholicisme en Inde. L'homme pria alors pour la sœur de Bajun et la guérison de la fillette provoqua la conversion de la famille.

En date de 2010–2011, le vicariat apostolique du Népal couvrait 147 181 km² et comptait une population de 29 millions d'habitants, majoritairement ruraux (ratio de 85 ruraux pour 15 urbains). Pour deux millions de chrétiens, 7 371 d'entre eux étaient catholiques, soit 0,3 % de 6,8 % de la population (Vicariate Apostolic Nepal, 2011 : 20). La paroisse *Immaculate Conception* comptait quant à elle 1180 catholiques. Le siège de la paroisse est situé

entre les murs d'une école anglophone fondée par des jésuites. En 2010–2011, cette dernière accueillait 1155 étudiants, dont 36 catholiques et 15 « autres chrétiens ».⁷ La paroisse est également responsable de huit « stations de mission »⁸, des villages comptant une population catholique, mais n'ayant pas de prêtre à demeure. Ainsi, Bajun et Noah ont la responsabilité de célébrer la messe dans ces « stations de mission » et peuvent célébrer certains samedis jusqu'à trois messes dans trois villages différents.



Figure 3–2. Église de « station de mission »

D'après le Père Bajun, *St Michael* aurait été fondé en 1999, soit deux ans plus tard que la date officielle fournie par le vicariat. Toujours d'après Bajun, la paroisse aurait toutefois des origines officieuses précédant de longue date sa fondation officielle. Il s'agirait en fait de la plus ancienne mission du Népal, ce que corrobore par ailleurs le vicariat en déclarant que « *priests from India were visiting the villages*

⁷ Il s'agit d'une catégorie utilisée par le vicariat. Elle inclut probablement des protestants, des évangéliques et des chrétiens non-dénominationnels.

⁸ Traduction libre de *mission stations*, qui sont aussi désignées comme *substations* par les prêtres. Il s'agit d'endroits éloignés du presbytère, mais faisant partie de la paroisse et placés sous les soins spirituels du curé de la paroisse.

around Damak nearly a decade before father Marshal Moran came to Nepal » (Vicariate Apostolic Nepal, 2011 : 20), soit durant les années » 40. Bajun complète l'histoire avancée par l'annuaire en m'expliquant que ce sont des laïcs locaux qui, une fois convertis (souvent par les suites d'une guérison), sont allés chercher des prêtres indiens afin que ceux-ci viennent visiter *incognito* les immigrants catholiques du Bihar (Jharkhand) installés dans l'est du Népal.

Être chrétien dans un monde hindou – que faire des castes ?

De nombreuses études auront démontré que la conversion au christianisme, du moins dans sa version évangélique, aurait entre autres été une stratégie pour se sortir du système de caste et sa hiérarchisation (Burgess, 2001 ; Jaffrelot, 1994 ; Clémentin-Ojha, 1994). Si les résultats espérés ne sont pas forcément au rendez-vous (Robinson et Clarke, 2003 ; Chaput, 1997), l'aspiration à rompre avec l'ordre brahmanique n'en est pas moins perceptible. Deux forces antagoniques s'affrontent alors, aucune ne parvenant à une pleine victoire sur l'autre. En début d'article, la position des tenants de la rupture opérée par la conversion a été mise en parallèle avec le discours protestant-évangélique. La posture des évangéliques envers les convertis contraste effectivement avec celle des catholiques. Les évangéliques insistent sur une rupture complète avec le passé : « Rien dans leur "nouvelle vie" (*naya jivan*) ne doit rappeler leurs anciennes pratiques, qu'elles soient religieuses ou culturelles » (Ripert, 1997 : 73). Ainsi, ils inversent certains symboles culturels – le mariage se fait en blanc, pourtant couleur du deuil dans l'hindouisme – et reconduisent certaines pratiques de prestige en leur donnant une nouvelle interprétation. Les interdictions de boire et de fumer perdurent, parce que ces substances sont nocives pour la santé et portent donc préjudice au corps conçu comme le temple de Dieu.

À l'opposé, les catholiques semblent avoir adopté l'idée selon laquelle : « *In a country where an overwhelming majority of the population is Hindu, it is difficult to understand Christianity without reference to parallel Hindu practices and beliefs* » (Busby, 2006 : 78). L'option initiale aura donc été de faire une distinction entre le religieux et le culturel. Le missionnaire jésuite de Nobili aura ainsi promu une approche dite d'accommodation où le système de caste aura été présenté en tant que partie prenante d'un ordre naturel et social hindou qui, à tort ou à raison, serait dénué de connotation religieuse (Mosse, 2006 : 106). Le système de caste aura donc perduré chez les convertis catholiques indiens, créant un lien entre le passé hindou et l'avenir catholique.

Le système est aujourd'hui contesté par le mouvement Dalit (Mosse, 2012). La théologie Dalit est un exemple concret d'une approche chrétienne pouvant mettre à mal le *dharma* (comme ordre social et comme devoir personnel) hindou. Plus proche de l'action sociale que de la pastorale, la théologie Dalit demande aux églises qui en assument l'identité « d'accompagner les victimes d'injustices qui essaient de donner naissance à une nouvelle société », tout en exigeant de ces mêmes églises qu'elles mettent de côté les pratiques d'exclusion et de domination pouvant exister de façon formelle ou tacite en leur sein. Reconnaisant et rejetant les indignités que peut faire subir le système de castes chez les subordonnés, la théologie Dalit met de l'avant : « *communities that work together as a moral ferment to rebuild greater expressions of community beyond caste, religious, regional, and linguistic boundaries, in warmth, fellowship, and solidarity* » (Manchala, 2012 : 213). Ce faisant, cette théologie laisse poindre un désir d'éthique égalitaire au sein de la communauté chrétienne népalaise.

Cette démarche s'observe également chez les catholiques de *St Michael*. La question des castes chez ses ouailles ne rendait pas mon informateur principal particulièrement loquace. Si un jeune séminariste népalophone originaire de Kalimpong exprimait de but en blanc son pessimisme par rapport à la pérennité de la hiérarchie brahmanique, le curé de *St Michael* se faisait hésitant. Ainsi, pour le frère Nicolas (pseudonyme), le système de caste est quelque chose qui se fera toujours sentir, même chez les chrétiens. Bien que les gens disent ne pas suivre ce système, des divisions se manifesteraient tout de même lors de certains moments importants de la vie, comme lorsque vient le temps de se marier. Le Frère me raconta l'histoire d'un cousin, issu d'une famille catholique. Celui-ci s'était marié avec une Sing (forgeron). Les parents l'avaient difficilement accepté, mais la situation se serait sérieusement aggravée à la naissance du premier enfant. Selon Nicolas, le système de castes, particulièrement dans les villages, serait toujours présent.

Lors du passage au presbytère du frère Jatra (lui-même issu de la paroisse et de son école apostolique) et de ses co-séminaristes indiens, j'ai eu l'occasion de visiter son village. De retour à *St Michael*, le Père Bajun me raconta que les gens du village étaient originaires de l'Inde et qu'à leur arrivée au Népal, ils furent traités ni plus ni moins comme des esclaves, n'ayant ni droits ni terres. L'endroit où ils s'étaient installés appartenait à la monarchie hindoue. Aujourd'hui, les villageois possèdent des terres, enregistrées à leur nom. Ces gens s'autodésignent *adivasi*, mais dans les faits, Bajun me rappela que le terme est beaucoup plus large et qu'il

recouvre tous les tribaux du Népal. Ces villageois seraient issus des groupes tribaux (*janajati*) Ouraons et Kharias.

Bajun me dit que « *these people, they are very strong in the caste system actually* ». Il déplorait que, s'ils n'étaient censés être qu'un – c'est-à-dire frères dans Jésus – dans les faits, des divisions continuassent d'exister au sein du village. Selon lui, les Kharias se verraient supérieurs aux Ouraons, les deux groupes étant par ailleurs catholiques. Le frère de Jatra voulait se marier avec une femme Kharia, alors qu'il est lui-même Ouraon. Les prêtres de la paroisse et l'évêque avaient accepté, mais la famille de la jeune femme s'était opposée à l'union. En dernière analyse, le couple avait dû abandonner son projet. En capitulant, le jeune homme avait expliqué que, « *if we get married and there is no one to celebrate, it's no fun* ». Le couple serait toujours ensemble, mais à la grande déception de Bajun, vivant en dehors du sacrement du mariage.

Face à cette survivance des castes, le clergé tâchait d'assumer un rôle de pédagogue. Le curé de l'époque avait essayé de raisonner les villageois, de plaider pour la cause, mais n'avait rien changé. Bajun lui-même me dit aborder fréquemment le sujet lors de ses homélies, exhortant les fidèles à ne faire qu'un dans le Christ. Il déplorait que son message ne changeât que peu de cœurs. Lors de tels sermons, ses ouailles écoutaient, hochaient la tête, pour ensuite aller le voir après la messe et lui dire : « *Good Homily Father* ». Malgré ces témoignages d'appréciation, Bajun constatait par leurs actions que « *nothing passed in their heart* ».

Bajun lui-même a expérimenté les discriminations liées à la conversion. Lorsque les membres de sa famille sont devenus catholiques, les autres Santals de son village les ont traités comme des gens de basses castes et n'acceptaient plus l'eau qu'ils pouvaient leur offrir. Mais, poursuivit-il, la situation change progressivement. Lors de son ordination l'an dernier, il a célébré une messe pour l'Action de grâce dans son village. Il y avait là une foule immense provenant des trois-quatre villages entourant son hameau natal. À ses dires, tout le monde participait : « *Brahman, Chhetri, brothers, sisters, everybody was eating with everybody. It was a nice reversal* ».

Inculturation

La survivance des castes démontre comment, malgré la conversion, le monde hindou dans lequel évoluent les chrétiens demande – ou plutôt impose – une forme de reconnaissance. Les nouveaux chrétiens en Inde se sont donc « *integrated into social systems of caste and participated in shared popular religious*

culture with their Hindu neighbours » (Mosse, 2006 : 108). Ce voisinage peut entraîner des mélanges qu'un anthropologue serait heureux d'étudier sous l'étiquette de synchrétisme, mais qu'un prêtre n'envisagerait pas aussi positivement.

Les catholiques ont développé une façon de transmettre le message chrétien dans un idiome local, forme d'adaptation aux conditions culturelles locales qu'ils nomment l'inculturation. Un prêtre diocésain, ancien jésuite devenu directeur d'école dans une ville avoisinante à *St Michael*, m'expliqua l'inculturation comme un moyen de présenter la Vérité (catholique) aux gens, en faisant usage des catégories qui ont du sens à leurs yeux. Ainsi, l'inculturation présente le message de Dieu comme : « *knowledge of a transcendental, timeless and transcultural Truth that is not tied to a particular human language or cultural form, but adaptable into local idioms and symbolic repertoires* » (Shaw et Stewart, 1994 : 11).

Des traces de la culture religieuse antérieure peuvent donc toujours s'observer chez les catholiques népalais, bien que ces traces ne soient pas universellement acceptées comme théologiquement bénignes. Certains catholiques craignent qu'une telle persistance puisse donner lieu à un mélange culturel et religieux qui dévoierait la Vérité que le rapprochement initial était censé véhiculer, en faisant un simple synchrétisme plutôt qu'une traduction du « message chrétien dans une culture concrète afin qu'il s'y insère et se réexprime selon les traits et valeurs propres de celle-ci » (Clémentin-Ohja, 1993 : 111). La définition officielle de l'inculturation aura été adoptée en 1985, lors de l'Assemblée extraordinaire du synode romain. Elle est alors définie comme « une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines » (*ibid.* 110).

L'inculturation est par ailleurs présentée comme un trait distinguant clairement le travail d'évangélisation des catholiques de celui effectué par les évangéliques opérant dans la région. La visibilité de l'activité des chrétiens évangéliques au Népal m'a surpris au point que j'en fasse part au Père Bajun. Il m'a répondu en disant regretter les méthodes d'un pasteur local qui offrait « *a very literal interpretation of the Bible and he gives it like that to the people. But you can't do that. The Bible have been written 2000 years ago, in a language for the people of those times* ». Cette contextualisation demandée par le curé de *St Michael* illustre bien la posture catholique, à l'opposé des velléités de rupture évangéliques. Les premiers optent pour un « christianisme ancré dans les réalités sociales et culturelles locales » (Ripert, 1997 : 72), c'est-à-dire qu'ils incorporent certains éléments symboliques

d'origine hindoue dans les rituels catholiques, comme la lampe à l'huile (*diyo*), la cruche (*kalash*), l'encens et le *tika*.



Figure 3-3. Autel du presbytère de St Michael, avec de l'encens devant la Bible

Lors de ma visite du village du frère Jatra, j'ai observé que sa belle-sœur catholique arborait le *tika*. On m'expliqua que la marque était « traditionnelle », qu'elle ne faisait que signaler le mariage. Son caractère hindou était explicitement nié. D'autres pratiques rituelles étaient toutefois reconnues comme étant d'origine hindoue, mais elles étaient conservées parce qu'« inculturées ». Le 27 juin 2016, l'un des jeunes garçons résidant au presbytère me parla avec enthousiasme d'une fête familiale à venir. Il allait célébrer *Pasni*, soit la première fois que son neveu de six mois mangerait du riz. Le Père Bajun était invité à la fête. Pour le curé, cette participation allait de soi. Il m'expliqua alors comment différencier les pratiques « inculturables » de celles qui ne l'étaient pas. Pour cela, il distingua le rituel du culturel : une pratique rituelle impliquerait les divinités alors qu'une pratique culturelle ne serait qu'une célébration, sans implication spirituelle.

Pour Bajun, certaines pratiques étaient plus faciles à inculturer que d'autres, puisque symboliquement rapprochées du message chrétien. Il me donna l'exemple de la fête des fleurs chez les Santals, le *Baha*. Lorsque les fleurs éclosent dans les villages santals, les gens les cueillent et s'en servent pour décorer leur maison. Traditionnellement, les villageois adoraient la nature de la sorte, voyant dans

l'éclosion des fleurs une représentation du commencement d'une vie nouvelle. Bajun me fit remarquer à quel point l'idée était similaire à celle de Pâques, dans l'esprit comme dans le temps de la célébration, concluant : « *So this, we inculturate* ».

En revanche, certaines pratiques culturelles, reconnues comme non catholiques et plus difficiles à concilier avec le message chrétien, sont graduellement abandonnées. Bajun m'expliqua ainsi la signification des brulures qu'il arborait sur son avant-bras gauche. Il s'agissait d'une tradition qui ne se pratique presque plus depuis que les Santals sont devenus catholiques. À l'origine, c'était un marquage par brulure, appliqué en nombre impair sur le bras pour les hommes – pouvant aller jusqu'à 30 – et sur la poitrine pour les femmes. L'explication donnée par Bajun était que lorsque les Santals mouraient, ils devaient avoir ces symboles pour que leur dieu Tharku les reconnaisse. La popularité de ce rituel serait, selon mon informateur, en fort déclin depuis la conversion des Santals.

Au sens du Père Bajun, ce ne sont pas seulement des accommodements culturels qui sont nécessaires. Des modifications mineures à la forme que prennent les célébrations peuvent également être bienvenues en fonction des auditoires. Ainsi, pour garder l'intérêt des jeunes, il lui arrive d'expérimenter avec le format de la messe. Le samedi 18 juin 2016 eut lieu un programme jeunesse à *St Michael* : Bajun a alors encouragé les jeunes à écrire leurs péchés sur un bout de papier. Il leur a également fait apporter des fleurs. Une table avait préalablement été installée sur le plancher de la nef, créant un autel au même niveau que l'assemblée (plutôt que dans sa position surélevée usuelle). Les jeunes furent ensuite invités à s'asseoir en demi-cercle autour de l'autel temporaire. Après la prière d'ouverture, ils durent se diriger vers l'autel et mettre le feu à leur morceau de papier, pour ensuite le déposer dans un grand bol en cuivre, leurs péchés étant ainsi littéralement brulés devant leurs yeux.

Le Père Bajun a par la suite demandé aux jeunes de déposer leur bouquet de fleurs sur l'autel. Puisque d'ordinaire ces jeunes ne donnent rien lors de l'offrande, l'idée du curé était de leur en donner l'opportunité, grâce à ces fleurs. Pour l'échange de la paix, Bajun les a invités à chercher une gerbe de fleurs sur l'autel, pour l'échanger ensuite avec un autre fidèle. Chacun des participants passait les gerbes reçues, jusqu'à ce qu'il ait échangé avec toutes les personnes présentes. Lors de la communion, Bajun intima aux jeunes de se lever, tout en conservant leur formation en demi-cercle. Il parcourut ensuite les rangs des fidèles et vint déposer l'hostie dans les mains des gens, ceux qui ne pouvaient pas communier devant

garder leurs mains croisées sur la poitrine. Une fois les hosties distribuées, Bajun retourna à la tête de la nef pour enjoindre l'assemblée à communier tous en chœur.

De telles adaptations, d'apparence anodine, ne vont pas sans critiques. Le soir même de cette expérience, Bajun partagea avec enthousiasme ses différentes initiatives à son auxiliaire, ainsi qu'au Père d'une paroisse voisine qui était alors en visite. Le père invité sourcillait visiblement à l'écoute du récit de Bajun, tandis que son auxiliaire souriait de façon narquoise, s'esclaffant : « *I didn't know we had a Jesuit with us* ». Ces accommodations démontrent toutefois les possibilités de renouveler, ne serait-ce que superficiellement, les pratiques catholiques pour accommoder les subjectivités des auditoires, non seulement d'un point de vue culturel, mais aussi générationnel. Bajun constatait que l'intérêt de ses jeunes ouailles pour la liturgie n'était pas sans limites, et qu'un peu de nouveauté et d'interactivité ne pouvaient que mieux répondre à leurs besoins spirituels.

Inculquer correctement impliquerait donc de dialoguer avec les hindous. Grâce à ce dialogue, il serait possible de pénétrer plus profondément la vision du monde et l'univers religieux des hindous. Les théologiens de l'inculturation espéreraient ainsi pouvoir identifier leurs valeurs, les comprendre de l'intérieur et reconnaître celles qui seraient compatibles avec l'Évangile (Clémentin-Ohja, 1993 : 117), créant un pont non seulement entre les chrétiens et leurs voisins, mais entre l'identité passée et celle à venir des convertis.

Pérennité et transformation du monde des esprits

À la suite des réformes protestantes et catholiques, la place du religieux, voire du surnaturel, s'est progressivement vue circonscrite à des lieux et des moments fort restreints dans la société occidentale. Cet historique aura fait dire à certains que le catholicisme est en partie responsable d'une sécularisation ayant extrait le merveilleux du quotidien (Taylor, 2007 ; McGuire, 2008 ; Lock et Nguyen, 2010). Est-il possible de défendre que le même processus ait eu lieu dans un monde hindou où le sacré est partie prenante du quotidien ? Ou serait-ce universaliser à outrance des conditions historiquement contingentes (Letizia, 2011) ?

Un soir à l'heure du repas, le Père Noah me parla de sa région natale. Il me dit que dans les villages, en Inde (il est originaire du Darjeeling) comme au Népal, les histoires de fantômes sont très vivaces. La possession y est vécue comme un fait ordinaire. Il précisa que « *those people have much more experiences of ghosts than of God* ». Ainsi, les gens craindraient la noirceur et seraient prompts à voir des esprits. En entrant au séminaire, l'enseignement dispensé par les Pères, qu'il qualifia

de « rationnel », était parvenu à atténuer ses craintes face au surnaturel. Toutefois, un évènement survenu peu de temps après sa première affectation en tant que frère a réactualisé ses craintes⁹. Mes observations dénotent ainsi une certaine persistance de l'ancien monde spirituel chez mes informateurs.

Le catholicisme de mes informateurs semble effectivement partager des caractéristiques que la sociologue Margaret Poloma (2001 : 170) associe au pentecôtisme, et qui relèvent d'une vision du monde particulière : « *a curious blend of premodern miracles, modern technology, and postmodern mysticism in which the natural merges with the supernatural* ». Notons toutefois que cette vision du monde ne vient pas nécessairement couper les chrétiens de leur univers spirituel préconversion, mais qu'il permettrait des « rencontres perçues », « *between God and humans, encounters that may be regarded as involving a sense of intimacy with the divine* » (*ibid.* : 175). Si les agents surnaturels d'origine « extrachrétienne » se font toujours sentir dans la vie des convertis, les catholiques rencontrés à *St Michael*, tout comme les pentecôtistes, les intègrent et les transposent dans la sphère satanique.

Lors d'une soirée où nous échangeons des histoires de fantômes et de possession, Bajun me rappela que les chrétiens de son village avaient été convertis

⁹ Dimanche soir, 19 juin 2016, le Père Noah me raconta qu'une de ses premières assignations l'avait conduit avec un prêtre sénior dans un village où une jeune fille était « tombée malade » : elle insultait les adultes et répondait de façon impolie. Mais surtout, ce qui perturbait Noah c'est que la jeune fille riait et les pointait du doigt lorsqu'ils priaient pour elle. S'il avait recommandé qu'elle soit envoyée à l'hôpital en soupçonnant une attaque hypertensive, Noah prit soin de m'expliquer le contexte dans lequel on avait fait appel aux religieux pour soigner la patiente. Les villageois portaient tous leur chapelet au cou, mais demeurant à proximité d'un village hindou, ils se rendaient souvent pour voir les hindous prier. Noah précisa : « *they had jainkri and all, they were doing all sorts of tantric things* ». Après avoir assisté aux prières, la jeune fille du village sentit que quelqu'un l'étranglait. En rentrant à la maison, elle fut profondément dérangée par son chapelet qu'elle a alors enlevé. C'est à ce moment qu'elle tomba malade. Les villageois ont alors appelé les religieux pour qu'ils prient pour elle. Noah dit : « *I am not charismatic, I don't really believe in the power of prayer. My first reflex is to go to the hospital* ». Ils ont néanmoins prié et aspergé la jeune fille d'eau bénite, sans effet. Pendant ce temps, la jeune fille disait qu'une dame venait la chercher, qu'elle était là, et elle pointait toujours plus proche d'elle. Ils ont fini par l'amener à l'hôpital. Noah est revenu avant qu'elle ne soit guérie, mais il l'a revue à son ordination. Elle allait bien, mais il dit que : « *to this day, I'm still afraid when I see that girl. I thought I had got rid of these fears but it seems there is still something left in me* ».

à la suite de prières de guérison et qu'ils accordaient beaucoup d'importance et de puissance à celles-ci. Dans son village, un homme avait accueilli dans sa maison une nièce devenue orpheline. Il en était éventuellement tombé amoureux. Le sentiment n'était pas réciproque et la jeune fille s'était mise à fréquenter un autre homme. L'oncle, fou de jalousie, lui avait alors tailladé les poignets, puis la gorge pour ensuite se pendre. Après son décès, son esprit se serait mis à rôder aux alentours du village. Il se serait emparé d'un enfant, qui en serait mort. Puis, il aurait possédé une femme, qui criait et parlait avec la voix d'un homme. Les prêtres auraient voulu amener cette femme chez le médecin, mais le catéchète voulait qu'ils lui imposent les mains – « *a conflict of interest, there* » souligna Bajun. Les gens du village auraient finalement amené cette femme chez des chrétiens pour qu'ils puissent prier sur elle.

Alors que des villageois tentaient d'amener la femme à la maison des chrétiens, elle aurait dit qu'une force l'empêchait d'avancer. Elle se serait mise à crier et à se griffer jusqu'au sang. Une fois rendus sur place, des hommes l'auraient maintenue et auraient commencé à prier, lorsque les lumières se seraient brusquement éteintes. Dans la maison, on crut à une coupure de courant (appelée localement *load-shedding*) et l'on continua les prières. La dame se serait soudainement ramollie et les lumières rallumées. De l'extérieur, des témoins auraient constaté que seule la lumière de la pièce était éteinte – toutes les autres étant encore illuminées. La femme n'aurait plus eu de blessures sur les bras. Hindoue, elle se serait depuis convertie et serait devenue très fidèle. Bajun alla la voir personnellement quelque temps plus tard pour lui faire passer une interview pour un petit journal publié par un prêtre charismatique. Celui-ci récoltait des histoires pour renforcer la foi des fidèles. Alors que Bajun interviewait la dame, il dit avoir senti lui-même une présence à ses côtés. Il rit en me racontant l'histoire, mais à l'époque, il dit ne pas avoir trouvé la situation aussi drôle.

Ce type de récit demeure d'actualité. À la veille de mon départ de *St Michael*, le mardi 28 juin 2016 au déjeuner, le père Bajun reçut un appel téléphonique en provenance de son village. Un jeune garçon y était apparemment possédé, poussant les gens, pénétrant en courant dans un temple, faisant des grimaces et riant de tous. En raccrochant, Bajun me dit douter qu'il s'agisse d'un vrai cas de possession : les villageois avaient sans doute affaire à un cas de santé mentale. La distinction serait facile à faire, selon mon informateur : un vrai possédé ne pourrait pas entrer dans une église. S'il le faisait, il s'effondrerait sur le sol, puisque tous les objets saints, comme l'eau bénite, le chapelet ou le crucifix, auraient cet effet sur le possédé, qui tenterait par tous les moyens de s'esquiver. Dans ce cas-ci, le garçon portait encore son chapelet et avait bu de l'eau bénite sans effet particulier. Néanmoins, Bajun

s'assurerait de suivre la situation. Malheureusement pour moi, j'ai dû quitter la paroisse et le pays avant d'avoir le fin mot de l'histoire.

Plutôt que de nier d'emblée le surnaturel ou de le reléguer automatiquement au champ du superstitieux, celui-ci est minimalement reconnu et étudié. Cette attitude vient jeter un pont entre les univers préconversion et chrétien, quand le surnaturel ne sert pas carrément de porte d'entrée à la chrétienté. Le Père Bajun raconta cet autre récit dans lequel la rencontre avec le surnaturel est devenue le véritable moteur de la conversion. Dans un village éloigné de la paroisse, une jeune fille hindoue rendait visite à son père malade. Conduisant sa mère également malade vers l'hôpital où son mari était soigné, la fille passa près d'un village où le christianisme était en train de se diffuser. Alors que sa mère était à l'hôpital, la jeune fille alla chercher un thé dans une hutte servant de maison de thé. En chemin, elle croisa un homme barbu, un bâton à la main, vêtu de blanc à la manière d'un renonçant (*Sadhu*). L'homme et la fille discutèrent une dizaine de minutes. Le *Sadhu* parlait à la jeune fille de la maladie de ses parents et lui disait que si elle devenait chrétienne et priait pour eux, ceux-ci guériraient. Après avoir quitté l'homme, la jeune fille s'était informée de l'étranger auprès des tenanciers de la maison de thé. Ceux-ci lui répondirent alors qu'elle n'avait parlé avec personne, qu'elle s'était tenue là à parler seule dans le vide. La jeune fille décida d'amener sa mère chez les chrétiens pour qu'ils prient pour elle et la guérison s'opéra.

Par la suite, cette fillette tomba gravement malade. Les gens de son village la croyaient mourante. Alitée, elle aurait vu le même homme qu'elle avait croisé à la maison de thé, qui sortait des photographies affichées sur les murs. La jeune fille aurait dit : « *make way, the man is coming! Make way!* ». L'homme se serait ensuite posé à ses côtés, lui déposant un orbe de lumière dans la main. Puis, il lui aurait demandé de prendre une Bible et de la poser sur sa poitrine, ce qu'elle fit. L'homme disparut. La jeune fille se releva alors, apparemment guérie, et commença à discuter et à rire comme si de rien n'était. Elle se serait par la suite fait baptiser.

École et nouvelle subjectivité

La façon dont le Père Noah réfère à l'éducation « rationnelle » qu'il a reçue souligne bien l'importance du projet éducatif catholique qui, en contexte népalais, aura fortement été marqué par les aspirations et les standards instaurés par le Père Moran. L'éducation fournie par les catholiques viserait la formation d'individus disciplinés, destinée à jouer un rôle important dans l'édification de la nation (Pandey, 1998).

D'après le frère Jatra, le catholicisme népalais aurait officiellement débuté dans son village. Les familles catholiques qui y vivent seraient des pionnières (les premières graines), mais elles ne viendraient plus au culte avec autant d'assiduité qu'elles ne le faisaient par le passé. Si les jeunes étaient quelque peu intéressés par la religion, le Père Bajun se désolait de la boisson qui sévissait parmi les villageois. La plupart d'entre eux travaillaient sur la plantation de thé environnant le village. Ils recevaient leur paie une fois par semaine et l'utilisaient aussitôt pour boire. Ces gens gagnaient moins que leurs compatriotes, soit environ 235 RS vs 350 RS, suffisamment pour manger et se vêtir, sans plus : « *they survive more than they live* », concluait Bajun.

Selon Bajun, la boisson accapare les villageois à tel point qu'ils ne s'occupent guère de leurs enfants. S'ils les envoient effectivement à l'école, ils sont trop saouls pour les accueillir à leur retour. Ainsi, les jeunes seraient ni plus ni moins livrés à eux-mêmes et viendraient à penser que le mode de vie de leurs parents est le fin mot de leur culture. Bajun constate par ailleurs que ces jeunes suivent rapidement les pas de leurs parents, n'aspirant qu'à travailler sur les plantations, boire et s'impliquer dans des « relations illicites » : relations pré- et extraconjugales avec tout ce qu'elles impliquent de conséquences, telles que grossesses précoces et avortements. Bajun pense que la situation pourrait partiellement être le fruit d'un complexe d'infériorité, une oppression intériorisée, héritage de l'époque *Rana*, mais il se concentrait surtout sur ce qu'il percevait comme la clé permettant de sortir de cette situation : la conscience – *awareness*. Et d'après le curé de *St Michael*, celle-ci ne se communique que par l'éducation.

L'école anglophone avec laquelle *St Michael* partage son terrain aurait été fondée par les Jésuites sur les mêmes prémisses. L'école visait à sortir les villageois de la paroisse du cycle de la pauvreté. Des frais d'admission minimaux permettaient originalement aux familles moins fortunées d'y inscrire leurs enfants. La mission de l'école anglophone est complétée par le système de résidence mis en place au presbytère, que le Père Bajun me présentait comme une école apostolique. Lors de mon passage, huit jeunes garçons¹⁰ âgés de douze à vingt ans sont hébergés dans un dortoir adjacent au presbytère. Ceux-ci proviennent de différents villages de la paroisse, ne montrent pas de portrait commun de caste ou d'ethnicité, mais plutôt de dénuement. La pauvreté – financière et culturelle – des milieux desquels sont issus les garçons explique le choix de la formule *boarding school*. Bajun me dit qu'une

¹⁰ Ils n'étaient que sept lors de mon passage, le huitième étant retourné momentanément chez lui.

école apostolique mettait d'abord l'accent sur la prière, l'étude et le bon comportement. Si, après les niveaux 11 et 12, les garçons manifestaient le désir de devenir prêtre, tant mieux défendait-il, mais l'objectif premier était de faire d'eux de bons catholiques. « *Priority is on your studies* », plaidait-il auprès des garçons, « *after that, they will at least make good Catholic families* », me précisait-il par la suite – sortis de la boisson, éduqués, travaillants et pieux.

Conclusions – Nouvelle personne

Les catholiques de *St Michael* participent de l'univers hindou qui les entoure. Les castes ne sont pas forcément acceptées comme pratique culturelle de la même façon qu'elles ne l'ont été au début de l'évangélisation catholique en Inde, mais elles n'en sont pas pour autant évacuées de la réflexion des ecclésiastiques locaux. Si le jeune séminariste rencontré se faisait plutôt pessimiste par rapport à leur éventuelle disparition, Bajun les adresse encore dans ses sermons, dans l'espoir de changer le cœur de ses fidèles. Il prend également en considération les pratiques rituelles hindoues qui rythment le quotidien de ses paroissiens. Il s'efforce de distinguer les aspects de leur vie rituelle qui seraient propices à véhiculer le message chrétien. En inculturant ces éléments, il préserve ceux qui pourraient faciliter l'acceptation et la compréhension du christianisme. Finalement, le monde local des esprits est aussi reconnu et intégré aux agents spirituels chrétiens. Ainsi, les catholiques de *St Michael*, à l'instar de certains cultes d'exorcisme catholique ayant cours en Inde, « *draw on a popular culture of evil that continues to indicate and articulate the transformative power of Christian religion understood in new ways* » (Mosse, 2006 : 127).

Le catholicisme observé à *St Michael* semble donc exister en continuité avec le passé préchrétien et l'environnement hindou de ses fidèles. Ses manifestations paraissent infirmer les arguments en faveur d'un christianisme de rupture radicale proposé par une certaine anthropologie du christianisme. Cette inscription partielle dans l'univers symbolique hindou ne signifie pas, toutefois, que le catholicisme pratiqué à *St Michael* laisse intact l'éthos hindou de ses commettants. Mes notes illustrent plutôt une tentative de s'approprier différents éléments de l'hindouisme environnant définis comme culturels, pour qu'ils servent à l'élaboration d'une nouvelle subjectivité. Ainsi, le catholicisme proposé par Bajun mise sur une certaine continuité culturelle pour asseoir un système religieux pouvant mener éventuellement à une rupture où le croyant passerait à la subjectivité d'un

« *autonomous, responsible moral Christian person whose eternal future is shaped by the internal struggle with sin* » (Mosse, 2006 : 116). Si les récits de possession démontrent que ces efforts ne sont pas totalement fructueux, ils sont néanmoins évidents à la lumière des objectifs pédagogiques des écoles anglophone et apostolique de *St Michael*.

L'étude du catholicisme dans une paroisse du Teraï népalais, tel que présenté par le curé de *St Michael*, a montré que la conversion ne se pose ni en totale rupture ni en simple continuité de la vie religieuse et sociale qui la précédait. Un examen attentif des pratiques culturelles accommodées par les croyants et le clergé local aura plutôt démontré que le catholicisme agit sur un continuum prenant sa source dans une logique culturelle particulière. Dans une optique d'inculturation, cette logique culturelle préexistante est prise en compte par les cadres ecclésiastiques dans l'exercice de leurs tâches pastorales, afin d'assurer un transfert et une compréhension maximale de leur message religieux. Si l'évangélisation de leurs ouailles repose sur une certaine continuité, l'horizon du projet scolaire catholique associé à la conversion démontre toutefois que les prêtres de *St Michael* aspirent bel et bien à mener leurs brebis vers une nouvelle subjectivité qui serait, pour sa part, en rupture avec la précédente.

Références

- Babb, Laurence A. 1975. *The Divine Hierarchy : Popular Hinduism in Central India*. New York : Columbia University Press. Chapitre 2, pp. 31–67.
- Beaucage, Pierre et Deirdre Meintel. 2007. « Introduction : Dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse ». *Anthropologica* 49 (1) : 3–10.
- Bialecki, Jon, Naomi Haynes et Joel Robbins. 2008. « The Anthropology of Christianity ». *Religion Compass* 2 (6) : 1139–1158.
- Bouillier, Véronique. 1997. « Émergence d'un fondamentalisme hindou au Népal ? » *Archives de sciences sociales des religions* 99 : 87–104.
- Burgess, Stanley M. 2001. « Pentecostalism in India : an Overview ». *Asian Journal of Pentecostal Studies* 4 (1) : 85–98.
- Busby, Cecilia. 2006. « Renewable Icons. Concepts of Religious Power in a Fishing Village in South India » dans Fennella Cannell (éd.), *The Anthropology of Christianity*. Durham : Dukes University Press, pp. 75–98.

- Cannell, Fenella. 2006. « Introduction. The Anthropology of Christianity » dans Cannell, Fenella (éd.), *The Anthropology of Christianity*. Durham Dukes University Press, pp. 1–50.
- Caplan, Lionel. 1980. « Caste and Castlessness among South Indian Christians ». *Contributions to Indian Sociology* 14 (2): 213–238.
- Chaput, Pascale. 1997. « Castes, religion et sacré au Kerala (Inde du sud) : des chrétiens dans une société multi-castes et pluri-religieuse ». *Revue française de sociologie* 38 (2) : 327–350.
- Clémentin-Ojha, Catherine. 1993. « Indianisation et enracinement : les enjeux de l'«inculturation» de l'Église en Inde ». ^[L]_[SEP] *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 80 : 107–133.
- Clémentin-Ohja, Catherine. 1994. « La Suddhi de l'arya samaj ou l'invention d'un rituel de (re)conversion à l'hindouisme ». *Archives de sciences sociales des religions* 87 : 99–114.
- Corten, André. 1998. « La construction du lien social. Pentecôtisme et théologie de la libération ». *Lusotopie* 5 : 257–266.
- Fricke, Tom. 2008. « Tamang Conversions : Culture, Politics, and the Christian Conversion Narrative in Nepal ». *Contributions to Nepalese Studies* 35 (1) : 35–62.
- Fuller, Chris. J. 1976. « Kerala Christians and the Caste System ». *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 11 (1): 53–70.
- Gaborieau, Marc. 1994. « Une affaire d'État au Népal depuis deux siècles : le prosélytisme chrétien et musulman ». *Archives de sciences sociales des religions* 87 : 57–72.
- Gaborieau, Marc. 2002. « Christian Minorities in the Hindu Kingdom of Nepal » dans Monirul Hussain et Lipi Ghosh (éds), *Religious Minorities in South Asia. Selected Essays on Post-Colonial Situations*, vol. 1. New Delhi : Manak Publications PVT. LTD, pp. 90–106.
- Gibson, Ian. 2015. *Suffering and Christianity. Conversion and Ethical Change among the Newars of Bhaktapu*. New College: Thèse de doctorat.
- Government of Nepal. 2014. *National Housing and Population Census 2011. General and Social Characteristics Tables*. Kathmandu : Central Bureau of Statistics.
- Jaffrelot, Christophe. 1994. « Les (Re)conversions à l'hindouisme (1885–1990) : Politisation et diffusion d'une «invention de la tradition» ». *Archives de sciences sociales des religions* 87 : 73–98.
- Karlsson, Bengt G. 2002. « Entering into the Christian Dharma : Contemporary «Tribal» Conversion in India » dans Judith M. Brown et Robert Eric Frykenberg (éds), *Christians, Cultural Interactions, and India's Religious Traditions*. London : Routledge, pp. 133–153.

- Leavitt, John. 2013. « L'Hindouisme traditionnel et l'Occident moderne » dans Serge Granger, Karine Bates et al. (éds.), *L'Inde et ses avatars. Pluralité d'une puissance*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, pp. 319–331.
- Lecomte-Tilouine, Marie. 1993. *Les dieux du pouvoir. Les Magar et l'Hindouisme au Népal central*. Paris : CNRS éditions.
- Lecomte-Tilouine, Marie. 2006. « Massacre royal et révolution au Népal. Les rapports entre maoïsme et royauté guerrière » dans Brigittte Steinmann (éd.), *Le maoïsme au Népal. Lectures d'une révolution*. Paris : CNRS Éditions, pp. 113–145.
- Letizia, Chiara. 2007. « Réflexions sur la notion de conversion dans la diffusion du bouddhisme theravada au Népal ». *Anthropologica* 49 (1) : 51–66.
- Letizia, Chiara. 2011. « Shaping Secularism in Nepal ». *European Bulletin of Himalayan Research* 39 : 66–104.
- Levine, Nancy E. 1987. « Caste, State, and Ethnic Boundaries in Nepal ». *Journal of Asian Studies* 46 (1): 71–88.
- Lock, Margaret et Vinh-Kim Nguyen. 2010. *An Anthropology of Biomedicine*. West Sussex : Wiley-Blackwell.
- Manchala, Deenabandhu. 2012. « Dalits and Ecclesiology » dans Roger Hedlund, Jesudas Athyal et Joshua Kalapati (éds.), *The Oxford encyclopaedia of South Asian Christianity*. New Delhi : Oxford University Press, pp. 212–213.
- McGuire, Meredith. 2008. « Contested Meanings and Definitional Boundaries » dans M. McGuire (éd.), *Lived Religions : Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford, pp. 19–44.
- Messerschmidt, Donald A. 1997. *Moran of Kathmandu. Priest, Educator and HAM Radio 'Voice of the Himalayas'*. Bangkok : White Orchid Press.
- Mosse, David. 2006. « Possession and Confession. Affliction and Sacred Power in Colonial and Contemporary Catholic South India » dans Fenella Cannell (éd.), *The Anthropology of Christianity*. Durham : Dukes University Press, pp. 99–133.
- Mosse, David. 2012. *The Saint in the Banyan Tree. Christianity and Caste Society in India*. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press.
- Pandey, K. 1998. « Book review of 'A Life Worth Remembering: Moran of Kathmandu' by Donald A. Messerschmidt ». *HIMALAYA, the Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies* 18 (1): 59.
- Poloma, Margaret M. 2001. « The Millenarianism of the Pentecostal Movement » dans Stephen Hunt (éd.), *Christian Millenarianism : From the Early Church to Waco*. Bloomington : Indiana University Press, pp. 166–187.
- Raj, Selva J. 2002. « The Ganges, The Jordan, and The Mountain : The Three Strands of Santal Popular Catholicism » dans Selva J. Raj et Corinne G. Dempsey (éds.),

- Popular Christianity in India: Riting between the Lines*. New York : State University of New York, pp. 39–60.
- Ripert, Blandine. 1997. « Christianisme et pouvoirs locaux dans une vallée tamang du Népal central ». *Archives de sciences sociales des religions* 99 : 69–86.
- Ripert, Blandine. 2014. « Improbable Globalization : Individualization and Christianization Among the Tamangs » dans Gérard Toffin et Joanna Pfaff-Czarnecka (éds.) *Facing Globalization in the Himalayas*. Los Angeles; London; New Dehli; Singapore; Washington, DC : SAGE, pp. 45–62.
- Robbins, Joel. 2004. « The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity ». *Annual Review of Anthropology* 33 : 117–143.
- Robbins, Joel. 2007. « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture : Belief, Time, and the Anthropology of Christianity ». *Current Anthropology* 48 (1) : 5–38.
- Robinson, Rowena et Sathianathan Clarke. 2003. « Introduction. The Many Meanings of Religious Conversion on the Indian Subcontinent » dans R. Robinson et S. Clarke (éds.), *Religious Conversions in India. Modes, Motivations, and Meanings*. New Delhi : Oxford University Press, pp. 1–21.
- Shah, Saubhagya. 1993. « The Gospel comes to the Hindu kingdom ». *Himal* 7 (5) : 35–40.
- Shaw, Rosalind et Charles Stewart. 1994. « Introduction : Problematizing Syncretism » dans Charles Stewart et Rosalind Shaw (éds.), *Syncretism/Anti-Syncretism : The Politics of Religious Synthesis*. London : Routledge, pp. 1–24.
- Taylor. Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts et London : The Bleknap Press of Harvard University Press, 874 p.
- Toffin, Gérard. 2016. « Neither Statues nor Rituals : An Analysis of New Religious Movements and Therapists in Nepal » dans David Gellner, Chiara Letizia et Sondra Hausner (éds.), *Religion, Secularism and Ethnicity in Contemporary Nepal*. New Delhi : Oxford University Press, pp. 115–149.
- Tuladhar-Douglas, Will. 2010. « Collusion and Bickering : Landscape, Religion and Ethnicity in the Central Himalayas ». *Contemporary South Asia* 18 (3) : 319–332.
- Vicariate Apostolic Nepal. *Directory 2010–2011*. St. John Vianney Pastoral Animation Centre, Kitinee : Godavari, Kathmandu.
-

Four Cups and a Thousand Arms: Passover in Kathmandu

Mark Weissfelner, UQÀM

Résumé : Ce travail présente une recherche sur la célébration à Katmandou du *seder*, le repas rituel de Pessah, la fête juive qui célèbre la survie et l'Exode biblique de l'Égypte. Cette capitale de l'ancien royaume hindou du Népal (une métropole des religions avec ses permutations régionales d'Hindouisme, de Bouddhisme newar, d'Islam et de Christianisme, parmi tant d'autres) abrite un phénomène curieux : un groupe de Juifs orthodoxes qui célèbre ce qu'on croit d'être le plus grand Seder de Pessah au monde. Ce qui suit est une description de mes recherches sur l'évènement, ainsi qu'une annexe décrivant une soirée de cette fête lors de ma propre expérience de terrain dans le quartier de Thamel, Katmandou, en avril 2016.

Mots-clés : Népal, Katmandou, Thamel, Judaïsme, Chabad, Passover/Pessah/Pesach, Trekking, Israël.

Abstract: This work forms the summary of a two-semester research on Kathmandu's renowned Passover Seder, the Jewish ritual meal celebrating the Biblical Exodus from Egypt, and the Jewish peoples' continued survival. It is a curious phenomenon that in the seat of the (formerly) Hindu kingdom of Nepal—a religious cosmopolis between its variations of Newari Hinduism, Buddhism, Islam, and Christianity among many other faiths—is found a resident group of Orthodox Jews who organize what might be the largest Passover Seder in the world. What follows is both my summary research of the event, as well as an annex describing one night of my own experience of the holiday in the neighbourhood of Thamel, Kathmandu in April 2016.

Keywords: Nepal, Kathmandu, Thamel, Judaism, Chabad, Passover/Pesach, Trekking, Israel.



Figure 4-1. "Passover Lifts" April 22, 2016

(All images in this work were taken by the author)

A hand from atop a table pulls me onto the chair beside them – my grey boots awkward on the white satin – as hundreds around us sing. A woman on my right turns to meet my face and smiles; the music between us a kiss. A small boy wags his fingers like an orchestra conductor a few metres away, his kippah bouncing on his scalp, while his father, the rabbi, waves his arms – celebrating, welcoming, inflating the room. There are potatoes tumbling around the table, red-vinegary wine making a mosaic of the white threads below, and two Orthodox girls whispering prayers over their plastic wine cups as tanned twenty-something year-olds debate in Hebrew about whether to sing or eat. A symphony around us cheer, chant, and dance as much as a few square inches will afford in the packed space. A world of voices, unified: "Echad ani yode'a! Echad elokeinu shebashaim uva'aretz!" We know the one! WE KNOW THE ONE!

Preface ¹

Nepal's religious diversity is home to a curious phenomenon: despite having no historical Jewish population before the past twenty-or-so years, Kathmandu is currently home to a massive yearly Passover Seder. According to Amy Yee's 2012 article in *The Atlantic*, it constitutes the world's largest Passover celebration – insofar as gross attendance is concerned – thus etching an imprint of Judaica on the dharma-traced face of the Himalayas. Following my fieldwork in Nepal from late-April to June 2016, I here draw a descriptive summary of the event and its surrounding culture. This study will be divided as follows:

1. An introduction, explaining my own entry into the subject;
2. A section on Israelis in Nepal;
3. An interpretive look at the Passover event in the Hebrew Bible;
4. A brief glimpse into Chabad – -or Lubavitch² – Judaism (the Jewish branch responsible for Judaism's current presence in Kathmandu);
5. A regard for "Chabad House³ Kathmandu" (the Lubavitch establishment that continues to organize the famous Passover Seder of Kathmandu), and how the above research both prepared me for and misled me during my research excursion;

¹ Thanks to Chiara Letizia for her mentorship, direction, and sage wisdom throughout this program and the editing of this paper. Merci aussi à Philippe Gagnon pour sa révision de ce texte, et à mes chers collègues et amis de ce séjour pour le support—Guillaume, Marie-Ève, Katherine, Lillian, Mathieu et Arielle. Thanks too to those correspondents I met at *Beit Chabad* Kathmandu. Thanks also to Ayana Haviv for having provided a copy of her own Master's work on this subject for my research. Thank you especially to the Lifshitz family for having welcomed me into the fold of Kathmandu's Passover festivities in April 2016. Lastly, I wish to acknowledge the location of this fieldwork in Nepal; a land still reeling from the earthquakes and aftershocks of 2015. On the occasion of Passover – the Jewish festival of liberation – may the country's residents soon also be free of these circumstances. For their recovery.

² I will be using "Chabad" and "Lubavitch" synonymously. Lubavitchers are a group found on the Orthodox (or "Hasidic") spectrum of Judaism. Hasidism distinguishes itself by a number of customs different from other strands of Judaism; some examples include traditional dress in dark colour tones, the growing of beards for men, and a strict kosher diet.

³ A Chabad House is a Lubavitch establishment for prayer, teachings and activities: a community and religious centre. They can be found across the world, as many Israelis explained to me during this fieldwork, "wherever a Jew might travel," and thus ensuring a place for one to be welcomed and often find a kosher meal abroad. Referred to by Israelis and Nepalis alike as *Beit Chabad*: *Beit* being "home" in Hebrew.

6. A brief conclusion summarizing my experiences over the Passover Week;
7. And lastly, as an annex, a personal narrative of the first night's Passover Seder celebration of April 22, 2016.

Be it noted, all names of correspondents in this work have been altered, except for those of Chezki and Chani Lifshitz who regularly and publicly document their personal lives as leading couple of Chabad House Kathmandu through their web blog, Facebook page, and television interviews.

Introduction

The seeds of this work were planted and nourished through UQÀM's *Népal Mandala* short program. Initially the project was formed as an attempt to find a research topic tied to my own studies: those being the esoteric bordering Buddhism. As my graduate work involves an examination of Tibetan Vajrayana⁴ elements in Canadian poet/songwriter Leonard Cohen's wayward novel *Beautiful Losers* (1966), I began poking around to see if in Nepal's substantial religious diversity, Judaism might have ever been nestled (or Leonard Cohen, who winds up near-everywhere⁵). During this time, I bumped into the reality that the world's largest Passover, or *Pesach*⁶ Seder is in fact now held in Kathmandu, alongside two other simultaneous Seders in the Nepali "Adventure" city of Pokhara (a touch smaller than the one held in Kathmandu) as well as on a mountaintop in rural Manang, beyond the metropolitan fray of these two municipalities (Liphshiz, 2016). Struck with coterminous shock and interest, I wished to better understand both the presence of a Jewish community in Nepal and the additional fact that it celebrates Passover in a territory carved with Hinduism(s) and Buddhism(s).

⁴ The umbrella title for esoteric forms of *Mahayana* Buddhism (the "Great Vehicle"). Its characteristics include, especially, "visualizations, liturgies, initiations, and inner yoga" (Ray, 2001) in the forms of mandalas, mantras and meditation. Occasionally referred to as "Tantrayana," it is used most prominently to describe both Tibetan and Newari varieties of Buddhism.

⁵ And by the heavens, I found him: in a makeshift karaoke bar atop Thamel's wandering nightlife, littered on the dank surface of a faux-leather couch where a herd of trekkers were crooning "Hallelujah" to confused Nepali ears.

⁶ As "Passover" was an awkward word for Israelis, in this paper I will use it and *Pesach* interchangeably.

Upon my departure from Canada, my research question was “What is the surrounding culture of Kathmandu’s Passover Seder?” Through my research, I hoped to further answer, “What is involved in the celebration of Kathmandu’s Passover Seder?” My intended method was to observe the event alongside those in attendance, fraternize over the food and inquire about the reasons behind others’ attendance at the event. During the research process, I also discovered the existence of a 2012 Israeli television series titled *Kathmandu*, which both fictionalized and documented the experiences of the early days of Chabad House Kathmandu. I specifically wanted to inquire of all participants if they had viewed any of this series prior to their voyage in Nepal, and whether the series had influenced their desire to come to celebrate Passover in Nepal.

This original plan, involving a quiet anthropological observation of the dinner and social gatherings of April 22 and 23rd 2016 (in the month of Nisan, in the Hebrew year 5776) was abandoned upon my arrival in Kathmandu. I was mistaken in thinking that Passover would be celebrated in any minimal form in Nepal, and even more misaligned in thinking that a ginger-moustached Canadian face would go by unnoticed or be allowed to stay silent among Israelis. Indeed, Passover was not a singular event in Kathmandu, but became a full week-long celebration with dinners held on the first, second, and final three nights of the holiday week, with many Passover celebrants hanging around Kathmandu for the duration of the holiday. Further, as my correspondents often had more questions for me than I had for them, this involved my own participation through seated discussions, prayers, meals, snacks, dances and songs, often at the centre of the Passover festivities with its Israeli and Chabad organizers. The method thus transformed into impromptu and informal interviews with those individuals sitting with me at dinner or socializing around Chabad House Kathmandu over the course of the Passover Week.

Gathering Crumbs, Fragments

Nepal and Israel have both, at varying points in their histories, been figured as realms where the earthly and celestial brush, and the presence of visitors from one Zion in another’s⁷ struck me as particularly curious. My preliminary research in

⁷ The idea of the “Nepal-Mandala” as explained by David Gellner (1992) refers to a country formerly traced by the borders of a closed cosmological order by its Hindu and Buddhist constituents. Israel itself, on the other hand, interpreted as the promised geography for God’s chosen people (or peoples, depending on who is asked).

this topic had me looking to a variety of sources exploring or attempting to find ties between Judaism and Buddhism, thanks both to my prior work in the latter as well as the understanding that the historical Gautama Buddha was born in Lumbini (a fact plastered on every third motor vehicle in the country: “BUDDHA WAS BORN IN NEPAL”). My presumption was that in the Passover Seder, these two faiths might brush shoulders in some sense. In a territory that is historically Hindu and Buddhist, however, I encountered very little in the way of observable, direct cross-experiences between the traditions of “East” and “West” during Passover. Throughout the holiday week, discussion of the spiritual and cultural context of our Nepali surroundings was limited, though some (Jewish) Israeli backpackers expressed an interest in purchasing local ritual objects as souvenirs, visiting monasteries or in taking meditation classes in their travels through Asia (a daily juxtaposition: a mass of young people hanging about the grounds of the Jewish Chabad House in either mandala, Tibetan prayer flag, or Buddha-eye t-shirts and tank tops, feet eternally sandalled, alongside ultra-Orthodox Jewish men in traditional white shirts, black pants tzitzit and dark dress shoes⁸). While none of the backpackers I spoke to during Passover saw the potential for Judaism or Nepali religions to intersect, by the end of my trip, rumour of my being a student of Religious Studies in Canada had spread enough to encourage some Israelis to ask me — discretely, after the Passover Week — where they might visit to learn about Buddhism, from monks; “The real thing.”⁹ The pursuit of alternative spiritualities by Israeli backpackers (outside the context of Passover in Kathmandu) is untouched in my work here.

While not precisely academic in scope, I owe thanks to poet Rodger Kamenetz’s *The Jew in the Lotus* (1994) —a popular nonfiction work describing a team of multi-denominational Jews meeting with the Dalai Lama in October 1990 to discuss their respective diasporas. This work tuned my senses back to some critical points of address in my own Jewish past and in Judaism’s corpus that would become essential for my time in Nepal. The two most important of these were a re-introduction to Jewish mysticism and a focus on Jewish commensality, especially in travel. Rabbi Lifshitz teaches Jewish meditation in Kathmandu¹⁰ and during the

⁸ Religious tassels for men tied at the waist.

⁹ Water disturbed by its observer.

¹⁰ Apparently, according to Deborah Danan (2012) of the *Jerusalem Post*, showing visiting Israelis that within their own tradition can be found spiritual exercises similar to those they might otherwise pursue in the religions of the “East.”

holidays food never touched one's lips without it being coupled with a story on the food's origins, the importance of mindfulness during its consumption, and a prayer.

As a reader will soon gather, the research portion of this work is principally built of fragments and storytelling. While there are in-depth studies of Lubavitch Judaism and its Chabad Houses (see Sue Fishkoff or David Eliezrie's work cited below) or of Passover's historical celebrations (see David Arrow's 2006 work for one exemplary entry in interpretation of the holiday) between the borders of other academic disciplines like Jewish Studies. My focus here is on the experience of attending the Passover Seder of Kathmandu in April of 2016.

Initial Assumptions

I had assumed that the founders of Chabad House Kathmandu, Chani and Chezki Lifshitz, would be household names for many of the young Israelis travelling to Nepal whom I would encounter. Thanks to the 2012 airing of TV comedy/drama series *Kathmandu* I believed that their story would be one commonly known through Israeli pop culture. The couple were indeed well known among all Israeli backpackers I met, but not due to the television series. In my discussions with Israelis over soft drinks or cigarettes throughout Passover, not a single person had even heard of the show, save for one woman visiting Chabad who believed she'd heard it mentioned back in Israel. The curious conclusion was the Chani and Chezki were more popular than the television series based on their life (which even featured a young Gal Gadot), and indeed, larger-than-life than their fictional depictions.

Secondly, I assumed that rumours of a "diverse" Passover Seder meant that I would encounter many Nepalis or non-Jews in attendance. While I did meet a Nepali nanny and live-in-nurse returning from her employment in Israel during the Passover Week, as well as some Nepali security staff, the Seders were diverse only by the multitude of different Ashkenazi¹¹ and Sephardic¹² denominations in attendance. In composition, besides some international aid workers (themselves in attendance with Jewish friends), the Seders were primarily Israeli, and nearly entirely Jewish.

Lastly, before this study I did not speak fluent Hebrew, and could understand very little of the language. Never before had I been in a Jewish community where

¹¹ Of Eastern European origin.

¹² Mediterranean origin.

Hebrew was the primary tongue, and I assumed that, as Israelis generally follow required English lessons in school, that English would be a more commonly used language among young people from the country. This was, however, very much not the case. Thus, I was not fully linguistically equipped to follow through on my research or interviews. This made my brief discussions and eventual one-on-one with Rabbi Lifshitz difficult and ensured that a perpetual division was present between me and the Jewish participants of Passover in Kathmandu, many of whom solely spoke Hebrew. A few times, however, this did prove an asset, as attempts to bridge linguistic gaps made for some humorous experiences, and individuals would often discuss candid opinions, forgetting I was even present.

Israelis in Nepal

As Chabad House Kathmandu was founded by Israeli Jews, and primarily continues to serve Israelis in Nepal, a look at the relationship between these two nations is beneficial. Nepal and Israel have held a close relationship since the 1960s – both being smaller states surrounded by either perceived competition in allied countries (i.e., India, China) or danger from their neighbours (Kozicki, 1969: 331). This section will explain their original political alliance and some recent developments, the phenomenon of Israeli backpackers, followed by an address of commensality for Israelis visiting outside of Israel.

Little, Loud Countries: Politics

A 1969 article by Richard Kozicki, “Nepal and Israel: Uniqueness in Asian Relations,” describes Israel’s early involvement in helping render farming more efficient in Nepal (an agricultural relationship which, according to guests at the Kathmandu Passover, continues to the present day, though I have not been able to track down any citable source regarding this). During the following decade, Israeli interests ran a massive development and construction corporation (National Construction Company of Nepal) in conjunction with the Nepali government to create roads, various structures, and to organize construction of Kathmandu’s principal airport runway (today, the Tribhuvan International Airport). This was then sold and transferred to full Nepali government ownership in 1968 (Kozicki, 1969: 335).

Israel’s continued involvement with Nepal (especially relating to foreign aid) was featured in international media during the earthquake relief in 2015, as Israel

sent the largest medical emergency response team in the earthquake's immediate wake, including even a specially trained military response team (*Office for the Coordination of Humanitarian Affairs*, 2015). I heard personal testimonies regarding this relationship at a smaller level during the week of *Pesach*, when meeting an English IsrAID (a Jewish humanitarian relief agency) representative attending the first Passover Seder. They explained that Israeli and Jewish aid agencies have kept a vested interest in Nepal through relief and training programs, though this is no longer performed at a government level. At the first Passover Seder, I also met a Jewish-European aid worker who had been living in Nepal for half a year. They were working on bringing sustainable steel housing structures (designed and made in Israel) to Nepal, which vibrate and shift in the event of an earthquake rather than crumble. Neither of these two correspondents could highlight an exact source for this "unique" and continued relationship between Nepal and Israel, but both pointed to the massive physical presence of Israelis around us as a proof that the countries hold an inherent and characteristically friendly relationship.

Nepalis have also travelled to and received professional training in Israel in coordination with the Israeli government since the 1960s; an occurrence highlighted by the old King Mahendra of Nepal himself who made a five-day visit to Israel in 1963¹³ (Kozicki, 1969: 335). Nepali/Israeli work relations have since evolved dramatically in this vein: women of Nepali origin or citizenship are often hired as housekeepers or babysitters in Israel (as attested to by Israelis I spoke to during the Passover Week), while news of the phenomena of Nepali surrogate mothers (being used for Israeli couples who otherwise cannot have a child¹⁴) was recently brought to attention following an evacuation of the children during the 2015 earthquakes (Kanin, 2015).

¹³ King Mahendra reigned from 1955 to 1972; B. P. Koirala was the country's first democratically elected prime minister but was removed from power by the King in 1960. There were, apparently, fears that Nepal and Israel's new relationship (built on the mutual interest in social-democratic political programs) would alter once Koirala was removed, but the countries remained close as they each, in turn, changed – Mahendra choosing to fortify relations with Israel even if it meant losing out on economic support from the period's United Arab Republic (Kozicki, 1969: 356).

¹⁴ A region for further study regarding both Nepali and Indian surrogate mothers. These are women sponsored by couples who are listed as "incapable" of having a child; whether due to fertility issues, or due to ill regards for gay couples back home in their Western countries of origin.

“Coffee? Humus? Momo?”: Israeli Backpackers, Jews in Nepal

This early relationship might explain part of why Israeli backpackers began flocking to Nepal in the early days of the Israel-Asia travel phenomenon in the 1980s. Ayana Haviv's (2002, 2006) work on the Israeli backpacking phenomenon contextualizes the journeys of those Israelis I met in Nepal. From her research, the exodus of Israeli backpackers began following the first Israel-Lebanon war in 1982–85 and grew steadily to an observable tendency by 1993 after the first *Intifada* (Haviv, 2006:46–53). Following the traumatic experiences layered over soldiers pouring from these conflicts, coupled with a resulting uncertainty about the Israeli national project, a desire to escape and experience “difference” was manifested as travel to lands of perceived alterity: South and Central Asia providing escapes of sorts (nonetheless in close proximity) to the homeland. Haviv's (*ibid.*: 47-9) own travels took her through Nepal, as well as Thailand, Vietnam, Laos and China, where she encountered other Israelis on tour after their military service.

Writing for the *Jerusalem Post*, Deborah Danan (2012) describes Nepal as “one of the most primitive places on Earth” in her interview with the Lifshitz couple of Kathmandu. Her ill-informed language reveals an important and assumed contrast between what popular Israeli culture might see of itself, however, as opposed to the disorder of Kathmandu; religious or otherwise. Danan (*ibid.*) characterizes Nepal as an utterly alien landscape to what she knows of her Israeli standard. Her perception is of note, as while Israeli visitors to Kathmandu might likewise share her impression (a conception of Nepal as a land of alterity), that description becomes attractive, offering the potential to experience what it is, or means, to be Jewish in a place that is entirely “not Jewish”.

In 2016, the Israeli travellers I met with in Kathmandu would refer to their travels in Nepal as being part of their experience of “Asia” or “the East”. During meals at Chabad House, a few referred to the collective voyage as the “Hummus Trail”: an established route that has been carved for decades by previous Israelis finishing their military service. During their time in Asia, these Israelis regularly visit Chabad Houses in various major cities (Bangkok and New Delhi being other major spots travellers referred to) to meet with other Israelis they either know from military service or from encounters during earlier travels. Most Israelis who spoke to me, on inquiry, noted that it was less a matter of being Jewish (or practising “religion”) that motivated their visits to *Beit Chabad*, but rather to “get a taste of home” or meet with other friends they knew were on the same sort of trip. The Chabad Houses, rather than serving solely as religious centres, instead function as small Israeli outposts of sorts for these backpackers. Travellers attested to how

Sabbath meals on Friday nights remain important times to gather at Chabad Houses along the route, as visitors can enjoy kosher, subsidized meals in community, sharing food with not only other Jews, but Jews of other denominations they might not have interacted with back home. Chabad House Kathmandu, for example, survives thanks to fundraising efforts by Chani and Chezki back in Israel, along with donations from patrons abroad (a large metal plaque inside the main building of their complex thanks a donor from the United States for their patronage).

As the Israelis explained to me, most of them travel through Asia (and South America) on a relatively meager stipend at the end of military service, and thus the promise of free or subsidized food at a Chabad House is very attractive. At other times of the week, visitors to Chabad House Kathmandu can be found at any hour of the day napping on the house's sofas, playing cards, drinking sodas, smoking branded cigarettes (a small luxury during travel, as most soldiers back home resort to hand-rolling tobacco due to the high price of commercial cigarettes in Israel), or simply preparing their gear for a departure to trekking trails.

While Israelis were the clear majority of those attending Passover in Kathmandu, there was nonetheless a sizeable group of non-Israeli persons who were present during the holidays.¹⁵ The majority of these were young Lubavitch men from the United States (primarily New Jersey and New York) who mixed with the Lubavitchers from Israel to help organize the Passover and aid the rabbi during the week.¹⁶ Besides them could be found, in no particular order: a few older Israelis at the first Passover Seder (men and women who had been travelling back and forth to Nepal for years due to the lower-cost of living, as well as the calm and temperate climate); a duo of American Lubavitch girls visiting Nepal and Bhutan for Passover exclusively; some European and American aid workers (a handful of whom were not even Jewish but wanted to experience the massive first meal); a group of British Jewish young folk (who, it seemed, walked into the quiet oasis of Chabad House

¹⁵ "*Kathmanjews*" came to me during a taxi ride.

¹⁶ Many of the Chabad fellows present explained that they were on a Lubavitch scholarship of sorts: one can apply internally to visit and work with Chabad Houses or groups in multiple cities across the world. As one young Lubavitch leader explained to me, many cities or towns do not normally have permanent local Chabad Houses, and these young men from Brooklyn to Jerusalem gather to form temporary Jewish host centres for important high holidays in cities across Asia and Europe. One of the stories, from a New York yeshiva graduate, involved a recent formation of a temporary Chabad-House in an old building so that Jews in a section of Kolkata could enjoy a proper kosher meal.

off the set of *Mad Max*, in bandana face masks, shredded clothing and towing a solar powered speaker system on their shoulders blasting grainy dubstep); a few other twenty-something year-old North American Jews each passing through Kathmandu during their travels in Asia; Verner (a world-wandering Lubavitch man in his late seventies); and finally myself, “the Canadian.” I realize, nonetheless, that in travelling to Nepal within the space of the holidays to study the Jews that make up Kathmandu’s Jewish ensemble, I thus built upon it. Communities, evidently, amass in places where their (perceived) fellows have been, are, or will be. Or where they can be studied.

Haviv (2006: 56-8) explains that young women and men leaving the Israeli Defense Force¹⁷ tend to then take this long “retreat” of sorts throughout Asia¹⁸. While the Israeli institutional regard for such travels during Haviv’s research seemed to be one of extreme caution, by the time of my visit in 2016 Israelis could refer to the previous experiences in Asia of their relatives, close friends, and even parents when making the decision to travel. When asked why they chose to come to Nepal, many Israelis spoke of it being “the thing to do” or “what you do” after the army, and that stories about the voyages of previous generations were transmitted to them by word of mouth during their service, encouraging them to travel to Nepal, to visit *Beit Chabad* and meet *Chezki* and *Chani*, and even trek on the famous *Annapurna Trail* near Pokhara. Perhaps the most entertaining shard of this was that some of my correspondents were concerned about how “wild” their parents likely were in Asia in years past, and now did not want to reinforce the past generations’ behaviour outside of Israel.

The Himalayas are thus dotted with the colours of neon Israeli backpacks alongside the rainbows of its prayer flags; Kathmandu, Nepal playing host to approximately¹⁹ twenty thousand Israeli tourists per year (Danan, 2012). Be it noted, this number is likely already out of date.

¹⁷ For men, after having served their necessary three years, and women, after serving their required two.

¹⁸ An interesting realization that hit me during the trip: As young Jews from North America, South America, and Europe head to Israel for their own “birthright” trips, young Israelis instead begin leaving the country to honour their right to what they see as their earning: leaving the homeland for having defended it.

¹⁹ Chaim Noy and Erik Cohen (2005), in mapping Israeli backpacking voyages around the world, centralize the tourists in Nepal to Kathmandu and Pokhara. They note that Israeli backpackers, ironically seeking “remoteness,” flock in large numbers to Pokhara for its proximity to mountain

“Is This Kosher?": Food

Poet Rodger Kamenetz (1994), in the previously mentioned work *The Jew in the Lotus*, highlights the difficulties inherent in navigating Jewish dietary law in travel; evidently, making the point that it is through food restrictions and preparations that the Jewish community defines itself, and also opens (or closes) conversations. One of the greatest worries during the trip he documents is in settling how the other Jews with him, who keep kosher, will be able to eat in Dharamsala (India). While some believe that *Brahmanic* vegetarian is perfectly appropriate for a Jew (one culture's elite food regulations applying to that of foreigners), eventually a whole new set of pots and pans are required for the rest who cannot eat without the food being prepared in a kosher kitchen. Only once a kosher meal can be assured for everyone who needs it can his group begin to enjoy themselves and have a proper meeting with their Tibetan and Indian hosts.

Haviv (2002: 18, 73) notes from her correspondences with Israeli backpackers in Asia (having integrated with them too), that along that with the dissolution of other social conventions, kosher dietary restrictions may not generally be observed in travel. Such is the case in Kathmandu, where gathering in (often non-kosher) restaurants is a central part of the Israeli backpackers' voyages. Community is formed around dinner tables, and Israelis pass along the word of restaurants they might have enjoyed to others: building trails of sorts for future colleagues to visit and partake in the same experiences. In Nepal, for example, the present culinary and bar scene of Thamel and the Lakeside district of Pokhara (areas where one is likely to see as many *bideshi* — foreigners — as local Nepalis) have been built by a culture of visiting Israelis, and Hebrew lettering on restaurant signs is common. OR2K, a popular restaurant and bar known for its plush cushions, neon lights and floor seating, started as a Jewish-run enterprise in Thamel, while recent venue *Places*, a vegetarian and vegan restaurant with an in-house art gallery, distributes its promotional materials exclusively in English and Hebrew. Haviv (2002: 40-3) notes that restaurants and dinner tables serve not only as hubs for rest and relaxation for Israelis in travel, but also as important meeting places. Because the names of locations are passed along by word of mouth as these young people travel, it becomes commonplace for Israelis to re-meet individuals they'd

trails. In my own travels, this was observable in the mass of billboards and restaurant signs plastered with Hebrew lettering near the recent expansion of Pokhara's Lakeside street and district.

previously crossed paths within other countries around a given dinner table elsewhere.

The Israelis I spoke with over dinner and lunches at Chabad in the preparation for Passover's second night helped me to clarify the nature of their relationships during travel. Often, when speaking of each other, they would without pause refer to a friend or a family member as being "religious" or "not religious." Evidently, there is a coded language and one can gather a great deal on the other Israelis one meets by simply asking if they keep kosher. An affirmative response to the kosher question carries a set of assumed characteristics, particularly in the case of a romantic interest (some of my correspondents related that religious Jews tend to only be interested in or want to marry other religious Jews, in their experience). This perceived separation, however, did not seem to apply to a few couples and friends I noticed among those attending Passover. Cara, an Israeli who considers herself "not religious," spoke of how she was enjoying the different foods throughout her travels in Asia when we sat together at Passover's second night. However, she was travelling with her best friend, whom she described as being "religious," and who was having quite a bit of difficulty in keeping kosher while they journeyed. Cara's friend found that being close to the kosher kitchen of Chabad House (aptly called the *Glatmandu*²⁰ restaurant, with pun definitely intended) was comforting. Chabad House offers a menu of Mediterranean and Israeli cuisine cooked by the in-house restaurant's full-time Nepali staff, each of whom understands, if not speaks, Hebrew. As Nepali food options generally consist primarily (or exclusively) of *daal bhat* (rice and lentils) a lunch of chicken schnitzel, fresh bread, fries, hummus, and Israeli olives was understandably a taste of home and treat for those Israelis in travel.

Food thus plays a sometimes subtle, other times imposing role in shaping the travel experiences of Israelis in Asia.

Passover

Passover (or *Pesach* in Hebrew) is a dinner characteristic of all denominations of Judaism. This section will offer a brief exposition of the meal's history, interpretation, and the practice of it today.

²⁰ *Glatt* is a kosher term for meat properly selected and humanely slaughtered.

Leaving for Home: Exodus and the Bible

The Biblical book of *Exodus* describes the Israelites' divinely directed escape from slavery in Egypt. In Exodus XII, the Passover event is framed in the context of a future of celebration in the wake of generations of pain: God has loosed a series of plagues on Egypt (a nation holding the Israelites as slaves) and warns Moses, "prophet"²¹ of Israel, that a final plague will wipe out the first-born of all of Egypt, save for those who follow his instructions carefully. Passover will constitute the passing of God's vengeful spirit over the homes of His chosen people. God notes that from hereon, the rituals He describes must be followed by the (Jewish) community *ad infinitum*: "You shall observe this as an institution for all time" (*JPS Hebrew English Tanakh: The New JPS Translation* 2003). He accordingly establishes a calendar, placing Passover's month of Nisan as the first of the (religious) year,²² and the "Passover" event to take place on the eighth of the month. God also here establishes a ritual of slaughtering lamb, with an additional measure that one must solely eat unleavened bread during the Passover celebration. It is traditionally understood that during Passover, one remembers the passing of the Lord's spirit over the Israelite doors painted with lamb's blood, and one eats unleavened bread because the Israelites had to leave Egypt in such haste that their bread did not even have time to rise (though this specific rationale, to the best of my knowledge, is not scriptural). Exodus XII closes with a warning from God; "This is the law of the Passover offering: No foreigner shall eat hereof," before noting that, at the ritual's proper accomplishment, the Israelites will be liberated from the foreign land of Egypt. Exodus XIII includes the divine command to tell this story to future generations, in order for them to remember.

In brief, then, if only interpreting Passover from the Biblical narrative described above, one might thus carry an understanding of the meal as a highly exclusive ritual with specific commands in remembrance of a people's liberation.

Further readings: Interpretations of Passover

Jewish scholar Ramban/Nachmanides (1973: 116) notes that the central act of Passover is indeed remembering, and following, the performance of ritual to help celebrants to recall their liberation from enslavement (*ibid*: 125). He lengthily

²¹ The popular connotation of prophet suggests foresight. I have added quotations solely because the Hebrew word for prophet, *Navi*, has less to do with vision than it does with speech.

²² *Rosh Hashanah* is the actual Jewish calendar new year.

interprets the particular acts of the Passover ritual (especially the importance of not allowing any leavened bread to enter one's home, as well as elucidating the dangers of God's vengeance) with nods to rabbinic scholar Rashi. The most important part of his reading of Exodus XII for this work, however, is Ramban's highlight of the phrase "There shall no *Ben Neichar* eat thereof." Ramban finds that the translation of the phrase *Ben Neichar* is not "stranger," as might be assumed, but rather "alien" or "estranged"; thus, one completely foreign to the ways of God. He believes *Neichar* can also suggest one who has voiced enmity to the ways of the God of the Israelites, and can apply to both non-Israelites or Israelites who have forsworn their links to their community. Thus, it is not so much "stranger," but rather, "enemies of (our) community" that should not be permitted at the Passover table. Ramban, then, here offers a potential for reading the door of the Passover Seder as being far more open to difference than a close reading of *Exodus* would seem to allow²³.

Louis Ginzberg's (1911) famous midrashic²⁴ exposition *The Legends of the Jews* somewhat supplements the Biblical view of the Seder being an inclusive ceremony of sorts: in his address of the Israelites' wanderings in the desert, he describes Moses' musing about whether his father-in-law Jethro can participate in the dinner. In Ginzberg's take on the story, Moses concludes that Jethro is outside of the Israelite community and unable to partake in the feast. God confirms Moses's theory,²⁵ but instead adds an additional category for entry into the Passover meal. As the Lord notes in this tale:

ISRAEL WAS IN EGYPT, BOUND TO WORK WITH CLAY AND BRICKS, AT THE SAME TIME AS JETHRO WAS SITTING AT HOME IN PEACE AND QUIET. HE WHO SUFFERS WITH THE COMMUNITY SHALL SHARE THEIR FUTURE JOYS, BUT HE WHO DOES NOT SHARE THE SUFFERINGS OF THE COMMUNITY SHALL NOT TAKE PART IN THEIR REJOICING (GINSBERG 1911: 77).

²³ Eyes eager for inclusive readings oughtn't become too agitated, however: while thus recontextualizing the potential openness of Passover, Ramban also elucidates the additional note that a "*Toshav, V'sachir* shall not eat hereof." A *Toshav* he translates as a sojourner, or one who has travelled into Judaism but not been fully immersed into its culture, even if they are already circumcised. In that reading, then, many Jews would not even be permitted to eat at the Passover table if they don't fully practise Ramban's version of his faith.

²⁴ Midrash is comprised of non-canonical supplemental stories to the Hebrew Bible. Solely for comparison, consider it Biblical fan fiction of sorts.

²⁵ Equally quirky is the fact that Moses first puts forward a hypothesis to God to confirm.

God here defines Passover as a time of joyful celebration in a meal among those who have suffered together: identity does not play into the feast, so much as shared experience.

While this subject could be a project in its own right, I have used these two brief examples as illustrations of different readings of who might sit at the Passover table. Thus, with both Nachmanides' view of the Passover Seder being open to those within a given "Community" and Ginzberg's definition of that community being formed by individuals who have suffered together (or experienced a shared toil), we move to contemporary Passover celebrations.

Passover Today

We evidently have a different method of celebrating Passover at present than what is precisely described in the Bible: no longer do Jews paint doors with lamb's blood (in my experience, the vast majority of the world's Jews shirk this old requirement) and instead the ritual of *Pesach* is directed by the Haggadah, a traditional guidebook of sorts that carries those participating in the holiday through the manoeuvres and prayers of the ceremony, shaping the culture and dietary frontiers of the week of celebrations as well.

A principal element of Passover consists of making a Seder (meal) plate comprised of symbols: a roasted piece of meat or a bone (to represent the sacrifice of the lamb), a hard-boiled egg (for the holiday offering), bitter herbs (to remember the bitterness of suffering in slavery), a sweet mixture of fruit and/or nuts and wine (to remember the brick and mortar paste used by the slaves to build Egyptian structures), a raw onion or boiled potato (a root vegetable to remember labour), a leafy green (pliable at the leaf, but hard at the stem, like Pharaoh's changing mind when he tried to recapture the Israelites) all atop three large pieces of *matzah* to represent Israel's traditional castes: Israel (the people) at the base, Levi (the temple guards) in the middle, and Cohen (the priests) on top²⁶ (these taken both from personal memory of my grandfather leading the Passover Seder, as well as "the Seder Plate" page of *Chabad.org*). Other highlights from The Haggadah include the telling of the Passover story (with varying levels of dramaturgy), the asking of the four questions²⁷ by the youngest individual(s) in attendance over the course of the

²⁶ Different families may contest what each symbol means, or switch out the leafy green for a parsley and salt water.

²⁷ "How is this night different from other nights?"

Seder, the drinking of four cups of wine, leaving the door open for the Prophet Elijah and pouring him an extra cup of wine, and making the *matzah* (*hillel*) sandwich with bitter herbs.

Popularly celebrated among one's immediate Jewish family, Passover in Kathmandu is celebrated instead by Israelis from a spectrum of denominations, international Jews, as well as a few visitors even from outside Judaism, all assembled from their various backgrounds in the space of the Seder-hall. My personal experience of Passover back home is rather a special yearly dinner occasion which reassembles a family under a series of specific rituals, games, and lounging (one is supposed to recline at the Passover table, like a free person) while telling stories of the past and of those no longer sitting with us.

These elements (between the scriptural heritage of Exodus and the Haggadah's notes commanding the recall of Israelite exodus from Egypt) in sum proclaim the Passover message that humans are not to be fettered by the laws and borders of their circumstance, and Passover ultimately functions as a celebration of liberty itself.

Lubavitch Judaism

Kippahs among the Topis²⁸: Introduction

Lubavitch Judaism (the sect which comprises the global Chabad movement) forms a significant part of the global Orthodox or Hasidic Jewish world. In Judaism, the further into the world of Orthodoxy one ventures, the more one becomes entangled in strands of mystical elements ("Kabbalah" is often the term applied to internal varieties of Jewish mysticism) in both ritual and meditative practices. As noted above, Rabbi Chezki conducts meditation classes at Chabad House Kathmandu, while also providing a place for food and rest. In the Orthodox world, one's spiritual life and group belonging are immediately visible in one's physicality (particularly in how one dresses). More so than in Reform or

"Why do we only eat *matzah* on this night?"

"Why do we eat bitter herbs?"

"Why do we sit reclining on this night?"

²⁸ *Topi*: traditional, triangular Newari hat.

Conservative Judaism, Orthodox Jews often adhere to more defined interpretations of dress and guidelines for community life (Heilman and Friedman, 2010). In Israel, many in the Orthodox community also do not see religious life as compatible with military service, and are thus exempt from serving in the *Israel Defense Force*. Those who do are among the few soldiers permitted to keep their facial hair (in the case of men), and permitted to wear a skirt instead of pants (in the case of women) for non-combat roles. During my research, this was brought up as a point among Israelis who recently completed their military service, as some noted that the Chabad boys helping organize the Passover Seder could not know what their experience of military life was like. Others explained that each person served a different role in Israeli society. One correspondent I sat with at a lunch later in the week explained that it is important for Orthodox citizens to stay at home from war: that while soldiers protect the body, they instead “hold the light.”

As with all faith groups, the internal variety of both Orthodox (and specifically Lubavitch) Judaism cannot possibly be summed up here. For a more thorough excursion, David Eliezrie’s 2015 work *The Secret of Chabad: Inside the World’s Most Successful Jewish Movement* provides the most recent large-scale academic study on the topic. My passages which here follow thus suffer from unavoidable oversimplification.

“A Good Hasidic Spirit!”: History and Outreach

Following from Heilman and Friedman’s (2010) biographical work *The Rebbe*, Lubavitch (Chabad) holds as its central pillar the life and teachings of the Rebbe: teacher and Jewish leader Menachem Mendel Schneerson. Schneerson was an Eastern European Jew (from what would be modern-day Ukraine) and theologian who survived the Holocaust and became an immensely popular Hasidic teacher and writer in the twentieth century. His Orthodox practice found its spiritual origins in eighteenth century Russian Hasidism, where a focus on outward acts of kindness, or religious observance, was understood as helping bring about a larger Jewish community; indeed, “Concerned (...) with bringing heaven down to earth by revealing God’s purpose in the details of everyday life” (Fishkoff, 2003: 18). This immediacy translates today to the Lubavitch understanding that the *Messiah* (in Hebrew, the *Moshiach* or “Anointed One” — being an esoteric king of sorts to lead the Jews) is to arrive soon in history and direct the further course of the Jewish people. Lubavitch Judaism suffered a split when many within the tradition believed, after the Rebbe’s passing, that he himself has been the Messiah. This sense of immediacy also creates a precedent for travel in Lubavitch Judaism, to communities

where other Jews may require aid of some sort, and the importance of acts of service for the “community” by Lubavitchers.

Chabad (or, in its form as acronym, *ChaBaD*) began as an early (missionary) form of Jewish outreach from the nineteenth century, which was developed under the apprenticeship of esoteric leaders and then co-opted by the Rebbe: Chabad standing for the Hebrew *chochmah* (wisdom), *binah* (comprehension), and *da’at* (knowledge) (Fishkoff, 2003: 18). A significant part of the tradition involves study and discussion with others, and the Lubavitch movement today focuses on outreach, rather than in remaining within insular communities and neighbourhoods as is often the case with other Hasidic groups. Today, throughout Israel for example, the Lubavitchers can be found providing (or imploring one to take) *tefillin*²⁹ to men in shopping malls and city squares in order to facilitate or encourage one to perform their daily prayers. Lubavitchers who physically travel out of the fold of their communities are called *schluchim* (Danan, 2012) — Jewish missionaries of sorts, whose mission is to help other Jews practise their Judaism — and can be either individuals or couples who leave their communities to open Chabad centres.³⁰ Chabad Houses constructed or established by *schluchim* across the world (especially where young people might be found, such as college campuses) constitute, in the Rebbe’s view, “a kind of model Jewish family (...) to share a warm environment, Sabbath meals, ideas, and a Jewish life, without commitment in advance to total Jewish observance” (Heilman and Friedman, 2010: 173). In the popular context, this thus manifests as Orthodox Jews who keep kosher, wear traditional religious elements like *tzitzit*, and participate in daily Jewish ritual, overseeing centres of multid denominational prayer, meals or recreational activities across the world. As the Israeli tourism phenomenon has spread across the globe, so too has Chabad. The Lubavitchers in Nepal displayed the possibility of Jewish involvement primarily through their actions and physical presence: in traditional Orthodox clothing, manner, and dietary law, rather than through directly addressing non-Orthodox Jews in attendance at Passover.

²⁹ Ritual prayer wraps (leather, wrapped around the arm and up to the head).

³⁰ The Lubavitcher style is intentionally apart from other Hasidic folk too; while Lubavitcher men keep beards, they wear more contemporary fedoras, rather than fur hats, and the women who shave their heads wear wigs, rather than headscarves, looking less “apart” from their surroundings than Orthodox Judaism tends to be perceived. Lubavitch men, additionally, do not keep *payot* (long sidelocks of hair) (Heilman and Friedman, 2010).

I summarize this brief regard towards the Lubavitchers with an understanding of the group as being focused on outward acts, and Chabad Houses as being dual Jewish community and religious centres.



Figure 4–2. *Beit Chabad Entrance in Thamel, Kathmandu.*

Passover and Chabad House Kathmandu

Thamel, Kathmandu is a bustling port-of-entry: a hub neighbourhood located near Nepal's Tribhuvan international airport. Along its streets, one might find trekkers stocking up on supplies before heading to further mountaintops, travellers hiding in a variety of themed bars, aid workers and filmmakers enjoying Western cuisine before travels outside of the Kathmandu Valley, or a variety of scholars, academics and spiritual seekers regrouping in one of the area's numerous guesthouses.

Down one of its alleyways, near a café and under the *Buddha Hotel* one finds Chabad House Kathmandu, founded by Rabbi Chezki Lifshitz and his wife Chani Lifshitz just over sixteen years ago.³¹ An internet search of Chani and Rabbi

³¹ Nearly across the street from the entrance to *Beit Chabad* is a shop of Hindu and Buddhist religious iconography. On the final night of Passover, a sculpture of the thousand-armed

Chezki's lives forms the frames of celebrity: their lives are dramatized on the *Kathmandu* television series,³² documented through Chani's blog,³³ featured in a variety of Jewish news sources describing their adoption of a local Nepali boy in need,³⁴ Rabbi Lifshitz's rental of a helicopter to help locate and save survivors of the Nepali earthquake³⁵ and even guarding the remains of a Jewish woman in Nepal from possible cremation,³⁶ among other tales.

Chezki, as most Israelis refer to him, explained to me during a one-on-one interview that when he and his wife first came to Kathmandu there was already a yearly Seder organized for Passover. However, having a stable and permanent Chabad House has changed the atmosphere of the event. Ayana Haviv (2002), when experiencing the Seder of the year 2000 (around the time of Chezki's arrival in Kathmandu), notes the utter disorder and chaos of the dinner and its surroundings, and of how the Passover meal served principally as an excuse for Israelis to celebrate with each other and get warmed up to party later in the streets of Thamel. The atmosphere of the Seder I attended was yet festive, but the event remained quite tame under the guidance of Chezki's presence and humour. As the Seder of 2016 closed, the young Israelis left quietly, each personally bidding the rabbi or Chani farewell before venturing back to their accommodations.

Deborah Danan's aforementioned 2012 interview with the couple provides one of the only interviews available in English with the *schluchim* and was a feature to accompany the popularity of the television series in 2012. Her article explains that Chabad House Kathmandu was formed by the modest couple as a sort of "permanent *shlihut*" (roughly translatable as a community beyond the homeland – "sent out") in Nepal, where there was no former Jewish society, save for the temporary groups made up by travellers. Rabbi Lifshitz, in my interview with him,

Avalokitesvara – the Tibetan Buddhist *Bodhisattva* (an awakened being who helps others to attain awakening) of compassion, whose thousand arms are designed for helping the world, and whose eleven heads can see all perspectives, struck me as particularly excellent an irony.

³² For a preview of the series: <https://www.youtube.com/watch?v=WjFeqZDYV8>

³³ <https://translate.google.ca/translate?hl=en&sl=iw&u=http://www.chabadnepal.com/&prev=search>

³⁴ http://www.huffingtonpost.com/baila-olidort/bim-the-boy-from-beit-chabad_b_2674332.html

³⁵ http://www.chabad.org/news/article_cdo/aid/2932870/jewish/Rabbi-Borrows-a-Chopper-and-Rescues-Stranded-in-Nepal.htm

³⁶ <http://forward.com/news/breaking-news/185760/nepal-chabad-rabbi-prevents-cremation-of-jewish-ac/>

explained that the first Passover Seder in Kathmandu was in fact held twenty-eight years ago in 1988, before his time in Kathmandu, and originally in the *Pumpernickel Bakery*; one of Thamel's long-lasting café and pastry shops. It is unclear when the event began growing to its larger size, but Rabbi Lifshitz explained that the Israeli Embassy in Nepal has helped with the organization of the event for many years. In discussion with other guests, it was also revealed that a vast majority of the food (particularly the meat being served) is imported from Israel. A major curiosity and treat for Israelis in Nepal during our year was the cooked beef at the end of the meal: a delicacy otherwise rare in a country that was formerly a Hindu kingdom where cattle slaughter was and to this day remains forbidden. I unfortunately neglected to ask the rabbi about this year's unverified rumour of a taxi full of kosher chicken disappearing into the foothills.

Passover food aside, Chabad House Kathmandu is not sponsored by the Israeli government, and apparently instead relies on support from the global Lubavitch movement and fund-raising events held by the Lifshitz family back in Israel to continue operating.

The Lifshitz couple, in Danan's article, defend Nepal from being regarded as too foreign due to its distance from Jewish norms, or as being unbearable due to its uncertain electricity (there are regular power outages; some scheduled and some not, throughout the Kathmandu Valley). Chani Lifshitz explains that "(...) our personalities are well suited to the character of Nepal itself," noting too that she and her husband are also guests in Nepal. That a representative of the "inclusive" Orthodox world finds herself welcome in her cosmopolitan surroundings in Kathmandu³⁷ speaks volumes for the ability tradition can adapt, and find itself at ease in alterity. The couple has since raised each of their children in Kathmandu, and each of them was an active participant during the Passover Week.

Chezki Lifshitz relates how, in a few situations, he has been able to find common points with the region's spiritual traditions and has even come to instruct spiritual seekers at Chabad House on "hotbonenut," or Jewish contemplation meditation, which he says can be compared to Vipassana (from the Theravada Buddhist tradition) (Danan, 2012). I hoped to verify the nature of this meditation myself while in Nepal (Chezki was offering a few days of retreat in the Nepali

³⁷ My favourite moment of the article is when Rabbi Lifshitz describes how the wild events of the entire television series could fit into a single day at Chabad House; that real life is more intense than the show. He then proceeds to criticize the series' "immodest scenes," as if one should only take in so much reality from a television. I love it.

mountains to teach Jewish meditation after *Pesach*), but the rabbi explained that despite my interest, the retreat would be restricted to Hebrew speakers due to the intense nature of the instruction.

Commensality returns in the context of Chabad House. As noted above, the Lifshitz family organizes the world's largest Passover Seder, often finding a different venue each year for the event. An older iteration of this Passover was the subject of hard-to-trace Israeli documentary *Seder Trek: A Passover Odyssey* (2001), but the current event has since become much larger. Amy Yee (2012) describes her *Pesach* experience as a massive international consortium, with local Nepalis, Israelis, French tourists and beyond all coming together to cook, set up, and partake in the dinner. While this excited me for carrying through on my research in Nepal, I soon realized upon my arrival at Chabad House Kathmandu that the "surrounding culture" of the celebrations is Israeli, nearly entirely: a Hebrew-speaking, post-military community in their early twenties. Finding international folk from beyond Israel was rare. As mentioned in my introduction, the Seder celebrations continued for a full week, though I had not known this prior to my arrival. While promotional material was available in the form of posters in Hebrew at Chabad House for the first night, the event is not otherwise publicized, and knowledge of it is passed along by word of mouth to those already participating, or by knowing others participating.

Overview and Conclusion

Setting out for Kathmandu, I thus had only a skirting idea of the circumstances that awaited my fieldwork. My role as an observer became far more entwined with that of participant than I thought would occur. This allowed for easier correspondences with those individuals present at the event, though a barrier remained between my English and those who could only speak Hebrew. My single day of observing a Seder became a full week of interactions, as *Pesach* is celebrated as a full week of festivities in Kathmandu, rather than the two nights I presumed would occur.

The first night proved to be a large party: predominantly conducted in Hebrew, at a rented hall in Thamel, with guests numbering two to three hundred persons by my count. This smaller size was attributed to Israelis being afraid of travelling after the earthquake of 2015, and thus a smaller Seder than in years prior.

The second night's Seder – the “Outside of Passover Seder”³⁸ was something of a carnival for its more intimate, loud and English atmosphere. On this second night, participants were gathered in such proximity that they could argue or sing together in the very dining room of Chabad House Kathmandu. Following this second Seder, activities were paused at Beit Chabad, with some participants relaxing for a few days, going trekking, or exploring the city. The final three nights of the week (Thursday, Friday, and Saturday) included quiet Seders at *Beit Chabad*, each comprised of a series of stories from Rabbi Lifshitz, in addition to tales from the guests attending Passover, relating both humorous personal anecdotes as well as tales of personal difficulty. The closing night was the *Moshiach Seuda*—an Orthodox tradition which takes the place of the Saturday night's end-of-Sabbath dinner. This mystical evening features the Passover Seder in miniature; four very symbolic cups of wine, and comprised of ritual drinking and song before breaking the fast of leavened bread with sweet crepes, fried treats, and tea.

In answer to my opening question, then, the surrounding culture of Kathmandu's Passover Seder is essentially both Hebrew-speaking and Israeli, while the principal events are a series of organized Seders and impromptu discussions. The community around this week is nearly entirely Jewish, with but a few non-Jews or non-Israelis scattered among the hundreds of Israeli trekkers passing through Chabad House Kathmandu over the week. A community forms around the location during the holiday, as even Israelis who keep separate due to religious lines will gather during the events of *Pesach* in Kathmandu; the Lubavitchers mingling with other Jews of varying denominations and helping to organize the event. While my experiences differed greatly than the party atmosphere described by Haviv in Nepal, my impression on departure was of a significant event where Israelis departing from the discipline of military service view Passover in Kathmandu as an exploration of a world outside of their familiar borders. They nonetheless participate in these familiar festival rituals, though alongside neighbours they normally might not interact with in the home space of Israel. Such an assembly attracts other Jews, building a self-described *mishpuchah* (“family”) outside of tradition: a celebration of national and religious liberation echoing from beyond the nation itself.

³⁸ An important element in the Seder (outside of Israel) is the recitation of the phrase “next year in Jerusalem!” in the hope that one day those uttering the words will return to the holy city, or the holy (personal) state it might impart.

Annex: *Pesach* Journal

What follows is an excerpt from my summary of the week of Passover celebrations in Kathmandu, written in the form of an extended personal narrative. This format felt most apt to convey the unconventional, celebratory atmosphere of the holiday in Kathmandu. Evidently, for restrictions of both space and time, I have here limited this section to but one journal day.³⁹

Passover, Night 1: Friday, April 22, 2016, 5:30 p.m.

I walk through Thamel's dusted, rocky streets etched with poster boards and signs for coffee, pastries, falafel and cellphone cards. Nearly familiar with the route to Beit Chabad, I pass the complex's gate and discover the space completely abandoned. It looks like a storm passed through: a few chairs are overturned, doors are mostly closed, and a few of the restaurant staff are packing up boxes. I walk up to a massive poster tacked up near the patio tables and check the map. Hand painted in a variety of colours, the instructions are in Hebrew with a smattering of English below.



Figure 4–3. Directions to the Seder: A Map, a Joke. April 22, 2016

³⁹ I feel that this paper is incomplete without the full, hardy version of this journal. For the annex in full, the author can be contacted at mark.weissfelner@gmail.com.

The location, thus, is literally hidden in plain sight from anyone beyond Hebrew and English speakers. I try to figure out the layout of the map, laugh at the inclusion of an English “GOOD LUCK” at the bottom (the rabbi has a sense of humour) and decide that I’ve got approximately the proper spot before heading out. A robust, young, very bearded American Chabad rabbi is hurriedly wrapping himself in *tefillin* near the temple while starting to jog.

Walking in the crowded streets, I start picking out the Israelis heading to *Pesach*: a few laughing in a group, a girl skipping backwards as a fellow chases her. I find myself walking in step with a tall blonde fellow to my right. “*Pesach*?” I ask and he gives me a sharp, toothy smile. Eric, I learn, is a European aid worker whom, I would not have guessed due to his Nordic looks, has proud Jewish roots, who speaks fluent Hebrew and can recite his prayers and Torah passages by heart. While he has been in Nepal for months, helping in a rural village after the earthquake, his mother and sister have just arrived to see him, and have taken the opportunity to experience Passover in Kathmandu too. We excitedly talk about Nepal as he asks me about my own religious life, expressing sadness when I tell him I don’t read Hebrew. He explains that there is such a sweetness to the original Hebrew of the *Talmud*, and of the Bible, that can’t be imitated in translation.⁴⁰

Turning down an alleyway, finding ourselves near famed Thamel nightlife spot *House of Music*, we see a few more hand painted welcome signs in Hebrew, and walk into the entrance of a sportsplex (a semi-enclosed football/soccer field) covered in signs for *Pesach*. We arrive at the door as I realize I’ve forgotten my ticket, though the Nepali security waves me through: I am both white and wearing a *kippah*. At the door, a retinue of Nepali police are guarding the entrance, one surveying from a balcony and others patrolling in front of the complex. The police of Nepal generally wear uniforms in disarray (boots scuffed and unpolished, laces not done up, shirts unbuttoned down to the chest) so these clean-cut officers offer either a signal that the local government cares for the safety of the Seder, or simply wants to ensure it doesn’t get rowdy. Aside from these peace officers, there is also private security inside the dinner: Nepali men and a few Nepali women wearing grey suits with bright purple shirts, looking like a satire of the American presidential security detail.

⁴⁰ As the owner of a Jerusalem bookshop imparted: “Reading it in English is like ice cream. Except it’s tomato.”

We discover the area is divided into two sections: the first, in the space of the large entrance (behind the security perimeter) is dedicated to giving a Seder in English while inside, the soccer field, is for the Seder in Hebrew. While we have been orienting ourselves, the complex has begun to be flooded by Hebrew-speaking Israelis. I pick out Ohad and Keshia (two older friends I'd made the night before; a middle-aged Israeli vacationer and British Passover celebrant, respectively) among the crowd, who join us at an evolving, wayward table of mostly non-trekkers.

Noise fills the area. Chani is walking around the tables like a matriarch with her children as ambassadors, shaking hands and shouting to guests. I'm overwhelmed by the wash of colours: individuals arriving in rainbows of shorts, shawls, tank tops and skirts. Such colours are shocking after the monochrome sand of the Kathmandu streets. I look for Nepali guests, but to my best impression I can only see Nepalis at work: a box truck arrives bringing in plates of food and a team of teenaged Nepali boys and girls in black pants and shirts, evidently, working as wait-staff.



Figure 4–4. Enter Elijah, Enter Passover: The Seder's front gate on April 22, 2016.

Inside the field/building, where the Hebrew Seder will be held, a variety of hand-painted posters showcasing highlights of the Passover story are hung from the walls, with strings of differently coloured flashing Christmas/Passover lights dangling from the ceiling. A poster depicting the pyramids of Egypt catches my attention, and I wonder if any ancient Israelites ever passed a *stupa*, and what they might have thought. I hear Eric, meanwhile, discussing (discussion being but a gentle variation of an argument) with the young bearded Chabadnik I saw earlier at the Chabad House, noting that, yes, we all wish to hear the prayers in Hebrew, that we did not want to sit in the English section. The Lubavitch boys are rushing about, actively trying to persuade international guests to sit outside for the English Seder, as by their count there are not enough tables for the Israelis in the Hebrew section. The event, they argue, is to serve the Israelis, as the bearded Chabadnik notes, “who are here after military: it’s for them.” The rhetoric surprises me, but with Eric’s help we keep our table, and begin taking a look at the materials distributed at the event: at each seat, one can find a pamphlet on Chabad Kathmandu, a Haggadah in Hebrew, in addition to a sheet of prayers in Hebrew.



Figure 4–5. Passover Lootbag: Matzah, Haggadah(s). April 22, 2016

Outside, we notice that some men have begun praying. There is an accumulation of the Chabad boys surrounded by Israelis standing near the security perimeter. At our table, Eric tries to convince me to *daven*⁴¹: “You must, we are in Kathmandu, look, I will guide you!” His excitement is overwhelming, and I rise with him. A man with a large beard catches my attention – he is a mirror of Charlton Heston as Moses, or an etching from a mid-century children’s Bible — as I follow Eric’s fingers tracing the Hebrew on a page of a *Siddur*⁴² passage photocopied and distributed for the *Pesach Seder*. Rabbi Chezki appears from the crowd, wrapping a knot in his long black coat and already beginning the service, muttering prayers, with his eldest son by his side. Chani is close behind, reminding him of the other guests waiting to eat, and when the crowd of men sees him approach all begin chanting. Singing.

⁴¹ Group prayer in Judaism.

⁴² Jewish prayer guidebook: with passages for specific days holidays and rituals.



Figure 4–6. Rabbi Chezki leading Pesach

We *daven* for over a quarter of an hour; men passing in and out of the group when tired, going to the bathroom, Verner the travelling Lubavitcher — an elderly character and Montreal Jew who has travelled all over the world to Chabad centres — shouting at one point about whether we're doing it right ("WAIT A SECOND HERE DON'T WE SAY..."), a group of men coagulating into a healthy Jewish debate around him, women taking pictures of the whole proceeding, while Eric guides me through the prayers. We both look up to notice that our crowd has become an attraction to passing Nepalis outside of the gates, curious about the strange ritual and language happening where local sports are usually played. Seeing some of the men lost in the rhythm of prayer, bobbing up and down, nodding (with others just lost ... flipping pages trying to figure out where we are) Eric tells me, "I think God is ... very personal." I reflect for a moment on what he means (God as democracy? Is God diversity? Diverse? God in the variety of individual expression?) as a women's section assembles to our left. With them the rhythm of the sung prayers picks up. The Israeli trekkers — male and female — laugh at each other from each side of the completely imagined barrier between the two groups. Eric explains: "In Israel, they all do military. It gives them a ... sense of one."

We begin singing *L'cha Dodi*, a Kabbalah song welcoming the *sabbath* bride⁴³, with vigour to a quick Sephardi melody and some among the groups begin to dance. "(And) Elohim⁴⁴ is strong from His people!" Eric adds, as we all begin clapping and revolving ("Ay-day-day-day!") until Chani, for the third or fourth time, walks up to her husband telling him in global married language of hand motions and a long stare to hurry up because their guests are hungry. The rabbi closes the prayers soon after, and we all sit down, laughing, a bit sweaty, and ready to feast.

Rabbi Chezki leads the Seder from a podium in front of the crowd, and gets one of his sons — about four years old — to help in making announcements to the crowd. The usually quiet boy, in the rabbi's absence, smiles as he shouts to the hundreds in their seats, and we are served in rounds: *matzah*, a plate of bitter herbs (eventually making the famous *hillel* sandwich ... sandwiches. We are hungry), a hearty egg salad, potatoes, Israeli eggplant salad, fresh vegetables (a delicacy in Kathmandu), and tomatoes and vinaigrette. I am impressed with the fare, adapting to our circumstances in the often-vegetarian sphere of Nepal. Outside, the English Seder is proceeding very quietly and conservatively. Under the direction of the young bearded Chabadnik rabbi from earlier, a group of about twenty to thirty individuals outside is contrasted with what I estimate to be (based on seating arrangements and number of tables) about two hundred Israelis and ourselves listening to the Hebrew (Rabbi Chezki would later note in our interview that altogether, with reservations, it was by his count six hundred people this year). When I ask Keshia — who helped with organizing the event — about the numbers around us, she notes that it is about one third of its normal size, and that the rabbi attributes it to many trekkers avoiding Nepal, scared by the earthquake. There are also, she notes, many who otherwise couldn't make it, as the Passover Seder in Pokhara has also become quite a popular attraction. In addition, reservations were very tardy, with many made on the very day of Passover itself, resulting in the interesting last-minute location. Considering the amount of security at the door, however, I am hesitant to think that the location was a choice left to chance.

Our table is comprised of me, Eric and his family, a young woman who served in the Israeli Defense Force as an officer (herself a few years older than most of the other trekkers; she notes that she waited to save money before going on her trip

⁴³ In Kabbalah, there is room for a level of experienced divinity. In Orthodox Judaism, the divine language can become sensual, and one's welcoming of the Sabbath is a welcome of the divine and the feminine.

⁴⁴ The blessed, God.

to Asia), Ohad, Keshia, and two self-described Lubavitch girls from New York who show up after the Seder has begun. I ask them about their travels, and am excited to learn they'll be visiting Bhutan. When asking them about what they've previously learned about the region, they note, adamantly, "We don't know Buddhism, they're polytheists." Expressing surprise, and asking why they would choose to visit Nepal, a country of diverse and "polytheistic" faiths, they explain to me that they are curious about the world and want to experience it, though they confirm that they cannot enter the temples of other faiths during their travels.

The meal is lively and theatrical, with Rabbi Chezki telling the Passover story with gusto and humour. The homemade, fresh pulpy wine (in water bottles relabelled) helps in keeping the atmosphere lively, particularly as the Chabad girls at my table insist on everyone filling each of their four glasses over the brim.⁴⁵ While the rabbi holds everyone's attention for most of the night, a special highlight comes about when a young woman, glowing in a bright summer dress, walks into the room well after the meal is begun. Almost everyone in the crowd recognizes her, and at least a quarter of the Israeli trekkers rise to give her hugs or kisses. The former officer at our table explains to me that this woman has been in Asia for more than six months, and is well known among her generation of travellers, and loved because of her friendliness.

On stage, Chezki regularly brings up his children to help, and at the stage of asking the four questions, he invites every child in the audience to come and demand the answers. The Israelis are generally attentive, though the room starts to get tired once the bathrooms lose their water. Once the room starts suffering electricity cuts, many start laughing in frustration. Repeatedly in the Seder, we lose general cohesion and it becomes uncertain where we've gotten to in the service. As we wait, the officer and I discuss military life, telling each other to "get up and stand at the back of the room!" (A common command in military classrooms when soldiers are falling asleep). The Chabad girls at our table continue praying over their wine — taking such time to ensure they are following the ritual to the word that they fall a full hour behind in the Seder's proceedings.

⁴⁵ While it is likely that one will drink more than this, at Passover a participant is supposed to take four glasses of wine throughout the meal at strategic, symbolic points.



Figure 4-7. The Quiet American: The sombre English Seder

Enough people have gotten lost in the Haggadah (or staring into the crimson abysses of cups of grape vinegar/wine) that it becomes possible to leave the table to walk about. Explaining that I need to get some air, I walk out to the entrance area, pretend to be lost, and venture a “Hello” to the security guard standing watch near the makeshift kitchen, asking him, “*Kasto chha? Thich chha?*”; “How are you?” He is surprised that I’m speaking to him and asks if I am Israeli. His colleague, from a few metres away, hears us talking and walks over, smiling. With the embarrassingly little Nepali I learned before departing Montreal, alongside their bits of English, we are able to converse. They explain that they’re excited for this job, as it’s a very big gig organized with the Israeli embassy. They are curious about my religion: when I say that I am Jewish, they ask if I follow any other faiths. They explain to me that they are Hindu, “*Nepal dharma*” and I ask if they’re going to eat during the meal too, or if they know what Passover is about. They don’t get a chance to reply, as all three of us hear someone approaching. One of the organizing party—a caretaker of the Lifshitz children and evidently the supervisor of the whole night—is almost running over to see what’s going on. I say quickly that I got very full of food and that the men were just telling me to go back inside the dinner. They nod goodbye, and thus ends my discussion with the Nepalis in attendance at Passover 2016.

A few plates later, and the rabbi starts to hum a tune. This transforms a few times into familiar Israeli songs, amped up by the tables of Lubavitch boys, who start singing, “*Day-enu!*” (A Passover song popular with children). Every time a tune starts to die down, Joel (a Lubavitch comedian of sorts from New York), starts shouting to get it going again. Finally, he asks as a last resort, “*Echad? ECHAD ANI YODEA?*” The popular Israeli song—“Who Knows the One”—involves the counting of numbers alongside each given number’s importance in Judaism. While it spreads slowly among his buddies, then among some Israelis, it is soon picked up by a loud group of trekkers in the back. The whole room is soon engulfed in the chanting, which becomes a rhythm, which becomes a dance. The rabbi’s children are the first ones to start leaping about, and soon folk are standing in the aisles, and then atop their chairs and tables. The rabbi is astride his podium as Eric and I run through the crowd to get closer. Food is now going mobile as tables are becoming rearranged, and Eric, already on a chair, pulls me up onto one beside him. The seats, in proper Passover manner, are covered in variations of lovely white satin for comfort’s sake (and importantly for us each to recline in like free folk). Such seats, however, are not conducive to the canvas boots I’ve been wearing to protect my feet from the rocky streets of Nepal, and as I wave around catching my balance, a woman grabs my arm. Her face is a breath from mine, so I reel around, laughing while watching the children leaping about in the aisles. We go through the whole song, shouting, singing, myself with one foot on a table so as not to fall, as the Israelis around me scream and dance with plates swinging, crashing in the air.

Later, as we all settle back into our seats, I realize that for most Israelis this burst of energetic song has signalled the end of the Seder. At the moment of the mass exodus from the room, however, the Nepali servers return with plates of kosher sausage meat. The room is now mostly left with older Israelis beyond their trekking years, religious Jews and myself, forcibly stuffing ourselves on meat that has been brought all the way from Israel (of particular note is the tender meatloaf that soon wafts into the room; succulent beef in the land of holy cattle) that cannot be wasted. Keshia, yet completing the service (and I realize now, likely also a member of Judaism’s Orthodoxy) implores me to go to the Seder tomorrow—the second night, which is celebrated specifically for Jews outside of Israel. Eric soon has to depart with his mother and sister, but we exchange contact information before he heads off. I give him and Ohad a hug, and try asking an adventurous group of Israelis I’d previously met, as they come for a last-minute goodbye, if they’ll be going out to dance to celebrate *Pesach* (as I am still thinking of the parties described in Haviv’s article from a decade ago). I cannot hide my sadness as they say probably

not, as they are tired from trekking, eating, and from all the commotion of the Seder itself. The polite young soldiers are a world apart from their parents, it seems.

Slightly mellowed by the lack of chariot races in the streets, I sit down with Joel and the Chabadniks as we chew on more meat, drink more wine, and find ourselves quite literally digging into a plate of chocolate balls (macaroons made of *matzah* and melted cocoa) for dessert. A dark, Sephardic Lubavitch boy begins singing in a shockingly high voice, and we listen and watch him as the night grows darker, and the Nepali Chabad House staff arrive to begin cleaning up. One laughs as he sneaks a bottle of wine from the table, before Joel takes it back and we all make it disappear together. I am soon the only non-*Chabadnik* in the space, however, and realize it is time to dream or reflect elsewhere. I wish the fellows well, shake hands with the rabbi, thank him and his family, and head off into the dark of Thamel humming about numbers and smelling like Jerusalem.

References

- Arrow, David. 2006. "The Passover Haggadah: Moses and the Human Role in Redemption." *American Jewish Congress* 55 (3): 4–28.
- Birnbaum, Eliyahu. 2010. "Nepal – When Time Stood Still." *Opinion – Jewish and Spiritual Studies*. Web. Accessed November 13, 2015.
<<http://www.daat.ac.il/he-il/kehilot/yehudi-olami/nepal.htm>>
<<https://translate.google.ca/translate?hl=en&sl=iw&u=http://www.daat.ac.il/he-il/kehilot/yehudi-olami/nepal.htm&prev=search>>
- Chabad Lubavitch Youth Organization. 2013. *Passover Guide 2013* (13–22 Nissan, 5773). Montreal: Print.
- Chabad.org Web. 2011. "The Seder Plate."
<http://www.chabad.org/holidays/passover/pesach_cdo/aid/1998/jewish/The-Seder-Plate.htm?gclid=CPGtlueD2M4CFZdZhgodrUcKUQ>
- Chaim Noy and Erik Cohen. 2005. "Introduction." *Israeli Backpackers: From Tourism to Rite of Passage*. Suny Series in Israeli Studies, New York: State University of New York Press, pp. 1–44.

- Danan, Deborah. 2012. "Kindness and Kinship in Kathmandu." *The Jerusalem Post* 2012. Web. Accessed December 12, 2015.
<<http://www.jpost.com/Metro/Features/Kindness-and-kinship-in-Kathmandu>>
- Eliezrie, David. 2015. *The Secret of Chabad: Inside the World's Most Successful Jewish Movement*. New Milford: The Toby Press.
- Fishkoff, Sue. 2003. *The Rebbe's Army – Inside the World of Chabad-Lubavitch*. New York: Schocken Books.
- Gellner, David. 1992. *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ginzberg, Louis. 1968. *The Legends of the Jews III: Moses in the Wilderness*. Vol. III. VII vols. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Haviv, Ayana Shira. 2002. "Consumption, Youth Culture, and the Performance of National Identity Among Israeli Backpackers in the Far East." M.A. Los Angeles: University of California.
- Haviv, Ayana Shira. 2005. "Next Year in Kathmandu: Israeli Backpackers and the Formation of a New Israeli Identity" in Noy Chaim and Erik Cohen (eds.), *Israeli Backpackers: From Tourism to Rite of Passage*. New York: State University of New York Press, pp. 45–88.
- Heilman, Samuel C. and Menachem M. Friedman. 2010. *The Rebbe – the Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*. Oxfordshire: Princeton University Press.
- Jewish Publication Society Inc. 2003. *JPS Hebrew English Tanakh: The New JPS Translation*. 2nd Ed. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Kamanetz, Rodger. 1994. *The Jew in the Lotus: A Poet's Rediscovery of Jewish Identity in Buddhist India*. New York: HarperOne.
- Kamin, Deborah. 2015. "Israel Evacuates Surrogate Babies From Nepal but Leaves the Mothers Behind." *Time Magazine*. Web.
<<http://time.com/3838319/israel-nepal-surrogates/>>
- Kozicki, Richard J. 1969. "Nepal and Israel: Uniqueness in Asian Relations". *Asian Survey* 9 (5): 331-42.
- Lipshiz, Cnaan. 2016. "The World's Largest Seder – in Nepal – Will Go On, Despite Slow Earthquake Recovery." *Jewish Telegraphic Agency*. Web. Accessed April 1, 2016.
<<https://www.jta.org/2016/03/28/jewish-holidays/passover/the-worlds-largest-seder-in-nepal-will-go-on-despite-slow-earthquake-recovery>>

Office for the Coordination of Humanitarian Affairs. 2015. "NEPAL EARTHQUAKE: Foreign Medical Personnel Snapshot (30 April 2015)." Web. Accessed December 2, 2015.

<http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/FMT_Snapshot_300415.pdf>

Ramban (Nachmanides). 1973. Commentary on the Torah: Exodus. Vol. 2. New York: Shilo Publishing House.

Ray, Reginald. 2001. Secret of the Vajra World: The Tantric Buddhism of Tibet. Boston: Shambhala.

Yee, Amy. 2015. "1,100 Pounds of Matzo in Kathmandu: Welcome to the World's Largest Seder." The Atlantic. Web. Accessed November 12, 2015.

<<http://www.theatlantic.com/international/archive/2012/04/1-100-pounds-of-matzo-in-kathmandu-welcome-to-the-worlds-largest-seder/255812/>>

Statut, rôle et rituels des femmes de hautes castes dans un village du nord-ouest du Népal

Katherine Lemieux, Participante au Programme de 2e cycle Népal Mandala 2016

Résumé : Cet article vise à actualiser les données sur les femmes indo-népalaises de hautes castes, les études antérieures sur le sujet datant de plusieurs années. Une recherche de terrain réalisée aux mois de mai et de juin 2016 dans un village du nord-ouest du Népal m'a permis de recueillir des données sur deux thèmes principaux, soit le statut des femmes indo-népalaises à différents stades de leur vie et les menstruations comme substance polluante. Cette recherche traite aussi de fêtes et de rituels qui permettent de comprendre davantage le contexte culturel et social de la vie de ces femmes. Il sera mis en évidence que plusieurs changements générationnels sont à l'œuvre et qu'une inclusion progressive des femmes dans la sphère religieuse et sociale est en cours, dans un contexte de transformation constante de la société népalaise.

Mots-clés : Femmes indo-népalaises de hautes castes, menstruations, mariage, rituels, changements générationnels.

Abstract: This article aims to update data on high-caste Indo-Nepalese women, in a situation where previous studies on this subject date back many years. Fieldwork carried out during the months of May and June 2016 in a northwestern village of Nepal yielded data falling within two main themes: the status of Indo-Nepalese women at different stages of their lives and menstruation as a polluting substance. This research also deals with festivals and rituals, as they allowed me to gain a better understanding of the cultural and social context of these women's lives. It will highlight an ongoing, multifaceted process of generational change, and the progressive inclusion of women in the religious and social sphere, in a context in which Nepalese society is constantly changing.

Keywords: Indo-Nepalese women of high castes, menstruation, marriage, rituals, generational changes.

Introduction

Ma visite au Népal aux mois de mai et de juin 2016 m'a permis de découvrir des personnes extraordinaires, une culture riche et des paysages à couper le souffle. Après trois semaines d'exploration en groupe dans la vallée de Katmandou, j'ai rejoint seule un village situé dans le district de Kaski pour y effectuer un terrain de recherche de trois semaines. Je le nommerai Sankor afin de conserver l'anonymat des gens ayant participé aux entrevues. Ce village est surtout composé de familles indo-népalaises hindoues de haute caste, notamment des brahmanes, qui vivent majoritairement de l'agriculture. Seule une minorité de familles de basses castes y réside, quelque peu en périphérie des familles de hautes castes.

L'objectif de mon terrain auprès de cette communauté était d'identifier les rituels et les fêtes des femmes brahmanes et de tenter d'y déceler des transformations en me basant sur des travaux antérieurs. Je souhaitais aussi découvrir les dynamiques sociales entre les gens du village et les changements que pouvait causer ma présence. Puisque la majorité des fêtes et des rituels ne concordaient pas avec le moment de mon passage, j'ai choisi d'effectuer des entrevues diversifiées en lien avec les recherches que j'avais faites préalablement. En raison de mon court séjour, je me suis concentrée sur les rituels et les fêtes en lien avec les menstruations et le mariage. Dès mon arrivée, plusieurs défis se sont présentés à moi et m'ont poussée à me surpasser afin de réaliser ce projet. Cependant, j'ai eu la chance d'être hébergée par une famille très accueillante qui m'a généreusement transmis plusieurs informations précieuses pour ma recherche. Par ailleurs, j'ai aussi eu l'aide inestimable d'une interprète sans laquelle je n'aurais pu compléter les entrevues.

Ce chapitre propose, dans un premier temps, une revue de la littérature sur deux thèmes principaux, soit le statut des femmes indo-népalaises à différents stades de leur vie et les menstruations comme substance polluante, afin de mettre en contexte ma recherche. Les rituels, le mythe et les prescriptions à suivre durant les périodes menstruelles seront aussi détaillés dans cette partie. Ensuite, je décrirai le village de Sankor afin de mieux faire comprendre l'environnement dans lequel ma recherche a été menée. Une dernière section sera consacrée aux informations recueillies sur le terrain au cours de mon séjour. Je pourrai alors comparer les

changements et les continuités par rapport à la situation décrite dans les travaux antérieurs.

Recherches antérieures sur le sujet¹

Les différents statuts des femmes indo-népalaises de haute caste

Plusieurs auteurs ont démontré une certaine ambiguïté du statut des femmes indo-népalaises de haute caste, qui varie de manière considérable à divers stades de leur vie. Ainsi, en fonction de leur âge et de leur position sociale, leur importance et leur niveau de subordination se transforment. La sexualité est également un aspect déterminant dans cette transformation. Cette première partie décrira les différents statuts de ces femmes en tenant compte de trois étapes. Dans le premier cas, il s'agira de présenter le statut de la jeune fille dans sa maison paternelle, en tant que sœur sacrée et membre temporaire du lignage. Ensuite, il sera question de sa transition de statut lorsqu'elle devient une épouse et une « menace étrangère » auprès de sa belle-famille. La cérémonie du mariage et les autres rituels mis en œuvre seront alors analysés. Enfin, nous considérerons le statut de la femme en tant que mère. Dans cette partie seront abordés les thèmes de la fertilité de la femme, tout comme l'importance de la pureté de la descendance.

Dans sa famille natale « *māiti* »

Sœur et fille divine

Le terme *māiti* réfère à la maison paternelle où les jeunes filles grandissent avant d'intégrer la demeure de leur belle-famille après leur mariage (Joshi, 2001 : 160). Au sein de leur famille natale, les jeunes filles sont considérées comme étant spirituellement bienfaisantes. Elles ont une valeur considérable pour leur père, dans la mesure où il peut faire don de leur virginité en les offrant en mariage par le rituel *kanyādān*. Elles lui assurent ainsi une bonne réincarnation, ainsi que la protection de leurs frères (Bouillier, 1982 : 98).

Un rituel célébrant la dimension filiafocale des femmes, décrit par Lynn Bennett (1983) et Véronique Bouillier (1982), explique de manière convaincante

¹ La plupart de mes sources remontent aux années '80, et la réalité des femmes ainsi que le contexte social plus large se sont profondément transformés depuis.

l'importance de la sœur au sein de sa famille natale. Il s'agit de *bhāi tikā*, la marque de bénédiction donnée par la sœur sur le front d'un frère. Cette *tika* est célébrée la cinquième et dernière journée de la fête de *Tihar* (Bennett, 1983 : 247). Le cœur de cette cérémonie repose sur le mythe entourant le dieu de la mort *Yama* (*ibid.* : 248). On raconte que *Yama* aurait essayé de dévorer un garçon, mais que la sœur de ce dernier, *Yamuna*, serait intervenue pour l'en empêcher (Bouillier, 1982 : 99). Ainsi, en déjouant le démon, la sœur réussit à sauver son frère d'une mort certaine. Ce mythe expose le modèle de la sœur protectrice et essentielle à la longévité du frère, que reproduit la pratique du rituel *bhāi tikā* (*ibid.*). Lors de cette fête, la sœur occupe une place cruciale en raison de sa pureté, qu'aucune épouse ou mère ne peut égaler dans sa famille consanguine (Bennett, 1983 : 250).

Le lignage

Bien qu'à certains égards la femme détienne un statut positif au sein de sa famille consanguine, la naissance d'une fille demeure toujours moins heureuse que celle d'un garçon (Stone, 1997 : 95). Le fils contribuera à la continuité du lignage de son père, contrairement à la fille qui, par le mariage, intégrera celui de son époux (*ibid.* : 94). Ainsi, dans son enfance, la jeune fille n'appartient que de manière temporaire au lignage de son père (Bouillier, 1982 : 94). Que ce soit dans sa famille natale ou par alliance, la femme occupera donc toujours un statut inférieur et périphérique. Cette asymétrie est d'ailleurs démontrée par l'exclusion des femmes des cérémonies aux divinités du lignage, les *kuldevatā* (*ibid.* : 93). Puisqu'elles n'appartiennent jamais totalement à un lignage, les femmes, qu'elles soient épouses ou filles, n'ont pas accès à ces rituels (*ibid.*) Malgré tout, l'appartenance temporaire et marginale au lignage de son père est importante pour la jeune fille, car elle détermine avec qui elle pourra se marier (Bennett, 1983 : 165). Après le mariage, les femmes peuvent visiter leur *māiti*, mais ces retours dans la famille natale sont souvent définis en fonction des rituels et des fêtes où leur présence est requise. Un retour définitif n'est possible que pour des situations d'extrême désespoir et restera une décision non souhaitable qui diverge de la norme établie (Joshi, 2001 : 160).

Dans sa belle-famille « *ghar* »

Mariage et cycle de vie

Sacrée et bienfaisante au sein de sa famille consanguine, la femme détient cependant un tout autre statut au sein de sa famille conjugale, appelée *ghar*. Dans l'idéal hindou, le mariage est nécessaire pour une femme, puisqu'elle acquiert ainsi son statut de caste et, par le fait même, son identité sociale, soit son statut d'épouse (Bouillier, 1982 : 97). Selon les observations de Bennett (1983 : 167), tout au long

de leur vie, les femmes indo-népalaises de haute caste sont conscientes de ce mariage à venir. Dès leur plus jeune âge, elles se font taquiner ou même menacer par leurs frères et sœurs à propos du mariage (*ibid.*). Les jeunes filles voient leurs sœurs, leurs cousines, bref de nombreuses femmes de leur famille se faire offrir en mariage loin de leur domicile natal (*ibid.*). De plus, ces jeunes filles non mariées témoignent de la manière dont sont traitées les belles-sœurs dans leur propre famille et savent que le travail le plus dur leur est réservé (*ibid.*). Bennett (*ibid.* : 60) mentionne que c'est seulement après le mariage, lorsque la femme intègre le clan et prend le nom de la lignée de son mari², qu'elle atteint le même statut d'adulte (*karma caleko*) que le garçon lors de son initiation (*bartaman*) pour devenir chef de famille (*grihastha*).

La cérémonie du mariage

Comprendre la cérémonie du mariage se montre nécessaire, puisqu'elle contribue à sa manière à la subordination de la femme dans sa famille conjugale. Il existe plusieurs types de mariages, mais le plus traditionnel et orthodoxe est le *bihaite* ou *kanyadan biha*. La cérémonie *kanyadan* signifie que le père offre la virginité de sa fille à la famille du marié (Bennett, 1983 : 71). Durant l'enfance, la chasteté des jeunes filles est d'ailleurs précieusement gardée par la *māiti*.

Pour une femme brahmane, il n'est possible d'avoir une cérémonie *bihaite* qu'une seule fois au cours de sa vie (Stone, 1997 : 98). Selon Stone (*ibid.*), les veuves peuvent se remarier de manière *liaite*, un mariage dit secret ou de fuite, mais elles perdront alors leur statut de caste brahmanique. Bennett (1983 : 71) mentionne que la seule cérémonie possible pour les femmes ayant déjà été mariées dans le passé est la *luga pherne*, soit « changer de vêtement ». Pour l'auteure, le mariage *liaite* est moins complexe et signifie que le mari apporte simplement la mariée auparavant célibataire dans sa famille, alors que le *bihaite* qualifie distinctement le rituel du cycle de vie (*ibid.*). Par ailleurs, le fait d'être veuve est considéré très négativement par les brahmanes : la veuve est tenue responsable de la mort de son mari et comme il n'est plus possible de faire usage de sa fertilité, elle demeure une menace pour sa belle-famille en raison de son potentiel sexuel (*ibid.*). Le festival *Tij*, fête où les femmes chantent et dansent pour assurer la longévité de leur époux rappelle, entre

² Le clan, appelé *gotra*, serait un groupe de personnes de la même origine, détenant le même *rishi* (ancien sage). Le nom de famille, le *thar*, serait quant à lui donné en fonction de l'origine géographique du clan et le métier.

autres, la responsabilité de la femme envers la durée de vie de son mari. En cette occasion, la vertu, la chasteté et la fidélité de l'épouse sont à l'honneur (*ibid.* : 100).

Au cours du mariage, certains rituels sont accomplis pour démontrer la subordination de la mariée. D'abord, la future épouse s'assoit à la gauche de son mari, soit le côté signifiant l'infériorité (Gray, 1991 : 64). Par ailleurs, la pollution est volontairement utilisée afin d'abaisser le statut de la mariée envers le clan. À plusieurs reprises durant la cérémonie, l'épouse est amenée à poser le front sur les pieds de son mari (*ibid.*). Cette forme de salutation octroyée aux personnes respectées se nomme *dhok dine* (Bennett, 1983 : 323). Il faut savoir que les pieds sont une partie du corps jugée impure, contrairement à la tête qui est considérée comme la partie la plus noble d'une personne.

Un autre rituel, nommé *jutho khane*, signifie « manger la nourriture (*khane*) polluée (*jutho*) » (*ibid.* : 91). Le marié consomme une partie de la nourriture et, en signe de respect et de soumission, son épouse doit terminer la bouchée qu'il a « contaminée ». Selon Bennett (*ibid.* : 174), ce phénomène est d'usage en dehors de la cérémonie du mariage, car l'épouse mange à même l'assiette polluée (*jutho*) de son mari, terminant les restes de sa nourriture.

Durant la cérémonie du mariage, un autre signe de soumission de la femme envers son mari est le *gora pani khane*, soit le lavage des pieds et la consommation de l'eau polluée (*ibid.* : 91). Tout comme le *jutho khane* et le *dhok dine*, ce rite peut aussi être accompli au quotidien (*ibid.* : 174). Tous ces rituels utilisent la pollution comme une manière de statuer la place de la femme dans sa nouvelle famille conjugale.

De plus, le rituel *mukh herne*, qui signifie « voir le visage de la mariée », est aussi une forme de subordination de la jeune épouse (Stone, 1997 : 89). Dans ce cas, les femmes de la belle-famille et du village s'achètent le droit de critiquer la mariée contre de l'argent. Une à une, les femmes défilent devant la jeune épouse et donnent leur opinion sur son physique : couleur de la peau, corpulence, forme du visage, etc. Il s'agit d'un moment extrêmement inconfortable pour la nouvelle mariée, qui est passée au crible par les femmes de sa belle-famille et de la communauté (Bennett, 1983 : 90).

Perceptions et relations dans la belle-famille

Une fois mariées, les femmes sont souvent perçues dans la famille conjugale comme des étrangères dangereuses à la solidarité de la lignée (Bennett, 1983 : 169). Les premières années dans la belle-famille sont les plus difficiles pour la nouvelle

mariée. Ses agissements sont contrôlés et surveillés et, bien souvent, elle est tenue responsable des malheurs qui arrivent à sa belle-famille (*ibid.*). Cette méfiance s'explique par le pouvoir de séduction qu'on attribue à la femme et au danger qu'elle puisse éloigner son mari du clan. L'attirance sexuelle du mari envers son épouse peut être mal perçue et interprétée comme une trahison (*ibid.* : 177). Stone (1997 : 93) mentionne aussi que les épouses sont considérées comme une menace à la solidarité du clan, car elles ne pensent qu'à leurs intérêts personnels. Ainsi, la sexualité des femmes serait à la fois utile pour la conception des enfants, mais dangereuse en tant que moyen d'influencer leur mari en leur faveur (Bennett, 1983 : 177). De plus, les femmes seraient exclues du rituel *Janai Purnimā*, qui marque le renouvellement du cordon sacrificiel (*janai*) que portent les hommes de hautes castes, puisqu'elles nuiraient au dévouement ascétique des hommes par leur prétendue conduite immorale et leur pouvoir de séduction (Bouillier, 1982 : 93).

Même s'il existe des exceptions plus heureuses, la plupart du temps les relations de la jeune mariée avec sa belle-famille sont très difficiles, et c'est surtout le cas avec sa belle-mère, dont les rapports sont traditionnellement chargés de tensions (Bennett, 1983 : 180). Il est attendu de la nouvelle épouse qu'elle s'adonne aux tâches ménagères les plus difficiles et qu'elle soit au service de sa belle-mère (*ibid.*). Dans le village où Bennett (*ibid.*) a mené ses observations, il est escompté des belles-filles qu'elles posent leur front au pied de leur belle-mère et boivent l'eau avec laquelle elles se sont lavées les pieds avant chaque repas, en signe de respect et de soumission. Les belles-mères suspectent souvent leurs belles-filles d'hypocrisie, c.-à-d. de détenir « un visage à deux faces », agissant différemment en public et en privé avec leur mari (*ibid.*). Même si la nouvelle venue dans la famille conjugale cherche à gagner la confiance de sa belle-mère en lui rendant des services et en la respectant, ses bonnes intentions sont souvent interprétées comme une tactique visant à nuire à la solidarité du clan (*ibid.* : 181). De même, Stone (1997 : 94) rapporte que la majorité des belles-mères considèrent que leurs belles-filles tenteront de les éloigner de leurs fils.

Les relations de la nouvelle épouse envers son mari sont aussi marquées de respect. Comme expliqué ci-dessus, les rituels accomplis durant le mariage (*jutho khane*, *dhok dine* et *gora pani khane*) sont des formes de déférence envers le mari que les femmes observent aussi de manière quotidienne (Bennett 1983 : 174). En plus de pratiquer ces rituels, la femme se doit d'être humble et soumise, notamment, elle marche derrière son mari et transporte les objets pour lui (*ibid.*). De plus, elle est tenue de s'adresser à son mari par la formule la plus respectueuse, le *tapai*, qui

équivalait au vouvoiement (Stone, 1997 : 101). Selon les informatrices de Bennett (1983 : 174) : «... *it was their dharma to be obedient, respectful, and pleasing to their husbands* ».

Outre l'aspect religieux de respect et de soumission à leur époux, les femmes agissent de cette manière pour des raisons stratégiques et personnelles, dans la mesure où elles doivent gagner leur place au sein de la *ghar* (*ibid.* : 176). Selon Bennett (*ibid.* : 177), certaines épouses utilisent aussi la sexualité comme une stratégie pour gagner la confiance de leur mari. Pour dépasser ce statut d'épouse dangereuse, la femme doit avoir un enfant, et plus particulièrement un fils. Néanmoins, la venue du premier enfant tend à détériorer les relations entre la belle-mère et la belle-fille, puisque l'épouse, jusqu'alors réservée et soumise, change de statut (*ibid.* : 181).

Femme et mère : comme idéal hindou

Maternité et lait maternel

Le statut de mère est perçu, dans l'hindouisme, comme étant plus puissant que celui de sœur ou de fille, notamment en ce qui a trait à la pureté (Bennett, 1983 : 254). Alors que la nouvelle épouse est associée aux idées de pollution, de sang menstruel, d'infidélité et d'exigence sexuelle, la mère évoque le lait maternel, la constance et l'amour (*ibid.* : 255). De plus, une femme qui met des enfants au monde, « [...] a rempli son rôle, elle n'est plus un danger, elle est alors pleinement intégrée à la famille conjugale et au lignage de l'époux » (Bouillier, 1982 : 112). Le propos de la fête de *mātātirtha*, que j'expliquerai en détail ci-dessous, est de célébrer la femme en tant que mère. Pour cette occasion, la femme reçoit de ses enfants des cadeaux comme des sucreries et des vêtements (*ibid.* : 113), et les personnes ayant perdu leur mère se rendent en pèlerinage au temple de *Mātātirtha*, situé à environ quinze kilomètres de Katmandou.

Quoique lié à la sexualité féminine, le lait maternel n'est pas considéré comme un polluant, mais bien comme une substance nourricière et pure, tout comme le lait de vache, symbole sacré de pureté (Bennett, 1983 : 252). Le lait maternel est donc associé à l'animal sacré des hindous. Le lait maternel aurait aussi un certain pouvoir de purification puisqu'une femme ayant ses menstruations peut librement toucher son nouveau-né, la pureté du lait maternel neutralisant la souillure du sang menstruel (*ibid.*). Parallèlement, les excréments et l'urine de l'enfant ne sont pas jugés polluants puisque la seule nourriture qu'il ingère est le lait de sa mère (*ibid.*). Cependant, après la naissance d'un enfant, dès que le cordon

ombilical est coupé, la mère devient intouchable pour une période de onze jours (*ibid.* : 53). Elle est alors source de pollution pour les membres de sa famille (*ibid.*).

Fertilité des femmes

Comme la maternité alloue un statut important à la femme, lui permettant de gagner le respect et sa place au sein de sa famille conjugale, la fertilité est donc de mise. La pression pour avoir des enfants dans un mariage est plus forte pour les femmes que pour les hommes, et c'est particulièrement la femme qui sera blâmée si un couple ne peut pas enfanter (Stone, 1997 : 95). Cette faute est interprétée de manière religieuse, puisque selon la croyance, une femme incapable de concevoir a probablement commis de nombreux péchés dans sa vie antérieure (*ibid.*). Les femmes âgées sans enfant sont parfois même perçues comme des sorcières. De plus, l'adoption n'est pas une solution envisageable pour les brahmanes, dans la mesure où la pureté et la continuité du lignage sont importantes (*ibid.*).

Pureté de la descendance et fidélité féminine

La pureté est un thème récurrent dans l'hindouisme, que ce soit en relation aux substances corporelles ou au statut d'une personne. La pureté de la descendance est une préoccupation pour les hautes castes : pour produire des enfants brahmanes, il est nécessaire que les deux parents soient de cette même caste et que leur union ait été consacrée par le rituel du mariage *bihaita* (Stone, 1997 : 97). La perte du statut de caste peut être provoquée si un homme ou une femme ne respecte pas une règle de pureté en public, ou si un homme a des relations sexuelles avec une femme intouchable. Par contre, toute autre relation préconjugale ou extraconjugale de sa part n'affectera pas son statut de caste. En revanche, pour une femme brahmane, toute relation sexuelle en dehors de son mariage lui fera perdre son statut et souillera son mari et ses enfants (*ibid.*).

Les menstruations et la notion de pollution

L'importance du sang menstruel dans la société indo-népalaise de haute caste ainsi que la place qu'occupe cette substance polluante dans les rituels et les fêtes ont été constatées par plusieurs chercheurs. Dans le contexte hindou, l'ultime pureté s'atteint en fonction de deux niveaux : celui du corps et celui de l'esprit (Sharma, 2014 : 82). Il en va de même pour la pollution, puisque le corps et l'esprit sont, à la base, considérés comme impurs, mais peuvent être nettoyés ou souillés en fonction des contacts qu'ils auront (*ibid.* : 84). Ainsi, des règles existent afin de

permettre aux pratiquants de conserver une éventuelle pureté, malgré le contact qu'ils auront avec des éléments de leur quotidien dits polluants (*ibid.*). Trois types de pollution rituelle peuvent transformer un corps pur en un corps pollué, soit la pollution de la lignée, la pollution matérielle et la pollution corporelle (*ibid.*). La pollution du lignage est causée par la naissance d'un enfant et par la mort d'un membre de la famille; la pollution matérielle est provoquée par les interactions humaines avec certaines substances, et la pollution corporelle provient des fluides corporels, de leur contact ou de leur proximité (*ibid.*). Le sang menstruel fait partie de ce dernier type de pollution et est davantage souillant que les autres excréments et fluides corporels (*ibid.* : 85).

Symbolique ambivalente des menstruations

Symbolique négative

L'explication de la pollution du sang menstruel est donnée dans le mythe d'Indra, le roi des Dieux, et Brahma. On y raconte qu'Indra demanda de l'aide à Brahma pour disperser l'odieux péché qu'il commit en tuant un brahmane (Bennett, 1983 : 215). Ils divisèrent ensemble la faute d'Indra en quatre parties afin de les disperser à quatre endroits différents (*ibid.* : 216). La première partie fut jetée dans le feu, la seconde dans la rivière, la troisième sur la montagne et la dernière dans le sang menstruel (*ibid.* : 216). L'infériorité de la femme par rapport à l'homme est donc liée à cette substance fortement polluante, causant chaque mois une intouchabilité temporaire, *nachune* (*ibid.* : 215). Bouillier (1982 : 109) rapporte que dans le *Rishi pancami vrata kathā*, un petit livret rituel à l'usage des prêtres, les femmes se font attribuer des noms pour les quatre premiers jours des menstruations. Le premier jour, la femme est intouchable, *candālinī*; le deuxième jour, elle devient une meurtrière de brahmane, *brahmaghātini*; le troisième jour, une femme de la caste des blanchisseurs, *dhobinī*; et le quatrième jour, elle redevient pure, *suddha* (*ibid.*). Selon le commandement de Brahma, durant leur période menstruelle, les femmes sont tenues d'être isolées des autres personnes et doivent éviter de toucher qui que ce soit ou tout ce qui est jugé pur (*ibid.* : 216). À titre d'exemple, les premières menstruations d'une jeune fille ont une connotation très négative, puisqu'elle devient dangereuse pour sa famille natale en raison de sa maturité sexuelle ainsi établie (*ibid.* : 240). La virginité avant le mariage étant nécessaire, elle sera précieusement protégée par la *māiti* (*ibid.*).

Symbolique positive

Outre son caractère polluant, le sang menstruel est aussi lié à la vie. Quoiqu'il soit associé au meurtre d'un brahmane, les trois autres endroits où a été dispersé

le péché (le feu, la rivière et la montagne) sont source de pureté dans la tradition hindoue (Bennett, 1983 : 217). En ce sens, le message structurel du mythe informe que le sang menstruel est aussi un élément positif, mais nécessite une régulation en raison de la faiblesse humaine (*ibid.*). Il y aurait d'ailleurs une croyance selon laquelle ce sang menstruel serait la substance à partir de laquelle les enfants se forment dans l'utérus de leur mère. Les informateurs de Lynn Bennett (*ibid.*) lui ont expliqué que durant la grossesse, le sang des menstruations ne sort pas du corps puisqu'il est collecté et solidifié pour former l'embryon. Par ailleurs, Véronique Bouillier (1982 : 109) indique (sans toutefois donner les sources) que dans certains textes, il est mentionné que le sang menstruel laverait de la faute d'adultère. De plus, on passe du mauvais sang menstruel des trois premiers jours au sang pur à partir du quatrième jour, qui est le moment le plus propice à la conception d'un enfant (Bennett, 1983 : 217). La fertilité est donc associée aux menstruations. Ainsi, les rituels et les fêtes où la femme occupe une place prééminente soulignent autant la connotation négative que positive du sang menstruel.

Rituels et fêtes associés aux menstruations

Gupha basne

Le premier rituel en lien avec la pollution menstruelle est le *gupha basne*, « rester dans la grotte » (Bennett, 1983 : 234). Il s'agit du rite de passage des jeunes filles vers la puberté lors de leurs premières menstruations (*ibid.* : 235). Ce rituel révèle la logique paradoxale des familles consanguines de haute caste au sujet de la femme. Comme remarqué ci-dessus, les jeunes filles impubères et non mariées, *kanya keti*, sont considérées comme particulièrement pures, *cokho*. Dans plusieurs rituels, elles sont vénérées en tant que représentation de la déesse *Durga*, mais à la venue de leurs premières menstruations, la déesse cesse de les habiter (*ibid.*).

La fonction la plus importante de *gupha basne* est l'isolement de la fillette dans une chambre où aucune lumière ne peut entrer (Bennett, 1983 : 236). Le degré de sévérité de la pratique de ce rituel dépend du statut de la jeune fille, à savoir si elle est mariée ou non. Celles qui habitent déjà dans leur *ghar* ne doivent pas s'éloigner de la maison de leur mari, alors que celles non mariées sont au contraire tenues de s'éloigner le plus possible de la *māiti* (*ibid.*). Selon les recherches de Bennett (1983 : 235), puisque les belles-familles apprécient désormais les femmes éduquées, il est plus rare que les jeunes soient mariées avant la puberté. La raison pour laquelle la fillette pubère doit quitter la *māiti* est qu'il lui est interdit de voir le visage et d'entendre la voix de son père et de ses frères, et qu'ils ne doivent pas entendre sa voix (*ibid.* : 236). Par ailleurs, dès que sa condition est découverte par

sa famille, la jeune fille est couverte d'un grand châle afin que ni les hommes ni la divinité du soleil, *Surya*, ne la voient. Ainsi, elle doit rester dans la chambre sombre entre douze et vingt-deux jours, période généralement plus courte pour une fille mariée. Les quatre premiers jours, la jeune fille ne doit pas consommer de sel et ne mange qu'un seul plat de riz par jour. De plus, elle ne peut sortir de la chambre lorsque le soleil est levé et une cuve lui est donnée pour l'élimination du sang menstruel. Après ces quatre jours, elle peut sortir tôt en matinée, prendre un bain et ingérer la nourriture habituelle (*ibid.*). Pour de nombreuses femmes, ce rituel est un souvenir de solitude et de peur, spécialement si elles ont été envoyées dans la maison d'inconnus (Bennett, 1983 : 238). Après le *gupha basne*, certains rituels de purification doivent être réalisés avant le retour de la jeune fille dans sa famille (*ibid.* : 239). Ceux-ci consistent à célébrer des *pujas*³ à la déesse du soleil et à faire des offrandes au prêtre de la famille dans le but de la purifier (*ibid.* : 239). Ce rite de passage révèle surtout la symbolique négative du sang menstruel.

Ritu dan

Au contraire, le rituel de *ritu dan* accorde une connotation plutôt positive au sang menstruel. Selon ce rituel, l'époux a le devoir religieux de faire l'amour à sa femme la quatrième journée de ses menstruations après son bain rituel de purification (Bennett, 1983 : 217). Comme mentionné précédemment, le sang menstruel est alors associé à la formation de l'embryon et à la grossesse. Ainsi, ce devoir de l'époux favoriserait la conception.

Tij et Rishi pancami : deux festivals étroitement liés

Les rituels de purification liés aux menstruations mettent en évidence la complexité et le problème de la sexualité féminine, à la fois dans la *māiti* et dans la *ghar* (Bennett, 1983 : 218). La préoccupation par rapport à cet aspect de la femme est représentée dans les festivals de *Tij* et de *Rishi pancami* (Stone, 1997 : 99-100), festivals distincts exclusivement réservés aux femmes. *Tij* est fêté le troisième jour et *Rishi pañcami* le cinquième jour de la quinzaine claire du mois de *Bhadau* (août-septembre) (Bouillier, 1982 : 101). En ces deux occasions, les femmes se plient à des exigences rituelles pour influencer le courage, la force et la vitalité des hommes (Sharma, 2014 : 96). Les fêtes de *Tij* et *Rishi pancami* expriment aussi la dangerosité de la sexualité des femmes ainsi que leur pouvoir de division (Bennett, 1983 : 222).

³ Une *puja* est une cérémonie hindoue d'offrandes et d'adoration pour une ou plusieurs divinités. De la nourriture, des fleurs et autres objets sont offerts lors de ce rituel.

*Tij*⁴ consiste à assurer une longue vie à son époux (ou même à son futur époux) et est associée au pouvoir de séduction des femmes. La veille des festivités, les femmes s'offrent un grand festin avant le jeûne du lendemain, qui durera vingt-quatre heures. Le jour de *Tij*, les femmes reproduisent le mythe entourant l'histoire d'amour de Parvati et Siva. Ce mythe raconte que, promise à Visnu par son père, Parvati est éperdue puisqu'elle a toujours voulu épouser Siva, son mari dans une incarnation précédente. Certaines versions indiennes du mythe soulignent que Parvati jeûna tellement et médita de manière si intense que son corps devint pur et sexuellement rebutant. Le matin de *Tij*, les femmes prennent ensemble un bain rituel, se font belles et portent leurs saris de mariage rouges. Ensuite, elles se dirigent vers le temple de Siva pour y chanter et danser dans le but de séduire cette divinité. Bennett (1983) mentionne le malaise vécu par ces femmes de hautes castes au moment de danser, puisque cet acte est considéré comme étant très évocateur et érotique. Selon l'idéal hindou, les femmes sont tenues quotidiennement d'être timides et de réprimer tout lien avec la sexualité. Cependant, les danses au cours de *Tij* permettent exceptionnellement la séduction. *Tij* se termine au lendemain de ces festivités : les femmes célèbrent une *puja* et font des offrandes à un prêtre Brahmane avant de briser le jeûne.

Quant au festival *Risi pancami*, qui conclut le cycle de *Tij*, les informatrices de Bennett (1983) expliquent que cette fête s'apparente à la quatrième journée des menstruations, dans la mesure où les femmes ne pourront toucher un homme qu'après un bain purificateur. Le matin du festival, les femmes se rendent ensemble à la rivière pour prendre un bain. Chaque femme prépare les objets dont elle aura besoin, incluant les trois cent soixante tiges et les trois cent soixante feuilles de la plante de *datiun* (*Achyranthes aspera*), liées ensemble en paquets élégants de vingt. Ce long bain purificateur vise à nettoyer le corps de tous les péchés commis à l'égard des hommes lors des menstruations. Pour clore le festival, la *puja* des *rishi* (sages de la mythologie hindoue) sera exécutée. Cette cérémonie souligne le mythe d'Arundhati, la seule femme des *rishi* à être restée loyale et chaste malgré la séduction de Siva. Ainsi, en raison de leur fidélité envers leurs maris, Arundhati purifie les femmes de leurs péchés commis durant leurs menstruations.

Règles pour la période d'intouchabilité temporaire

Pour conclure cette section sur le sang menstruel, certaines règles à respecter durant les menstruations seront citées. Ainsi, selon le texte religieux

⁴ Pour la description complète de *Tij* et *Risi pancami*, voir Bennett (1983 : 222-229).

hindou *Rig Veda*, il est interdit à une femme ayant ses menstruations de s'enduire d'huile, de se laver dans l'eau, de toucher du feu, de manger de la viande, ou de regarder des plantes. De plus, durant cette période, elle doit dormir sur le sol, son mari ne devant pas partager son lit. Il est attendu de l'époux qu'il évite sa femme lorsqu'il mange et qu'il s'abstienne de la regarder lorsqu'elle mange, éternue, bâille ou s'assoit à son aise (Sharma, 2014 : 19-20). Les tabous concernant les menstruations prévoient que les femmes doivent s'isoler, s'abstenir de tous contacts physiques ou sexuels, et éviter de pratiquer des rituels religieux ou de se rendre au temple (*ibid.* : 21). Par ailleurs, il leur est interdit de cuisiner, de toucher des fruits, d'aller chercher de l'eau au puits, d'arroser des plantes et de traire les vaches. Elles ne peuvent pas consommer du lait, du yogourt, du beurre ou tout autre aliment nutritif (*ibid.* : 22). Ces interdictions sont perçues de manières différentes par les femmes. Pour certaines, c'est un moment reposant sans tâches quotidiennes, pour d'autres, un moment de honte ou encore, un moment qui va de soi dans le quotidien.

Ethnographie et configuration du village

Le village de Sankor, où habitent environ 250 personnes, se trouve dans le district de Kaski non loin de la ville de Pokhara. Il comptait 500 habitants avant la migration temporaire vers les pays du Golfe et permanente vers Pokhara ou Katmandou. Ainsi, l'impact de la migration est un facteur important à considérer dans cette recherche, dans la mesure où la majorité des hommes ont quitté le village pour aller travailler à l'étranger ou dans de grandes villes du Népal. Lors de mon séjour, j'ai remarqué un nombre considérable d'hommes dans la tranche d'âge de 20-30 ans. On m'a expliqué que certains d'entre eux avaient travaillé au Qatar et étaient revenus. Ils sont sans travail et participent aux travaux quotidiens avec la famille. Leur situation semble difficile, car les possibilités professionnelles dans les environs sont limitées, mis à part l'agriculture. Selon mes observations, le nombre de jeunes femmes dans cette tranche d'âge est très faible. Lorsque j'ai accompagné les femmes au travail des champs, j'ai noté que la majorité d'entre elles semblaient avoir plus ou moins quarante ans et qu'aucune d'entre elles ne parlait l'anglais. Elles avaient, pour la plupart, un bas niveau de scolarité et vivaient principalement de l'agriculture.

Pour accéder au village, il faut marcher une quinzaine de minutes sur une route de terre et de roches très abrupte au milieu des collines.



Figure 5-1. Rizières de Sankor



Figure 5-2. (ci-contre) Femme du village allant travailler aux champs

Le village est entouré de rizières et de champs, et on peut apercevoir la ville de Pokhara au loin. On dénombre environ 130 maisons au village, dont la majorité est composée de familles de la haute caste brahmanique. Le village est séparé en fonction de deux grandes familles brahmanes, soit les Adhikari et les Bhandari, établies respectivement sur deux côtés opposés. Alors qu'on dénombre environ trente familles Adhikari et plus de cent

maisons, les Bhandari ne comptent qu'environ dix familles et quelques maisons. Bien que le village soit pratiquement monocaste, deux groupes de *dalits* y vivent : le premier, les Parivar, compte deux familles qui habitent à l'entrée du village et le deuxième, les Bishwakarma, recense sept familles situées à l'écart du village.

Un informateur m'a spécifié que tous les brahmanes du village étaient des Jaisi et non des Upadhyay. Selon Prakash A. Raj (1996 : 42), les Jaisi n'ont pas l'autorité d'exercer des fonctions de prêtre tandis que les Upadhyay détiennent ce droit. Raj (*ibid.*) affirme que les Jaisi sont les descendants d'un brahmane Upadhyay qui se serait marié à une veuve. De cette union découleraient ces brahmanes subalternes, puisque le mariage avec une veuve entraîne une perte de statut. Une seconde explication est également apportée par l'auteur : les Jaisi pourraient avoir dégradé leur statut d'Upadhyay en acceptant de cultiver la terre par l'utilisation d'une charrue en bois pour les bœufs (*halo*) (*ibid.* : 23). Quoi qu'il en soit, la notion de pureté de lignage est au cœur de cette distinction entre les Jaisi et les Upadhyay, puisque ce sont les agissements des ancêtres qui ont affecté la pureté brahmanique de leur descendance. Malheureusement, au cours de mon séjour à Sankor, je n'ai pas été en mesure d'obtenir l'explication sur ce qui aurait mené ce lignage de brahmane à devenir Jaisi.

Sur la route pour accéder au village se trouvent deux lieux de culte, soit un temple de Siva ainsi que le *kul mandir* des Adhikari, le temple de la divinité du village.

Le *kul mandir* des Bhandari se situe, pour sa part, à l'extérieur du village. Ces petits temples abritent une roche qui représente chaque ancêtre de la lignée. Tous les cinq ou sept ans, on y célèbre une *kul puja* pour célébrer les ancêtres. On m'a expliqué que certaines familles, en raison de leur éloignement du village, avaient construit leur propre *kul mandir* à partir de la roche principale. Au temple de Siva s'observe aussi ce que les gens du village appellent le *pipal tree*, l'arbre pipal (*Ficus religiosa*). Dans le village se trouve un autre temple de Vishnu et Lakshmi où certaines femmes se rendent le samedi pour le jeûne. Sankor n'a pas été affecté par le tremblement de terre d'avril et mai 2015, contrairement à certains villages à proximité où les maisons ont été détruites. Depuis 1960, les maisons de Sankor sont construites en pierre et prennent une forme rectangulaire. Auparavant, elles étaient rondes et enduites d'argile selon le modèle architectural traditionnel brahmanique : une seule d'entre elles a conservé cette architecture. Les maisons se situent à proximité les unes des autres et laissent peu d'espace privé. M'orienter dans le village m'a demandé un certain temps d'adaptation, en raison de la configuration sinueuse de celui-ci, et aussi du fait que les maisons se ressemblaient, rendant les repères difficiles à établir.



Figure 5-3. Seule maison ronde du village



Figure 5-4. Maisons rectangulaires du village

Informations recueillies sur le terrain

Cette section abordera plusieurs thèmes touchant les femmes indo-népalaises de hautes castes. J'ai interviewé les femmes à l'aide d'une grille de questions divisée en thèmes. Ces questions étaient à la fois très larges et précises. Mon but était de pouvoir détailler les rituels et le quotidien de ces femmes. Je me suis inspirée de la recherche de Lynn Bennett (1983) afin de diriger mes questions et d'obtenir des précisions. J'ai ainsi été en mesure de recueillir des informations très intéressantes. Avant d'en arriver là, j'ai dû construire ma place sur le terrain. Mon intégration au village a commencé avant même que j'y arrive. Ma professeure, Chiara Letizia avait déjà pris contact avec ses habitants en février 2015 et rencontré des gens qui sont devenus par la suite des informateurs importants. De plus, Sankor était la destination finale du cours Népal Mandala en mai 2016. Tous les étudiants du groupe ont été jumelés à une famille du village. Nous avons participé à des activités à l'école et rencontré plusieurs personnes. Ce fut mon premier contact avec la communauté.

Lorsque je suis retournée à Sankor après le programme, je me suis progressivement fait accepter par les femmes et par la communauté. Divers facteurs ont encouragé mon intégration, notamment, le fait d'avoir pu me joindre aux femmes du village pour planter le millet lors d'une journée ensoleillée. Il a fallu que je négocie longuement la permission d'y prendre part, étant donné les réticences de la famille qui m'accueillait, car selon elle, ce travail n'était pas approprié pour moi. On avait aussi des doutes quant à ma capacité physique de le réaliser. Je me suis malgré tout entêtée et j'y suis allée. J'ai ainsi montré aux femmes du village que je n'avais pas peur de mettre la main à la pâte et que je pouvais effectuer le travail. Cette journée-là, j'ai fait jaser le village. J'entendais mon nom népalais « Kabita » tout autour de moi et les femmes me disaient qu'elles étaient contentes que je sois parmi elles.

Cette participation a été décisive : lorsque, par la suite, j'ai effectué les entretiens, plusieurs femmes me connaissaient déjà. Durant le programme Népal Mandala, j'avais rencontré une jeune professeure à l'école du village, Sumaya, qui m'a aidée à contacter des femmes pour les entrevues, puis m'a aidée comme traductrice. La majorité des femmes la connaissaient bien, à l'exception de deux d'entre elles que j'ai contactées par moi-même. Je fus très surprise de l'ouverture des femmes envers les sujets traités et de leur facilité à en discuter avec moi et la traductrice. Je n'ai pas observé d'inconfort ou de gêne de leur part à répondre à

mes questions. C'était plutôt moi qui étais réticente d'aborder certains sujets lors des premières entrevues. J'ai ainsi compris que l'inconfort m'appartenait.

Cette section exposera tout d'abord les données obtenues en entrevue auprès de sept femmes, un homme et l'astrologue du village au sujet des menstruations, du mariage, des relations avec la belle-famille, de la maternité, de la condition des veuves et des rituels pratiqués par les femmes. Outre les entrevues, j'ai aussi fait quelques observations de terrain dont il sera aussi question. Ainsi, en début de voyage, j'ai assisté à un pèlerinage au temple de *Mātātirtha*. De plus, dans un village voisin, on m'a permis d'assister à la cérémonie funéraire d'une femme. Enfin, il sera question du lignage de la famille qui m'a hébergée et d'informations sur les fêtes liées à l'appartenance à un lignage, que j'ai pu rassembler durant les trois semaines de mon terrain.



Figure 5-5. L'auteure travaillant auprès de femmes dans les rizières

Les menstruations

Comme il a été mentionné ci-dessus, le sang menstruel est associé à la pollution en raison du mythe de Brahma et d'Indra. Les femmes avec qui je me suis entretenue m'ont toutes confirmé que le sang menstruel était polluant et qu'elles devaient rester en retrait de la cuisine et ne pas toucher les gens lors de cette période. Une de ces femmes, Sherma (28 ans), dit ne pas savoir pourquoi il en va ainsi, mais que c'est comme ça : toute sa vie, on lui a dit que cette substance était impure. Quant à Sayana (57 ans) et Amara (70 ans), elles affirment que le sang menstruel est polluant parce qu'un dieu y a jeté le péché, qui est ainsi évacué par les femmes. Par contre, de jeunes femmes de 16, 23 et 30 ans m'ont dit ne pas croire à cette histoire. Pour elles, il s'agissait d'une mauvaise compréhension des menstruations et si elles respectaient les prescriptions, c'était uniquement parce que c'était important pour leurs parents ou leurs belles-familles. Un homme dans la trentaine m'a aussi confié qu'il touchait quand même sa femme en privé durant ses menstruations, mais respectait les règles devant ses parents, ceux-ci étant très conservateurs et religieux.

L'astrologue du village m'a certifié que le sang menstruel était de la saleté et causait de la pollution. Pour justifier son affirmation, il a lu le passage du livre *Pustar Nam* qui mentionne les différents qualificatifs donnés aux femmes lors des quatre premiers jours des menstruations : le premier jour, elles sont *shandali* ; le second jour, elles deviennent *brahmaghātinī* ; le troisième jour, elles sont appelées *dhobinī* ; et finalement, le quatrième jour, elles redeviennent *suddabati*, qui veut dire propre. Ainsi, l'astrologue renvoie à cet écrit pour expliquer la mise à l'écart des femmes lors de cette période impure. Deux des sept femmes rencontrées ont elles aussi référé à ces appellations pour les trois premiers jours : le quatrième jour, elles redevenaient simplement « pures ». Selon l'astrologue, l'embryon n'est formé que par le sang du père et aucunement par le sang menstruel, cette substance n'étant que pollution. Il a aussi ajouté l'importance du rituel *ritu dan* pour la conception des enfants, soit le devoir du mari de faire l'amour avec son épouse, qui doit être réalisé au moins quatre jours après les menstruations (le jour n'est pas fixe selon lui).

Premières menstruations

Les sept femmes interviewées m'ont raconté le déroulement de leurs premières menstruations. Ce fut, pour la plupart d'entre elles, d'un événement marquant, puisqu'elles ont dû quitter la maison familiale plusieurs jours. Selon Birsha, ce rituel s'appellerait *panchinu*, qui voudrait dire « être envoyé loin de la maison ou se déplacer », alors que selon Sherma, il se nommerait plutôt *par sarnu*

qui signifie littéralement «se déplacer» ou encore *bahir niskinu*, «sortir dehors». Selon les autres femmes, il n'y aurait pas de nom pour désigner ce rituel. De plus, dépendamment de l'âge des informatrices, la description du rite varie en termes de temps et de protocole.

La plus âgée des informatrices, Amara (70 ans), est veuve. Le cas de ses premières menstruations est très différent de celles des autres femmes puisqu'elle était déjà mariée. Elle avait alors 14 ans et résidait à la maison de son mari. Lorsqu'elle a découvert qu'elle saignait, elle était aux champs pour la plantation du riz. Les femmes l'ont alors couverte et cachée du soleil avec un *sakou* (accessoire utilisé dans les champs pour s'abriter de la pluie). Puisqu'elle n'habitait plus sa maison natale, elle n'a pas dû quitter sa résidence. Par contre, pendant trois jours, elle est restée dans une pièce sombre – lieu où était entreposé le foin des vaches – sans pouvoir sortir et voir la lumière. Durant ces trois jours, elle a dû s'abstenir de viande, de radis, de papaye, de produits provenant de la vache, de bananes et de canne à sucre. Elle a aussi consommé ses aliments dans une vaisselle distincte. Lors de la troisième journée, tôt le matin, elle a pris un bain et quitté la pièce obscure et les vêtements qu'elle portait ont été brûlés. Du troisième au quinzième jour, elle ne pouvait pas toucher les personnes, entrer dans la cuisine ou la pièce réservée aux *pujas* et vénérer les dieux. Il lui était cependant permis de dormir dans sa chambre, mais elle devait se coucher au sol. Elle s'adonnait aux travaux habituels aux champs et à la maison, sauf à la cuisine. À la quinzième journée, elle a effectué le rituel *pāni chunu*, qui signifie «toucher l'eau» et met fin aux restrictions. Au moment de ses deuxièmes menstruations, elle a répété les mêmes restrictions (soit, les journées de confinement dans l'obscurité et les prescriptions alimentaires), mais a réalisé le rituel *pāni chunu* le onzième jour. Il en fut de même aux troisièmes menstruations, bien que le rituel *pāni chunu* fut entrepris le neuvième jour. Amara explique que ses premières menstruations furent un événement heureux pour sa belle-famille, puisque leur nouvelle bru allait bientôt pouvoir leur donner une descendance.

La deuxième informatrice, Sayana (57 ans), raconte que ses premières menstruations sont survenues à l'âge de 16 ans, lorsqu'elle était à la *māiti* de sa mère, ayant été élevée dans le foyer de son oncle maternel. Les femmes de la maison l'ont alors couverte avec un foulard pour la protéger du soleil et pour que les membres masculins de la famille ne soient pas en mesure de la voir. Elle a été envoyée chez sa tante maternelle qui demeure à une heure et demie du village de son oncle. Avant de partir, sa grand-mère lui a expliqué ce qu'il lui arrivait physiquement. Chez sa tante, elle a été isolée dans une pièce très sombre – celle qu'on utilise pour entreposer le foin des vaches – pendant trois jours sans pouvoir

la quitter. Au matin du troisième jour, elle a pris un bain purificateur et a pu sortir au soleil. Elle a toutefois dormi quinze jours à cet endroit avant de pouvoir regagner la maison de son oncle, sa chambre et son lit. Au trentième jour, elle a effectué le rituel *pāni chunu* qui met fin aux restrictions. Or, dès le lendemain, elle a eu ses deuxièmes menstruations et a dû retourner chez sa tante. Elle est restée, encore une fois, dans la même pièce obscure jusqu'au troisième jour, où elle a de nouveau effectué un bain purificateur avant de s'exposer au soleil. Cette fois, elle a résidé onze jours chez sa tante et a observé le *pāni chunu* le vingt-et-unième jour. Aux troisièmes menstruations, elle a encore une fois été chez sa tante, mais seulement pour sept jours et sans être recluse dans la noirceur. Elle a entrepris le *pāni chunu* le quinzième jour. À chaque fois, du premier jour des menstruations jusqu'au *pāni chunu*, elle devait s'abstenir de viande, de produits provenant de la vache et de radis⁵. De plus, tout comme Amara, elle devait éviter de toucher les gens, de pénétrer dans la cuisine ou la pièce réservée aux *pujas* et de vénérer les dieux. Sayana insiste sur la difficulté de ces trois mois où, seule et isolée, elle a beaucoup pleuré. Il était pénible pour elle d'être éloignée de sa maison natale et de devoir s'ajuster à la famille de sa tante. De plus, la ménarche (première menstruation) a changé son statut auprès de sa famille consanguine. Ses déplacements étaient désormais restreints et elle devait se conformer à des règlements beaucoup plus stricts. Rapidement, on a cherché à la marier. Sayana explique que sa propre mère s'est mariée à l'âge de onze ans et a eu ses premières menstruations à quinze ans. Elle n'a donc pas suivi les rituels de la même manière.

La troisième femme interviewée, Palisha (45 ans), relate qu'elle avait 16 ans au moment de ses premières menstruations. Sa mère lui a expliqué la situation avant qu'elle ne soit envoyée durant sept jours chez sa tante, dans un village voisin. La raison qu'elle donne à ce déplacement est qu'elle ne devait pas voir le toit de sa *māiti*, ni ses frères et son père. Tout comme les deux femmes précédentes, elle est restée dans une pièce sombre durant trois jours, ne pouvant pas s'exposer au soleil. Au troisième jour, elle a pris un bain purificateur et au septième jour, elle a regagné sa maison parentale, où elle devait cependant éviter la salle principale, qui comprend la cuisine et la pièce consacrée aux *pujas* (ne pouvant pas vénérer les dieux). Au dix-neuvième jour, elle a entrepris le rituel *pāni chunu*, qui lui a permis d'accéder à toutes les pièces de la maison. Lors de ses deuxièmes menstruations, elle a encore une fois été recluse durant trois jours dans la même pièce sombre chez

⁵ Selon Sayana, ingérer des radis durant les menstruations peut provoquer un futur enfement prématuré ou la naissance d'un enfant mort-né. Les femmes qui ne sont pas en mesure de donner naissance à un enfant vivant (ou non prématuré) sont appelées *moch* en népalais.

sa tante. Au cinquième jour, elle est retournée chez ses parents et a effectué le *pāni chunu* le quinzième jour. Les troisièmes menstruations se sont déroulées comme les précédentes, mais cette fois, elle est restée trois jours chez sa tante et a fait le *pāni chunu* le septième jour. Contrairement aux deux autres informatrices, elle n'a pas suivi de restrictions alimentaires. Tout comme Sayana, elle souligne la difficulté de cette période, qui marque sa première séparation, loin de sa famille. Elle croit néanmoins que cette étape fut encore plus éprouvante pour sa mère, qui a dû quitter sa maison natale durant quinze jours pour résider auprès d'inconnus, qui a suivi les mêmes restrictions alimentaires qu'Amara et Sayana et qui a observé les rituels durant les six premiers mois de ses menstruations.

Palisha commente elle aussi que ses menstruations ont provoqué un changement de statut dans sa *māiti*. Ses parents ont commencé à contrôler ses allées et venues pour protéger sa chasteté. Ainsi, elle ne pouvait plus se rendre aux rencontres de chants du village. Ses parents se sont également empressés de la marier : elle a célébré ses noces six mois après ses premières menstruations. Elle justifie cette promptitude par la croyance qui soutient que si on se marie rapidement, on aura une vie meilleure.

Birsha Bhugai (31 ans) confie que ses premières menstruations ont eu lieu lorsqu'elle était en classe 10 à l'école. Dans son groupe d'amies, elle était la seule à ne pas avoir eu sa ménarche, elle n'était donc pas surprise, mais nerveuse. Elle est malgré tout restée à l'école jusqu'à la fin des cours. Sachant qu'elle ne pouvait pas entrer en contact avec les hommes ni s'exposer au soleil, ses amies l'ont couverte d'un châle et l'ont protégée pour qu'elle puisse entrer dans la classe sans toucher les garçons, qui cherchaient à la taquiner et à l'empêcher de passer. Après les cours, pour observer les restrictions concernant sa maison, ses frères et son père, elle s'est rendue directement chez une amie, où elle est restée durant cinq jours, sans toutefois être recluse dans l'obscurité ni suivre de restrictions alimentaires. Elle a pris un bain purificateur le troisième jour, ainsi que le cinquième jour, avant de retourner à la maison paternelle. Birsha Bhugai précise qu'auparavant, les jeunes filles ne regagnaient pas leurs domiciles avant neuf à douze jours, mais qu'en raison de l'école, les prescriptions temporelles ont diminué. Une fois chez elle, elle a par contre dû dormir pendant vingt jours dans une pièce séparée de la maison principale, au balcon du deuxième étage. Lors de ses deuxième menstruations, elle a de nouveau été chez son amie durant cinq jours et les mesures suivantes se sont répétées. Au sein de sa famille, son statut n'a pas grandement changé. Sa mère lui a signifié d'être prudente. D'ailleurs, elle a quitté la maison familiale en vue de

poursuivre ses études, ses parents lui faisant confiance et elle-même voulant bien agir pour pouvoir étudier.

Pour sa part, Sherma (28 ans) affirme que ses premières menstruations ont été un évènement très difficile. Elle avait 14 ans et était en vacances scolaires. C'était alors la saison des pluies et comme toute la maisonnée travaillait aux champs, personne n'était présent pour lui expliquer ce qui lui arrivait : elle croyait qu'elle s'était coupée. Elle a appelé une amie, ses parents ont été avertis et l'ont envoyée chez un voisin durant sept jours, sans lui donner de conseils avant son départ. Elle a dormi à même le sol au balcon du deuxième étage avec seulement un foulard pour se couvrir. Au troisième et au septième jour, elle a effectué des bains purificateurs pour ensuite regagner la maison paternelle. Jusqu'au vingt-et-unième jour, elle n'a pu toucher les hommes, ni accéder à la cuisine ou à la pièce consacrée aux *pujas* et vénérer les dieux. Elle raconte qu'au moment de ses premières menstruations, sa propre mère a vécu vingt-et-un jours dans une maison étrangère.

La sixième femme rencontrée, Sumaya (23 ans), relate qu'elle n'était pas à la maison paternelle lors de ses premières menstruations, mais dans un village voisin de Sankor pour ses études en dixième année. Comme ses menstruations ont eu lieu au moment de ses examens pour entrer au collège, elle n'a suivi aucune mesure particulière. Bien que ses parents aient été au courant de la situation, ils lui ont simplement conseillé de se concentrer sur ses examens, sans se préoccuper des rituels habituels.

Finalement, la dernière informatrice est la petite-fille d'Amara, Bila (16 ans). Lors de ses premières menstruations, elle avait 15 ans et était dans sa *māiti*. Quand elle a compris ce qui lui arrivait, elle est allée voir sa mère qui lui a dit de ne pas entrer dans la maison, lui a versé de l'eau sur la tête et l'a couverte d'un foulard pour la protéger du soleil, ainsi que pour l'empêcher de voir son frère et les autres hommes. On l'a ensuite envoyée à la maison de la sœur de son père, à proximité du village. Avant de partir, sa mère lui a dit de prendre un bain chaque jour et de rester propre. Chez sa tante, elle est restée recluse durant trois jours dans l'obscurité au balcon du deuxième étage. Ses amies l'ont toutefois visitée. Après ces trois jours, elle a pris un bain purificateur et a pu fréquenter sa maison le jour, mais elle a dormi chez sa tante jusqu'au septième jour. Suite à un nouveau bain purificateur, elle a pu regagner sa maison et dormir dans sa chambre. Cependant, jusqu'au dix-septième jour, elle a évité la cuisine et la pièce réservée aux *pujas* (ne pouvant pas cuisiner ni vénérer les dieux). Elle a suivi une seule restriction alimentaire, ne pouvant pas manger de bananes, mais pour le reste, elle ingérait la nourriture habituelle. Au dix-septième jour, elle a entrepris le *pāni chunu* et a reçu de nouveaux vêtements de sa

famille. Pour elle, les trois jours vécus dans la noirceur ont été très difficiles; elle se sentait seule et trouvait le temps long. Au moment des deuxièmes menstruations, elle est restée à la *māiti*. Par contre, elle devait dormir dans une pièce séparée au balcon. Le troisième, septième et neuvième jour, elle a pris des bains purificateurs. Elle a réalisé le *pāni chunu* le neuvième jour. Elle a aussi lavé ses vêtements et effectué la purification avec de l'eau d'or (eau qui a été en contact avec un bijou en or et qui est éclaboussée sur les vêtements pour les purifier). Suite à cet évènement, sa mère l'a bien mise en garde contre les garçons.

Les informations qui ressortent de ces sept entrevues se rejoignent en plusieurs points (notamment, l'isolement dans un lieu sombre loin de la maison familiale, les bains purificateurs, les restrictions dans la *māiti*, etc.), mais sont parfois distinctes et même singulières. Ces femmes ont vécu l'évènement de manière différente, soit parce qu'elles étaient déjà mariées (cas d'Amara ou des mères de certaines informatrices), soit parce qu'elles se trouvaient dans leur *māiti* ou que les circonstances l'ont empêchée de suivre les rituels (cas de Sumaya). Somme toute, il s'agit néanmoins d'un évènement marquant pour l'ensemble d'entre elles.

Règles à suivre au cours des périodes menstruelles

Dans cette section, il sera question des prescriptions que suivent les femmes durant leurs menstruations. Encore une fois, ces règles varient selon l'âge des informatrices. Toutes m'ont cependant affirmé qu'elles ne pouvaient pas entrer dans la cuisine (et donc cuisiner), accéder à la pièce consacrée aux pujas et vénérer les dieux. Six femmes m'ont dit devoir effectuer un bain purificateur au quatrième jour des menstruations et laver leurs vêtements et les couvertures du lit, les arrosant aussi avec de l'eau d'or. La mère de Sayana détient, pour sa part, des vêtements particuliers qu'elle porte seulement lors de ses menstruations. De plus, la majorité des femmes m'ont mentionné ne pas pouvoir toucher les gens (pour Sherma, cette restriction concerne aussi les vaches et les veaux durant les trois premiers jours des menstruations). Sayana précise qu'elle ne reste pas auprès des autres membres de sa famille (par exemple, elle ne s'assoit pas avec eux). L'ensemble des femmes travaille néanmoins durant cette période (par exemple, aux champs). Trois femmes ont indiqué dormir sur le sol durant les trois premiers jours des menstruations et, selon deux d'entre elles, il en va de même pour leur belle-mère ou leur mère. Il s'agit ici de la génération des mères de femmes de trente ans, les plus jeunes dormant dans leur lit. Trois femmes ont précisé suivre des restrictions alimentaires durant leurs menstruations, notamment la viande, les radis, les produits laitiers, les bananes, la papaye et la canne à sucre. Certaines emploient

aussi de la vaisselle différente pour manger durant cette période. Une informatrice ajoute que sa propre mère ne pouvait pas utiliser une assiette ou des ustensiles, mais devait manger dans des feuilles d'arbre. Amara ne cuisine pas durant les sept premiers jours de ses menstruations. Bila non plus, mais de plus, elle respecte toutes les autres règles énoncées durant ces sept jours. Sayana suivait les restrictions durant sept jours lorsqu'elle habitait encore sa *māiti*, mais une fois mariée, elle cuisine à partir du quatrième jour et, au cinquième jour, accède à la pièce réservée aux *pujas* pour vénérer les dieux.

Pour plusieurs femmes interviewées, ces restrictions durant la période menstruelle s'avèrent être un moment de repos, notamment parce qu'elles ne doivent pas cuisiner. Cependant, Palisha mentionne qu'elle trouve difficiles les moments des repas puisqu'elle doit manger à l'écart. Par ailleurs, elle doit dormir séparée des autres membres de sa famille et n'aime pas cette sensation de solitude. Amara n'y voit pas d'inconvénient : elle ne considère pas compliqué de suivre les règles. Selon Sumaya, il est très ardu de changer les mentalités des aînés. Elle considère qu'il ne devrait pas y avoir autant de restrictions pour les femmes durant les menstruations. D'ailleurs, elle ne suivait pas les prescriptions lors de ses études collégiales à Pokhara ou lorsqu'elle résidait à Katmandou pour fréquenter l'université. Puisqu'elle habitait seule, elle devait cuisiner, peu importe le jour du mois, et n'avait pas de pièce pour effectuer les vénération. Par contre, lorsqu'elle visitait sa famille ou sa belle-famille, elle respectait les règles. Bila avoue également que si elle était seule, elle ne suivrait pas les restrictions, mais qu'elle s'y plie puisque c'est important pour sa famille. De même, le mari de Birsha m'a confié qu'il appliquait les interdits seulement devant ses parents puisque, pour ceux-ci, la tradition est très importante.

Enfin, au cours de mon séjour, il s'est produit un événement intéressant. En rentrant un soir après une entrevue, je suis allée m'asseoir dans la cuisine comme à l'habitude pour regarder grand-mère Ama préparer le repas. Ba, le grand-père, et sa fille Sita sont alors sortis de la cuisine. Ama est venue s'asseoir devant moi, le visage inquiet et le regard sérieux. Sur le coup, je pensais avoir fait quelque chose de très grave. Elle me nommait des femmes et simulait une coupure au doigt. Elle me répétait sans cesse le mot *panchinu*, dont je ne comprenais pas la signification. La jeune voisine nous a rejointes pour me traduire ce mystérieux mot, m'expliquer l'importance pour la famille de suivre les restrictions liées aux menstruations et m'aider à confirmer que j'allais les respecter. On m'a aussi fait comprendre que c'était une grande préoccupation pour plusieurs personnes du village, surtout les anciens. Une conversation sur mes propres croyances s'en est suivie. Bien que ce

fût un moment d'incompréhension et d'anxiété en raison de la langue, une discussion fort intéressante et de grande richesse pour cette recherche en a découlé. J'ai ainsi vécu l'importance que présente pour la famille le respect des restrictions liées aux menstruations.

Par ailleurs, la journée de mon départ, j'ai aussi pu observer l'exclusion liée aux menstruations : on a apporté la nourriture à une femme temporairement isolée à l'extérieur de la cuisine sans la toucher. Cette mise en retrait inévitable s'avéra, pour moi, déstabilisante.

Le mariage

L'ensemble de mes informatrices m'a confirmé et réitéré l'importance du mariage dans la vie d'une femme. Bien que l'inégalité et la discrimination liées au système de castes aient été abolies au niveau légal en 1963, j'ai constaté par mes observations que la pureté brahmanique au sein du village était une préoccupation partagée par plusieurs. La plupart des femmes interviewées ont mentionné que leur mariage avait été arrangé, le mari étant choisi par la parenté. Par contre, l'une d'entre elles m'a précisé qu'elle a eu la possibilité d'accepter ou de refuser le jeune homme qu'on lui proposait et qu'ils ont pu se rencontrer à deux reprises avant le mariage pour faire connaissance. Ensemble, ils ont discuté de leur vision de la vie de couple et de leurs souhaits respectifs. Elle lui a librement exprimé son désir de terminer ses études et d'être une femme indépendante, sans restrictions. Il lui a assuré qu'il allait respecter ses choix et l'encourager dans ses projets. Or, toutes n'ont pas été en mesure de donner leur opinion sur le choix du mari. La particularité de ce village est l'imposante majorité de brahmanes et plusieurs considèrent les mariages d'amour (surtout avec une personne de caste inférieure) comme étant inconcevables. Certaines femmes ont courageusement fait ce choix, mais les conséquences d'une telle union sont souvent difficiles. Ainsi, l'accord de la famille demeure très important pour la majorité des femmes interviewées.

De plus, dès leur jeune âge, les filles savent qu'elles devront un jour quitter la maison paternelle pour résider chez leur belle famille. À moins de situations majeures, une femme mure ne peut pas vivre chez ses parents, un tel fait étant mal perçu par la communauté. Dans la famille où j'étais hébergée, une femme de trente-cinq ans demeurait parmi les siens. Elle avait été mariée à un homme qui la battait sévèrement. Puisque l'homme était un haut fonctionnaire de l'État, ses parents ont décidé de la reprendre sans porter plainte. Divorcée et sans enfant, son statut au sein de sa famille semblait être marqué négativement. D'ailleurs, on lui imposait

davantage de tâches et de services qu'aux autres. N'ayant pas d'éducation (contrairement à son frère cadet), elle devait contribuer aux travaux agricoles et représentait une aide importante pour ses parents en tant que main-d'œuvre peu couteuse. J'ai cependant compris que ce genre de vie n'était aucunement souhaitable pour les femmes de ce village.

La virginité avant le mariage s'avère être obligatoire et indiscutable. Palisha explique que le *kanyadan* (qui signifie «le père donne en cadeau la virginité de sa fille à la famille du marié») est très respecté. D'ailleurs, les gens mariaient autrefois les jeunes filles avant les premières menstruations pour s'assurer de la pureté de l'épouse. La belle-mère de Palisha s'est ainsi mariée à 14 ans et a eu ses premières menstruations seulement à 16 ans. De même, Amara s'est mariée avant la ménarche. Sumaya adhère également à l'idée de l'importance de la virginité avant le mariage. Néanmoins, elle pense que les hommes devraient eux aussi honorer cette règle, mais plusieurs d'entre eux ne le font pas.

Rituels du mariage

Selon mes informatrices, la cérémonie du mariage est désignée par le terme *bibaha*, et de manière informelle, *bihe*. Selon Birsha, toutes les castes accomplissent le même type de mariage. Ainsi, il n'y aurait pas de dénomination particulière pour les mariages proprement brahmaniques. Sayana précise qu'il y a une cérémonie différente pour les femmes qui ont déjà eu leurs menstruations. La famille de la mariée doit offrir le *gai dan*, soit donner une vache à la belle-famille. Cinq de mes informatrices ont reconnu avoir effectué les rituels *dhok dine* (déposer le front sur les pieds de son mari), *jutho khane* (manger la nourriture polluée par son mari) et le *jal khane* (boire l'eau utilisée pour laver les pieds de son mari). La majorité d'entre elles n'aurait pas répété ces rituels après le mariage. Palisha mentionne qu'elle a brièvement entrepris ces rituels durant quelques jours suivant ses noces, mais qu'elle a rapidement cessé. Par contre, sa belle-mère les a tous observés jusqu'au décès de son mari. Pour sa part, Sayana a pratiqué ces rituels durant les vingt premières années de son mariage, mais elle a cessé lorsque ses fils ont grandi et commencé à se moquer d'elle. Dans la famille où je résidais, les femmes n'observaient pas ces rituels.

La plupart des femmes interviewées ont accompli le rituel *mukh herne* (voir le visage de la mariée). Les femmes donnent de l'argent à la mariée, entre dix et vingt roupies, ou des cadeaux et offrent leur bénédiction. Ce rituel dure entre deux et trois jours. Une seule femme m'a confié avoir subi des critiques négatives sur son apparence. Ainsi, Palisha a reçu le commentaire qu'elle n'était pas assez blanche.

Pour sa part, Sayana mentionne qu'on l'a complimentée sur sa physionomie. Somme toute, durant ce rituel, les femmes souhaitent à la mariée d'être une belle-fille exemplaire, d'avoir beaucoup d'enfants (surtout des fils), tout comme une longue vie au mariage.

Une des femmes rencontrées n'a pas eu ce modèle type de mariage. Ainsi, Amara n'a pas vécu une cérémonie conventionnelle. Les deux familles impliquées étaient les seules au courant de l'union, qui a eu lieu sans préavis et en cachette, *hukichipi*. Amara a été amenée chez la famille de son mari, sans rituels ni cérémonie avec un prêtre, bien qu'on lui ait administré le *sindur*, soit une poudre rouge que les femmes mariées appliquent sur la raie des cheveux au-dessus du front. La raison de ce mariage atypique est qu'il s'agissait d'une union polygame : le mari avait déjà une femme et, plus tard, il en a marié une troisième.

L'arrivée dans la belle-famille

À la suite de la cérémonie du mariage, la jeune femme emménage dans la maison paternelle de son mari. Pour certaines de mes informatrices, l'adaptation et la transition à une nouvelle famille se sont plutôt bien déroulées, alors que pour d'autres, elles ont été difficiles.

Ainsi, pour Palisha, ce fut une période ardue, puisqu'elle craignait ses nouveaux beaux-parents et les travaux qu'on lui exigeait étaient plus laborieux que ceux qu'on lui confiait dans sa maison paternelle. La naissance de son premier fils n'a pas diminué sa charge de travail. Elle explique que, dans sa culture, les nouvelles épouses n'ont pas de liberté de parole et doivent se comporter avec gêne, devant respecter leur belle-famille. Pour sa part, Sayana raconte que son arrivée a été facilitée par le fait que sa belle-mère était décédée et que son beau-père l'appréciait beaucoup. Les premières années, en tant que nouvelle mariée, elle devait se conformer à ses belles-sœurs conservatrices qui lui confiaient les tâches difficiles. Néanmoins, les frères de son mari étaient plus conciliants et ne croyaient pas qu'elle devait effectuer tout le travail. De manière générale, sa belle-famille était plutôt compréhensive. Sayana a donné naissance à son premier fils en Inde, alors que son mari était engagé dans l'armée indienne. Tous les membres de sa belle-famille se sont réjouis de la naissance de son garçon, ce qui a aidé son intégration. Sherma a vécu une expérience plus difficile, se voyant confier les tâches ingrates et étant rudoyée par sa belle-mère. L'arrivée de son premier fils a quelque peu changé leur relation. Elle se console d'avoir une bonne relation avec son beau-père. Pour Birsha et Sumaya, leur intégration dans leur belle-famille s'est relativement bien déroulée.

Toutes deux ont trouvé l'adaptation difficile en raison de l'éloignement de leur *māiti*, qui les rendait tristes. Néanmoins, elles n'ont pas été tenues d'effectuer les travaux ingrats et ont été accueillies avec respect, comme des filles de la famille. Pour Amara, la transition n'a été ni pénible, ni facile, mais acceptable, puisqu'elle a été bien traitée. À son arrivée, elle a dû effectuer les tâches ardues, mais avec le temps, elle a eu la même charge de travail que les autres épouses.

Par ailleurs, pour la majorité des femmes, l'arrivée dans la belle-famille rimait aussi avec apprendre à connaître son nouvel époux. Au début, Amara et Sayana avaient peur de leur mari. Puisqu'ils leur étaient inconnus, elles ne savaient pas comment ils allaient les traiter. Par contre, avec le temps, leurs rapports ont évolué pour le mieux. Sayana mentionne qu'aujourd'hui, ils ont une relation coopérative et sans domination. Pour sa part, Sherma indique qu'au début de mariage, son mari lui demandait d'accomplir des travaux ingrats. Il ne la défendait pas devant sa famille et était un étranger pour elle (ne l'ayant rencontré qu'une semaine avant le mariage). Mais depuis, leur relation s'est améliorée. Sumaya et Palisha affirment qu'il y a beaucoup d'amour entre elles et leurs maris, malgré le fait que leurs mariages aient été arrangés. Certaines personnes disent même parfois à Sumaya qu'elle a fait un mariage d'amour. Ainsi, les expériences maritales sont très différentes en fonction des femmes interviewées.

Veuve au Népal

Dans la mesure où un homme n'est pas censé mourir avant sa femme, le sort des veuves dans la tradition hindoue est très difficile. En théorie, ces femmes ne peuvent pas se remarier. Comme Birsha l'explique, une femme est présumée n'avoir des relations sexuelles qu'avec un seul homme au cours de sa vie, soit son époux. Lorsque le mari décède, la veuve est donc souvent condamnée à rester seule pour le reste de ses jours. Il est possible d'identifier les veuves par la couleur des saris qu'elles portent. Souvent, elles sont habillées dans les tons de vert, de bleu, de jaune, mais jamais de rouge ou de rose. D'ailleurs, selon l'astrologue, les veuves ne peuvent porter ni les bracelets (*sura*) ou colliers (*pote*) de mariage, ni le *sindur* (la poudre de vermillon rouge appliquée dans la raie des cheveux). En outre, lorsqu'elles n'ont pas de fils, elles doivent rendre hommage à leur mari en faisant une *puja* spéciale chaque année jusqu'à leur mort. D'autre part, dans les croyances populaires, elles sont des mégères et portent la malchance. Selon Birsha, certaines personnes considèrent les veuves vieilles et disgracieuses comme des sorcières en raison de leur apparence : elles rendraient les autres malades par leur simple regard, notamment les nourrissons et les vaches.

À ce sujet, mes informatrices m'ont affirmé qu'elles ne croyaient pas aux superstitions. D'ailleurs, Amara, sa belle-fille Roma et la belle-mère de Palisha sont veuves. Selon Sherma, les veuves sont désormais moins discriminées. Auparavant, leur condition était pénible, les voisins et la parenté pouvant être très méchants à leur égard. Bien que leur situation se soit adoucie, elle reste peu souhaitable. Le remariage n'est pas une pratique acceptée par la tradition hindoue, mais certaines femmes déjouent cet interdit pour le bien-être de leurs enfants. Pour leur part, la majorité des hommes veufs se remarient. Sumaya considère cette inégalité injuste et pense qu'une femme devrait pouvoir se remarier ou tout du moins avoir la liberté de choisir. Selon Birsha, les choses changent pour le mieux. Les veuves plus jeunes, comme Roma la mère de Bila, portent du rouge et des bracelets. Amara estime que les opinions sont mitigées au village : selon certains, elle serait responsable de la mort de son époux (bien que personne ne lui ait explicitement dit), mais d'autres ne croient pas que ce soit le cas. Après la mort de son mari, elle a brûlé tous ses vêtements et maintenant elle ne porte que des couleurs dans les tons de vert et de bleu. Elle n'a pas voulu se remarier, mais sait que certaines le font secrètement. La vie d'une veuve n'est pas facile tant au niveau social, économique, que spirituel. Les veuves sont d'ailleurs exclues de la majorité des rituels féminins, comme *Tij* ou *Rishi pañcami*.

La maternité

Durant mon séjour à Sankor, j'ai pu constater l'importance de la famille et des enfants au sein d'un clan. Selon mes informatrices, avoir des enfants est, tout comme le mariage, une nécessité pour une femme. Pour Birsha, c'est impossible qu'une femme népalaise ne veuille pas d'enfant. L'épouse serait jugée par tous et le mari la quitterait pour une autre femme. Birsha considère que le manque d'éducation au village favorise le destin des femmes à fonder une famille, mais que les perspectives commencent à changer dans les grandes villes.

La fertilité est aussi un enjeu important. À Sankor, il y a deux ou trois familles dont le mari a épousé deux femmes. Ceci était socialement acceptable autrefois, mais de nos jours, ce n'est plus le cas. Selon Sherma, il est désormais possible de consulter un médecin pour obtenir des alternatives et concevoir des enfants.

Quelques femmes ont mentionné l'importance de concevoir un fils. Ainsi, Amara raconte sa grande déception quant au fait que son premier enfant fut une fille, puisque tous espéraient un garçon. La naissance de son deuxième enfant, un fils, fut plus précieuse à ses yeux, puisqu'il lui permettait d'assurer la continuité du

lignage. Pour d'autres informatrices, donner naissance à un fils ou à une fille n'avait pas autant d'importance, mais elles ont affirmé que c'était le cas pour leur belle-famille. À ce sujet, Sumaya mentionne qu'il y a un écart de mentalité entre sa génération et celle de ses parents.

Après la naissance d'un enfant, plusieurs rituels sont célébrés. D'abord, les onze premiers jours après l'accouchement, la mère du nouveau-né doit s'isoler du reste de la famille, et ce, jusqu'à la cérémonie d'attribution du nom (selon certaines, il serait permis aux femmes de sortir de leur chambre si elles en éprouvent la force). D'ailleurs, selon Palisha, les restrictions qui sont alors prescrites ressemblent un peu au rituel des premières menstruations, les nouvelles mères devant éviter la cuisine ou la pièce des *pujas* (adresser un culte). Les femmes interviewées m'ont affirmé n'avoir mangé que de la soupe durant cette période de onze jours, car la mère produirait ainsi plus de lait. Amara précise qu'on évite de manger des aliments solides, comme de la viande, car les dents et le corps seraient affaiblis par l'accouchement. Sayana ajoute qu'il n'est pas permis de manger des produits provenant de la vache. Selon l'astrologue du village, le sixième jour après l'accouchement, un parent masculin le consulte pour qu'il choisisse le nom de l'enfant en fonction du moment de sa naissance. À la maison, une lampe reste allumée jour et nuit jusqu'à la cérémonie du nom. Le onzième jour, le nom choisi est attribué par le prêtre. Durant cette cérémonie, un cordon rouge est mis autour des hanches de l'enfant. Ce rituel met fin à la mise en retrait de la mère. À l'âge de six mois, l'enfant effectuera le rituel de la première bouchée de riz. Par la suite, on célébrera chaque année l'anniversaire de sa naissance.

Le lait maternel est pour plusieurs femmes une substance pure et nutritive. Comme la vache est un animal sacré et vénéré, le lait qu'elle produit est également considéré comme étant pur. Certaines informatrices font d'ailleurs le lien entre le lait de la vache et celui des femmes lors de la période d'allaitement. Selon Sherma et Birsha, le lait maternel est pur de la naissance jusqu'à la cérémonie de la première bouchée de riz, soit jusqu'à ce que l'enfant atteigne l'âge de six mois. Cependant, pour Amara, bien que l'enfant se nourrisse uniquement du lait de sa mère, ses excréments sont source de pollution. Ainsi, le lait ne peut pas être considéré comme une substance pure. Somme toute, l'allaitement est encouragé et valorisé par la majorité des femmes. Il n'y a aucune contrainte quant à l'exposition des seins dans ces circonstances.

Fêtes et rituels

Au cours de mon séjour au Népal, j'ai pu assister à la fête des Mères, *mātātirtha*, et à un rituel funéraire. Le rapport avec les divinités est présent au quotidien dans la vie des gens de Sankor. Ayub explique que quatre-vingt-dix pour cent des femmes du village effectuent la *puja* du matin et qu'une faible proportion d'hommes accomplit cette dévotion, environ vingt pour cent. Ce sont souvent les femmes les plus âgées qui pratiquent ce rituel. Elles prennent un bain au lever du jour pour se purifier et vénèrent ensuite un dieu. L'eau et l'encens sont des éléments essentiels à ces *pujas*. Quelques femmes entreprennent aussi le jeûne du mardi pour Ganesh et le jeûne du samedi pour Vishnu. Dans les deux cas, en plus de se livrer à un bain rituel et une *puja* matinale, elles s'abstiennent de pain, de sel et d'oignons durant la journée.

De plus, lors des rencontres avec les femmes du village, quelques-unes ont mentionné participer à des festivités : *Tij*, *Rishi pancami*, *Bhāī tikā* et *Swasthānī puja*. Dans le premier cas, les femmes se rassemblent et chantent ensemble pour garantir la longévité de leur mari. De nos jours, certaines achètent simplement des cassettes pour écouter les chants. Lors de *Rishi pancami*, elles se purifient par des bains rituels. Les femmes semblent beaucoup apprécier *Bhāī tikā*, fêtée la cinquième journée de *Tihar*. Palisha raconte qu'elle visite alors sa *māiti* pour offrir à ses frères une *tika* complexe de sept couleurs dans l'optique de leur garantir une vie prospère. C'est un moment de festivités au sein de sa famille natale, où elle prépare des guirlandes de fleurs et de la nourriture. Sherma, Sumaya et Sayana célèbrent *Swasthānī puja* en janvier-février. Il s'agit de lire en famille le recueil *Swasthānī vrata kathā*, qui relate le mariage de Siva et Parvati. En ce qui a trait à Amara, elle n'entreprend plus la plupart des rituels féminins puisqu'elle a atteint la ménopause et est veuve. Elle commémore toutefois la fête *Bhāī tikā*.

Mātātirtha

Chaque année en avril-mai (mois de *Baishakh*), la figure de la mère est commémorée durant la fête de *mātātirtha*, « lieu sacré de la mère ». Selon mes informateurs, les personnes qui ont perdu leur mère effectuent un pèlerinage au temple de *Mātātirtha*, situé dans le village du même nom qui fait partie de la municipalité de [Chandragiri](#), à environ quinze kilomètres de Katmandou. La fête est aussi appelée *amako mukh herne* « voir le visage de sa mère ». Cette désignation est issue d'une légende, qui raconte qu'un jeune berger, affligé par la mort de sa mère,

vit son visage dans l'eau du bassin de ce temple. Depuis, les pèlerins espèrent eux aussi voir le visage de leur mère décédée en ces lieux (Bouillier, 1982 : 113).

Au cours de mon séjour, j'ai visité Mātātirtha afin d'observer cette célébration. Dès l'aube, les participants se rendent au temple, qui se situe au sommet d'une route escarpée. Pour ma part, je suis arrivée vers six heures le matin, accompagnée de ma professeure. Il y avait déjà de nombreuses personnes présentes. Tout au long de la route, des vendeurs offraient des articles ménagers, des vêtements, des accessoires pour les offrandes, etc. J'ai observé une grande diversité dans la manière de fabriquer les offrandes : les personnes apportaient des dons composés de riz, de fruits, de feu, de plumes de paon, d'encens, de gâteaux, de monnaie, de noix de coco, etc. Un nombre impressionnant de mendiants parsemaient aussi la route, ce qui pourrait s'expliquer par le fait qu'offrir de l'argent ou donner du riz aux pauvres octroie beaucoup de mérite. À l'approche du temple, on apercevait une foire avec des manèges. À sept heures du matin, encore plus de personnes se trouvaient sur le site. De nombreux policiers et scouts étaient présents pour assurer la sécurité des lieux.

En marchant, j'ai constaté la présence d'un nombre étonnant de prêtres bouddhistes et hindous. J'ai aussi noté un grand mélange de castes, de religions et d'ethnies, qui peuvent se distinguer par leur manière de s'habiller et, parfois, par leur langue. Les prêtres brahmanes se reconnaissent par leurs cheveux rasés à l'exception d'une petite queue au-dessus du crâne. Pour leur part, les bouddhistes lisaient des mantras et faisaient des offrandes *lakhbhatti*, «cent-mille lampes». Certaines personnes exécutaient des *pujas* en périphérie du temple et lançaient les offrandes de l'extérieur, puisqu'il y avait un temps d'attente important pour se rendre à l'intérieur. Certaines femmes pleuraient en lançant leur offrande. Tout près du temple se trouvait une statue représentant une mère qui avait été drapée de tissus rouges, tel un sari de mariage. Le feu était un élément très présent durant la cérémonie, autant à l'intérieur qu'à l'extérieur du temple, où brulaient plusieurs foyers. Quelques personnes accomplissaient le bain rituel dans le bassin du temple. Les participants semblaient en recueillement. Somme toute, cette fête exemplifie la complexité et la fluidité des pratiques religieuses au Népal.

Autant les mères défuntes que vivantes sont célébrées en cette journée. Les femmes et les hommes se rendent à leur maison natale pour offrir des saris, des vêtements, des gâteaux, des sucreries, des fruits, etc. à leur mère. Les brus donnent aussi des cadeaux à leur belle-mère. À l'hôtel où j'ai résidé à Katmandou, la famille Newar qui y habitait a également fêté *mātātirtha*. La grand-mère et le grand-père se sont assis ensemble et les enfants et petits-enfants leur ont offert des fruits et

des sucreries. Les clients de l'hôtel ont aussi participé à la courte cérémonie. Une photo a été prise incluant tous les participants et un repas a été servi pour clore l'évènement. On pourrait donc dire que cette fête sert aussi à rassembler la famille et les personnes présentes afin de célébrer le travail et l'amour des mères.



Figures 5-6. 5-7. 5-8.
La fête Mātātirtha 6 mai 2016

Un rituel funéraire

Un autre rituel auquel j'ai assisté à proximité du village de Sankor est la cérémonie funéraire d'une veuve. Plusieurs aspects de cette cérémonie ont été adaptés par la famille puisque la défunte était veuve et sans fils. Normalement, c'est le fils qui exécute les rituels durant les treize jours de la cérémonie funéraire. Selon mes informateurs, une personne qui est décédée sans avoir eu de fils est jugée malchanceuse. Dans ce cas, c'est donc le frère de la veuve qui a accompli le rituel de treize jours. Une petite cabane en bambou, appelée *kora*, a été construite à l'extérieur de la maison de la fille de la défunte pour que le frère puisse y rester durant toute la durée des rituels. Il ne lui était permis de manger qu'une seule fois par jour avant onze heures du matin, et seulement du riz sans sel avec du *ghee* dans une assiette en feuille. Il prenait son repas à un endroit où coule une source d'eau appelée *khalo*. Les filles de la défunte devaient aussi observer les rituels, mais jusqu'au cinquième jour seulement.

Lors de ma visite chez la fille de la défunte, au neuvième jour du rituel, j'ai observé un petit autel avec la photographie la défunte, un vase où brulaient des mèches de coton, de l'encens et un récipient d'eau avec des plantes. L'encens et les mèches doivent rester allumés pendant les treize jours. La fille de la défunte était vêtue d'un sari rouge et ses cheveux étaient détachés. Quelques personnes étaient présentes, dont la petite-fille et d'autres femmes du village. Les visiteurs ont offert quelques roupies à la famille. Le frère de la défunte était assis dans la *kora*, portant un tissu blanc autour des hanches. Il portait les cheveux rasés, excepté une petite queue sur le dessus de la tête, signe distinctif des brahmanes.

La cérémonie du treizième jour a débuté au lever du jour. À mon arrivée, vers sept heures du matin, on avait déjà enlevé la cabane de bambou. Au même endroit, le frère de la défunte et un de ses petits-fils accompagnaient le prêtre. Ils lisaient et récitaient des textes religieux et les deux adultes exécutaient des gestes rituels précis. Peu à peu, des personnes sont arrivées. Deux petits-fils de la défunte offraient aux visiteurs une cuillerée d'une décoction – mélange d'urine de vache, de *ghee*, de yogourt, de miel et de graine de sésame –, dont une partie était bue et le reste aspergé sur la tête et le torse. Les visiteurs recevaient aussi une *tika* jaune. Selon mes informateurs, les *tikas* jaunes sont utilisées pour les événements tristes et les rouges pour les occasions joyeuses. Près du prêtre officiant et du frère de la défunte, plusieurs autres prêtres étaient assis ensemble et récitaient les Védas.

Il m'a été expliqué que les enfants des filles de la défunte sont aussi honorés lors des cérémonies funéraires : ils reçoivent la *tika* et une enveloppe d'argent.

Selon mes informateurs, il n'en va pas de même pour les enfants mâles des fils de la défunte, mais seulement du côté des filles. Bien que je sois une étrangère, j'ai également reçu une *tika* et une enveloppe d'argent avec cent roupies.



Figure 5-9. La cérémonie de la défunte : son frère célébrant le rituel et sa fille en sari rouge

J'ai remarqué que seuls les hommes occupaient les espaces religieux et rituels de la cérémonie. Les femmes restaient en périphérie, s'occupant de cuisiner, de nettoyer et de servir les invités. Elles étaient absentes des rituels, à une exception près : la femme du frère de la défunte a participé à un geste rituel en versant de l'eau sur la queue d'une vache. La cérémonie s'est terminée vers onze heures. Un repas a été servi à tous les invités et les rituels funéraires ont ainsi pris fin. Le frère de la défunte s'est revêtu et a mangé auprès des autres. Plusieurs éléments de cette cérémonie très complexe m'ont échappé, une grande compréhension de l'hindouisme et de la langue népalaise auraient ici été nécessaires.

Généalogie de la famille

La compréhension et l'identification des liens de parenté dans le village de Sankor m'ont demandé beaucoup d'effort, étant donné que les noms de famille étaient majoritairement Adhikari ou Bhandari. Afin de mieux comprendre la

généalogie de la famille qui m'a hébergée et de pouvoir établir leurs liens de parenté avec les gens du village, j'ai dressé un arbre généalogique grâce à leur collaboration. J'ai ainsi découvert que la famille voisine était celle du frère du père de Ayub Adhikari et que le troisième frère habitait auparavant dans la même maison que le père de Ayub. Il réside désormais à Pokhara et Ayub occupe la deuxième partie de la maison paternelle. Amara et sa belle-fille sont toutes les deux veuves, mais le jeune Bishal assure la continuité de la lignée.

Ayub explique que le *thar* de la famille est Adhikari. Le *thar* donne de l'information sur l'origine géographique et le métier des personnes. Le *gotra* serait, selon lui, un groupe de personnes de même origine, détenant le même *rishi* (ancien sage) : il est impossible pour deux personnes de même *gotra* de se marier. Le *gotra* de cette famille est *Kashyap*. Il est à noter que certaines personnes peuvent posséder le même *gotra*, mais pas le même *thar*.

Le rite pour les divinités du lignage (*kul puja*)

Chaque *thar* détient son propre temple, *kul mandir*. À chaque cinq ou sept ans, une *puja* particulière est alors dédiée aux ancêtres. Pour l'occasion, un bouc est sacrifié et son sang est bu. Pour remplacer le sacrifice animal, certaines familles utilisent désormais la noix de coco ou le pouding au riz, mais ces pratiques ne font pas consensus. Traditionnellement, cette *puja* était réservée aux hommes du clan, néanmoins, certaines femmes commencent à y participer, ainsi que des veuves. La plupart des femmes restent toutefois à la maison pour la nettoyer et la peindre en blanc, laver les vêtements et préparer le matériel du *kul puja* (soit le riz, le ghee, la monnaie, l'encens, les lampes *jyoti*, ainsi que les bandes de tissus blancs ou jaunes *dhaja*). Bien que certaines femmes offrent de l'encens au *kul mandir* en faisant le tour du temple, leur participation au *kul puja* reste encore périphérique comparativement aux hommes. Or, Ayub explique que des changements sont survenus et qu'une plus grande place est accordée aux femmes dans les rituels ayant trait au lignage.

Conclusions

Cette recherche m'a permis d'obtenir une vue d'ensemble de la vie des femmes indo-népalaises de hautes castes au village de Sankor. J'ai été en mesure de recueillir des données sur la configuration du village, le processus social autour des menstruations, le mariage, la maternité, les rituels et les fêtes ainsi que la généalogie de la famille qui m'a hébergée lors de mon séjour. De plus, ce travail m'a permis de constater des changements en cours, notamment parmi les nouvelles générations qui se distancient des pratiques religieuses, ainsi que l'inclusion progressive des femmes dans la sphère religieuse et sociale. Il m'a aussi été possible de constater une adaptation des rituels afin, entre autres, de permettre aux jeunes filles de continuer leurs études durant leurs menstruations.

Ce premier travail, bien que préliminaire, me permet déjà d'apprécier certaines différences et similitudes entre les recherches antérieures de la région et la mienne. Un petit exemple concernant la désignation du rituel des premières menstruations : dans les recherches précédentes, il est question de *Gupha basne*, alors qu'à Sankor, on ne connaissait pas cette expression ni son lien avec les menstruations. La situation géographique, ainsi que les dialectes distincts entre le village de Sankor et les recherches auxquelles je me suis référée sont peut-être à l'origine de cette différence. Pour ce qui est des similitudes, autant mes recherches que celles de littérature consultée concordent sur l'importance pour les jeunes filles, lors des premières menstruations, de quitter leur famille pour un certain temps, de ne pas s'exposer au soleil, ni être vues par les hommes de sa famille, d'être isolées dans une pièce sombre, de suivre parfois certaines restrictions alimentaires et de prendre des bains purificateurs.

Je tiens d'ailleurs à souligner que plusieurs questions ont émergé suite à mon retour au Québec. Je suis ainsi revenue avec plus d'interrogations que de réponses. Par exemple, je me suis demandé si les pratiques concernant les premières menstruations et le mariage changent d'un village à l'autre, ou encore, comment nomme-t-on le rituel d'exclusion des femmes à la naissance d'un enfant et quelles sont les raisons religieuses de cet isolement ? Comment se pratique concrètement le rituel *pāni chunu* ? Encore beaucoup d'éléments manquent à cette recherche. Mes observations et mes entrevues ne m'ont donné accès qu'à une infime partie de la réalité des habitants et des femmes de Sankor. Un séjour plus prolongé m'aurait notamment permis d'observer l'application des restrictions durant les menstruations. Il est aussi important de considérer que ma présence, mon origine

et mon genre ont pu modifier les réponses que j'ai obtenues de mes informateurs ou même leurs manières habituelles de faire les choses.

Cette recherche m'a surtout initiée au travail de terrain et m'a permis d'expérimenter les difficultés qui y sont rattachées, comme l'attente, l'ennui, l'environnement physique parfois éprouvant, les problématiques sociales, etc. Ainsi, il a été doublement enrichissant puisque j'en ai appris autant sur les femmes indo-népalaises de hautes castes que sur les méthodes pratiques de recherche de terrain au Népal.

Références

- Raj, Prakash A. 1996. *Brahmins of Nepal*. Kathmandu: Nebeen Publications.
- Bennett, Lynn. 1983. *Dangerous wives and sacred sisters: social and symbolic roles of high-caste women in Nepal*. New York: Columbia University Press.
- Bouillier, Véronique. 1982. « Si les femmes faisaient la fête... À propos des fêtes féminines dans les hautes castes indo-népalaises ». *L'Homme* 22 (3) : 91-118.
- Gray, John N. 1991. « Marriage and the constitution of hierarchy and gender in Bahun-Chettri Households ». *Contributions to Nepalese studies CNAS, Tribhuvan University* 18 (1): 53-82.
- Joshi, Sushma. 2001. « 'Cheli-Beti' discourses of trafficking and constructions of gender, citizenship and Nation in modern Nepal ». *South Asia: Journal of South Asian Studies* 24 (1): 157-175.
- Sharma, Nitka. 2014. « From Fixity to Fluidity: Menstruation Ritual Change among Hindu Women of Nepalese Origin ». *Sociology Graduate Theses and Dissertations*, pp. 194.
- Stone, Linda. 1997. « The power of Patriline: Nepalese Brahmins ». *Kinship and Gender: An Introduction*. Boulder: Westview Press, pp. 85-108.
-

Auteurs

Chiara Letizia est professeure de traditions religieuses de l'Asie du Sud à l'UQAM et responsable du programme Népal Mandala – Religion et Société au Népal. Depuis 1997, elle mène des recherches de terrain sur la religion et la société du Népal contemporain, en se concentrant sur le rituel, la religion et la politique, le pèlerinage, l'activisme ethnique/religieux, le sécularisme, et le rôle des tribunaux dans la redéfinition des pratiques religieuses. Elle travaille actuellement sur l'activisme contre le sacrifice d'animaux en tant que pratique religieuse. Elle est auteure du volume *La dea bambina. Il culto della Kumari e la regalità in Nepal* (FrancoAngeli, 2003), et co-éditrice du volume collectif *Religion, Secularism and Ethnicity in Contemporary Nepal* (Oxford University Press, 2016).

Guillaume Boucher est docteur en anthropologie (Université de Montréal, 2020). Sa thèse «Être chrétien, ce n'est pas une religion, c'est une manière de vivre». *Religion et incorporation chez les Népallo-bhoutanais convertis au pentecôtisme de Saint-Jérôme* (Québec) étudie le rôle du christianisme dans le parcours migratoire de réfugiés népallo-bhoutanais relocalisés au Québec. Il est chercheur postdoctoral au département d'études anciennes et de sciences des religions de l'Université d'Ottawa, sur le projet *The transmission of religion across generations : A comparative international study of continuities and discontinuities in family socialization*.

Katherine Lemieux est travailleuse sociale dans le réseau de la santé avec une clientèle issue de l'immigration. Elle a complété son baccalauréat en travail social à l'UQAM en 2016. Ayant un intérêt pour les sciences des religions et pour les enjeux féministes, celle-ci a participé au programme court de 2e cycle Népal Mandala au cours de la dernière année de ses études. Son projet de recherche terrain porte sur l'influence des menstruations sur le statut, le rôle et les rituels des femmes de hautes castes hindoues dans un petit village du nord-ouest du Népal.

Marie-Ève Melanson est doctorante à l'École d'études religieuses de l'Université McGill. Elle a complété un baccalauréat en travail social et une maîtrise en sciences des religions à l'UQAM. Ses recherches portent sur la liberté de religion et le droit des minorités. Elle est assistante de recherche sur le projet *Children in Minority Religion and State Control 1950-2020*.

Lillian Giovanna Rivera Valerdi est doctorante en psychologie, profil scientifique-professionnel à l'UQAM. Elle étudie l'impact psychologique des défis organisationnels et cliniques sur les intervenants travaillant pendant la pandémie de la COVID-19 auprès des personnes présentant une déficience intellectuelle. Lillian a complété une maîtrise en Creative Arts Therapies à l'Université Concordia, une maîtrise en théâtre à l'UQAM, et un diplôme d'études supérieures en intervention comportementale, également à l'UQAM. Elle exerce en tant que dramathérapeute au Centre de Soutien Psychologique par les Arts, et au Center for the Arts in Human Development de l'Université Concordia. Elle est auteure de *Le Contrepoint gestuel : vers une nouvelle approche de création et de composition scénique* (Presses Académiques Francophones 2012).

Mark Weissfelner a complété un baccalauréat en études littéraires à McGill et une maîtrise en sciences des religions à l'UQAM. Ses domaines de recherche s'étendent de la littérature moderne aux traditions religieuses himalayennes. Son mémoire de maîtrise, intitulé «*Connect Nothing*»: *Leonard Cohen's Beautiful Losers, Tsangnyön Heruka's The Life of Milarepa and Vajrayana Buddhism* (2019) est une étude sur les échos de la littérature tibétaine dans le deuxième roman de Leonard Cohen. Mark est fasciné par les intersections, et croit qu'il faut rapprocher les disciplines pour mieux voir les limites de la diversité du monde.



Les articles de ce volume sont le fruit des recherches de terrain que les étudiants et les étudiantes ont menées au Népal en 2016 dans le cadre du programme court de maîtrise *Népal Mandala*.

Ce programme consistait en trois séminaires sur la religion et la société népalaises contemporaines, donnés d'abord au département de sciences des religions de l'UQAM (automne/hiver 2015), puis au Népal (été 2016).

L'étonnante diversité religieuse du Népal est bien reflétée par la variété des sujets de recherche des étudiants et des étudiantes : l'expérience et le discours des catholiques au Tarai et dans la vallée de Katmandou, des moniales bouddhistes Theravada, des femmes brahmanes dans un village des collines et des juifs célébrant le *seder* en plein centre de Katmandou.



NEPAL MANDALA

Programme court de deuxième cycle en sciences des religions, Université du Québec à Montréal

Objectifs :

Introduire les étudiants et les étudiantes à la complexité des faits religieux himalayens et à la diversité religieuse, culturelle et ethnique du Népal.

Leur présenter les changements religieux induits par les bouleversements politiques et sociaux qui traversent le Népal contemporain.

Les initier à la méthodologie de la recherche de terrain et à l'étude de la langue népalaise.

Les aider à concevoir, développer et réaliser un projet individuel de recherche de terrain en territoire népalais.

Participants 2015-2016

Guillaume Boucher
Mathieu Lalonde
Katherine Lemieux
Marie-Ève Melanson
Lillian G. Rivera Valerdi
Mark Weissfelner