

Université de Montréal

Enjeux de pouvoir chez le *bombo* Tamang au Népal

par Maud Woiczik

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade Maître ès Science (M. Sc)
en anthropologie

Août 2020

© Maud Woiczik, 2020

Université de Montréal - Faculté des Études Supérieures

Ce Mémoire intitulé :

Enjeux de pouvoir chez le *bombo* Tamang au Népal

présenté par :

Maud Woiczik

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Robert Crépeau, président-rapporteur

John Leavitt, directeur de recherche

Guy Lanoue, membre du jury

Résumé

Pour cette recherche, nous souhaitons nous intéresser à la maîtrise de ses pouvoirs chez le *bombo*, chaman Tamang au Népal. Nous souhaitons comprendre comment ce dernier, lorsqu'il n'a pas choisi sa vocation et l'a tout d'abord subie avec l'appel chamanique, va finir par s'approprier ses pouvoirs et reprendre le contrôle de sa vie.

Ainsi nous souhaitons en premier lieu nous intéresser à l'appel chamanique ainsi qu'à son sens symbolique pour le futur *bombo*. Ensuite, nous désirons comprendre comment, par le moyen d'une transmission ainsi que d'un apprentissage auprès de *gurus* – c'est-à-dire des *bombos* ayant accepté de dispenser leur enseignement – le futur chaman acquiert une maîtrise de ses pouvoirs. Enfin, nous souhaitons par le moyen du rôle social du *bombo* dans la société Tamang, comprendre comment son nouveau statut lui confère de nouveaux pouvoirs, cette fois sociaux, tout en lui donnant des outils supplémentaires pour maîtriser ses pouvoirs chamaniques.

Nous avons choisi d'effectuer cette recherche à partir de données existantes à travers divers articles et ouvrages ; un terrain de qualité aurait nécessité davantage de temps que celui requis pour ce travail.

Mots clés : chamanisme, Tamang, Népal, agentivité, transmission, identité, pouvoir

Abstract

The purpose of this research project is to focus on the Bombo's awakening, growing into, and mastering his/her powers as a shaman of the Tamang people of Nepal. This is about understanding how the Bombo, who may not have chosen his/her role, first undergoes the call to vocation, then gradually takes ownership of acquired capacities and powers, to eventually get back in control of his/her own life.

We first concentrate on the shamanic call in itself, also in connection with its symbolic significance to the future Bombo. Then, we seek understanding of how, by means of transmission from, and apprenticeship with a guru, the future Bombo grows into control of his/her powers (in this instance, a guru is a Bombo accepting to convey a teaching). Finally, we consider the position of the Bombo in the Tamang social fabric, to seek understanding of his/her power and prominence in the community, feeding back into further development of his/her shamanic self: adding incremental capabilities and enhancing the mastery of his/her shamanic power(s).

The deliberate option is to carry out the research project to this point based on existing – albeit aging – literature: a fruitful field research would have necessitated more time and resources than were available in the context of this work.

Keywords : shamanism, Tamang, Nepal, agency, transmission, identity, power

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Liste des figures	1
Remerciements	2
Introduction	3
Objectifs de la recherche	3
Plan de la recherche.....	3
Chapitre 1 : Cheminement méthodologique.....	5
I. La collecte de données	5
1. Le choix d’effectuer une recherche sans terrain.....	5
2. Les sources, leurs auteurs ainsi que leurs dates de parution	6
II. Les approches théoriques.....	7
1. Le choix d’une approche multidisciplinaire.....	7
2. Les notions centrales et leur articulation avec notre sujet	8
Chapitre 2 - Les Tamang et leur chaman, mise en contexte du sujet d’étude.....	10
I. Qui sont les Tamang ?.....	10
1. Les Tamang au Népal, une définition complexe.....	11
2. Religion et croyances	14
II. Les bombos, chamans Tamang.....	19
1. Les pouvoirs du <i>bombo</i>	20
2. Le cheminement pour devenir <i>bombo</i>	23
Chapitre 3 – L’appel chamanique, entre perte de contrôle et gain de pouvoir.....	26
I. L’appel chamanique et la transformation symbolique de l’appelé.....	26
1. La maladie du chaman	26
2. Mort et renaissance symbolique, analyse avec les rites de passage de Van Gennep...30	
II. Possession et pouvoir.....	32
1. L’élus possédé	32
2. La passation des pouvoirs	35
Conclusion.....	36
Chapitre 4 : Le guru	38

I. Le <i>guru</i> et les mondes invisibles	38
1. Le médiateur	38
2. Le miroir	40
II. La pratique du <i>guru</i>	41
1. Observation et transmission	42
2. Vers la maîtrise des pouvoirs	45
Conclusion.....	46
Chapitre 5 – L’accomplissement du <i>bombo</i>	48
I. La place du <i>bombo</i> au sein de la société Tamang	48
1. La reconnaissance sociale du nouveau <i>bombo</i>	48
2. La complémentarité des <i>bombos</i> , <i>lamas</i> , et <i>lambus</i>	50
II. La réalisation du <i>bombo</i> au sein de la société Tamang	52
1. Les fonctions du <i>bombo</i>	52
2. L’identité du <i>bombo</i>	55
Conclusion.....	56
Conclusion générale	57
Bibliographie.....	58
Annexe 1 : Échanges de mails avec David Holmberg	65

Liste des figures

Figure 1. Cosmologie Tamang établie par Peters dans Trance, Initiation and Psychotherapy in Tamang shamanism (1982, p27)	17
Figure 2. Classement des divinités territoriales chez un groupe Tamang du Nord du Népal étudié par Hall dans sa thèse intitulée Religion in Tamang society : A buddhist community in Northern Nepal (1982, p 119).....	18
Figure 3. Photographie d'un bombo et de son épouse prise par Von Bohlen et Halbach (2010)...	20
Figure 4. Photographie de bombos et de leurs dhyangros prise par Viel et Laurent publiée dans la Galerie Le toit du monde (2015, p 20)	23
Figure 5. Bombo possédé par son entité tutélaire, photographie de Viel et Laurent, Lettre du toit du monde (2015, p 6)	34
Figure 6. Apprenti attendant que son guru sorte de transe, Photographie de Viel et Laurent, Lettre du toit du monde (2015, p 14)	42
Figure 7. Chhechuko Kirpa Tschema Bombo Shyapa, Photographie de March et Holmberg, Digital collections Cornell University (1982).....	49
Figure 8. Bombo lors d'un rituel, photographie de Maharjan, International Information and Networking Centre for Intangible Cultural Heritage in the Asia Pacific Region under the auspices of UNESCO (2018).....	54

Remerciements

Dans un premier temps, je tiens à remercier mon directeur, le professeur John Leavitt, qui a cru en moi en acceptant de prendre la direction de ce travail. C'est grâce à ses conseils ainsi que ses orientations, que je suis parvenue à mettre en place un projet sensé et digne d'intérêt.

Je souhaite ensuite remercier la professeure Valérie Aubourg, qui m'a fait découvrir et encouragée sur la voie de l'anthropologie alors que j'étais à l'époque, étudiante en psychologie. Elle m'a transmis sa passion, et a ouvert en moi des interrogations qui ont coloré mon univers.

Je remercie aussi le professeur David Holmberg, pour le temps qu'il m'a consacré ainsi que pour les précieuses explications qu'il a eu la gentillesse de partager avec moi. Également je remercie la professeure Chiara Letizia, qui m'a aidée à trouver des sources afin de rédiger ce travail.

Je tiens également à remercier ma sœur Barbara, qui m'a encouragée tout au long de la rédaction de ce mémoire, et m'a aidée avec les normes bibliographiques.

Enfin, je remercie ma famille et mon compagnon, qui m'ont été d'un soutien inébranlable. En particulier mon père Martin, qui m'a permis de dépasser une longue phase de doute dont je ne parvenais à voir le bout.

Introduction

Objectifs de la recherche

Le chamanisme Tamang a dans un premier temps éveillé notre intérêt lorsque nous sommes tombées sur des témoignages de chamans Tamang à propos de l'appel chamanique qu'ils ont vécu. Nous avons été fascinée par ces univers qui prenaient soudain vie devant leurs yeux. Certains parlaient s'exiler dans la forêt, où ils rencontraient des entités bienveillantes ou malveillantes, desquelles ils apprenaient des leçons ou devaient encore combattre pour leur vie. D'autres pouvaient tenter de manger du feu, sans réaliser la dangerosité de leurs actes.

Ce changement soudain dans la vie du futur *bombo* a éveillé en nous de nombreux questionnements. Nous souhaitons d'abord comprendre comment l'appel était vécu par celui qui le subit. Le fait de vivre une telle épreuve, au cours de laquelle toute notion de contrôle est occultée nous a poussé à nous questionner sur la façon dont le chaman en devenir retrouve la maîtrise sur sa vie. Une autre interrogation portait sur l'évolution identitaire du *bombo*. Nous voulions en savoir plus sur la façon dont il faisait évoluer la définition qu'il avait de lui-même au travers de son cheminement.

Ainsi, les objectifs de cette recherche sont les suivants. Nous souhaitons étudier l'appel chamanique, l'apprentissage du futur *bombo* auprès d'un maître chaman ainsi que la place qu'il acquiert au sein de la société Tamang pour comprendre en quoi consiste la transformation induite par l'appel chamanique, et comment cette dernière est appréhendée par celui qui le subit au cours de son cheminement de *bombo*.

Plan de la recherche

Nous développerons dans un premier chapitre notre cheminement méthodologique. Nous avons fait le choix d'aborder une approche multidisciplinaire pour mieux répondre à nos questionnements, en utilisant des théories issues de l'ethnologie, de la psychologie et de la sociologie. Nous évoquerons également la façon dont nous avons collecté nos données, et justifierons le choix de certaines de nos sources.

Dans notre second chapitre, nous mettrons en contexte notre recherche en présentant les Tamangs du Népal. Nous nous intéresserons d'abord à la définition de cette ethnie, puis nous nous intéresserons à leurs croyances ainsi que pratiques religieuses. Nous présenterons ensuite les *bombos*, en évoquant leurs pouvoirs ainsi que les différentes étapes de la voie chamanique.

Notre troisième chapitre portera sur l'appel chamanique. Nous verrons dans un premier temps en quoi cette ouverture de la voie chamanique provoque une transformation symbolique non désirée chez l'appelé. Dans un second temps, nous nous intéresserons aux enjeux de pouvoir à l'œuvre au cours de cette première étape du cheminement de l'aspirant *bombo*.

Dans notre quatrième chapitre, nous nous concentrerons sur l'apprentissage du futur *bombo* auprès d'un chaman expérimenté. Nous étudierons en quoi le maître permet à son élève d'appréhender le monde nouveau dans lequel il s'est trouvé plongé, tout en lui transmettant les outils nécessaires pour maîtriser ses nouveaux pouvoirs.

Notre cinquième et dernier chapitre portera sur l'accomplissement du *bombo* du point de vue de sa place et de son rôle au sein de la société Tamang.

Chapitre 1 : Cheminement méthodologique

Nous avons choisi de commencer notre travail avec un premier chapitre expliquant nos choix quant à la direction méthodologique mise en œuvre. Nous souhaitons ici justifier nos approches théoriques, notre démarche de recherche ainsi que la sélection de nos sources car cela nous semble crucial pour la bonne compréhension de notre travail.

I. La collecte de données

1. Le choix d'effectuer une recherche sans terrain

Au commencement de notre recherche, nous imaginions répondre à nos questionnements en effectuant un terrain dans le Langtang, région située au Nord de la vallée de Katmandou, au pied de la chaîne de l'Himalaya. Cette dernière nous paraissait adéquate pour deux raisons. D'abord, il s'agit d'une région majoritairement peuplée par les Tamangs. Ainsi il nous paraissait plus simple dans cette région de rencontrer plusieurs *bombos*, et si possible des apprentis. Également, nous pensions qu'il pourrait nous être possible d'observer les différentes pratiques d'enseignement d'un *guru*. Le Langtang nous paraissait donc idéal du point de vue des opportunités de rencontres ainsi que d'observations. La seconde raison était le développement du tourisme de type trekking dans cette partie du Népal. Nous espérions par ce biais, avoir un contact facilité avec les Tamangs y résidant car nous supposions qu'en raison de la présence de touristes, l'anglais serait une langue plus répandue.

Or il ne fallut pas longtemps pour que les limites de ce projet soient dévoilées. Après une de nos premières discussions avec notre directeur de recherche, nous avons réalisé que l'étude telle que nous l'envisagions au départ n'était simplement pas faisable. En effet, deux problèmes majeurs ont été mis en avant : le temps et la barrière linguistique.

D'abord, les délais pour effectuer une maîtrise étaient résolument trop courts pour effectuer une telle recherche ; nous avons besoin de beaucoup de temps sur le terrain pour rencontrer des *bombos*, gagner leur confiance ainsi que passer le temps nécessaire à leurs côtés pour récolter des données susceptibles de répondre à nos questionnements. Un tel terrain aurait notamment été plus adéquat dans le cadre d'une recherche de doctorat.

Ensuite, la question de la langue fut rapidement mise en avant. Nos espoirs de rencontrer des *bombos* Tamangs locuteurs de l'anglais étaient relativement irréalistes, et surtout non vérifiables avant de nous lancer dans un tel voyage. Quant à la langue tamang, cette dernière rassemble à elle seule un très grand nombre de dialectes différents. A défaut de parvenir à trouver des cours en ligne ou depuis le Québec, il aurait encore fallu que le dialecte appris soit par chance, le dialecte parlé par les Tamangs que je rencontrerais. Une solution possible aurait été d'apprendre le népali, toutefois cette langue n'est pas parlée par tous les Tamang, et aurait été fort difficile à apprendre en si peu de temps.

Face à toutes ces difficultés, nous dûmes finalement nous résoudre à tenter de répondre à nos interrogations par le moyen d'autres méthodes. Ainsi nous sommes convenus avec notre directeur, d'effectuer une recherche à partir des données existantes dans des livres, articles ou encore thèses rédigés sur le sujet.

2. Les sources, leurs auteurs ainsi que leurs dates de parution

Pour effectuer ce travail, nous avons utilisé les ressources mises à notre disposition par l'université. Nous avons ainsi consulté les ouvrages de la Bibliothèque des Lettres et Sciences Humaines, ainsi que ses différents articles en ligne. Nous avons également fait appel à d'autres ressources en ligne telles que Cairn Info, Jstor, Anthrosource ou encore Cambridge University Press, auxquelles nous avons majoritairement eu accès par le moyen de recherches de mots clés sur Google Scholar.

Nous avons toutefois rencontré beaucoup de difficultés au cours de ce travail pour trouver des sources qui soient à la fois récentes, et qui portent sur nos questionnements. Nous avons bénéficié des conseils de notre directeur de recherche qui nous a non seulement aiguillonné sur des pistes en évoquant certains auteurs, mais aussi proposé de prendre contact avec des chercheurs de sa connaissance. Nous avons ainsi échangé avec la professeure Chiara Letizia qui travaille actuellement au Département de science des religions de l'Université du Québec à Montréal, et qui est entre autres une spécialiste du Népal. Cette dernière nous a proposé de nombreux travaux en nous listant de multiples ouvrages, néanmoins notre problème demeurait : très rares étaient les écrits récents qui parlaient exclusivement des chamans Tamangs, plus rares encore étaient ceux qui décrivaient en détail l'appel chamanique. Nous sommes ensuite entrées en contact avec David Holmberg, professeur émérite de l'Université Cornell et spécialiste des Tamangs. Ce dernier nous

a aussi proposé des auteurs ainsi que des pistes de réflexion, malgré tout les sources que nous trouvions demeuraient relativement anciennes et peu précises sur le déroulement ainsi que sur les conséquences de l'appel chamanique.

Finalement nous avons dû abandonner l'idée d'effectuer notre étude à partir de données récentes, car nous n'en avons simplement pas trouvé et cela devenait un véritable blocage dans l'avancement de notre travail. Ainsi cette recherche ne reflètera malheureusement pas la réalité actuelle des *bombos* Tamang au Népal. L'étude que nous avons effectuée propose malgré tout un travail de réflexion et d'analyses que nous espérons valable.

L'ancienneté des informations que nous avons utilisé pour ce travail n'est pas la seule problématique que nous avons rencontrée dans la recherche ainsi que l'utilisation de nos sources. L'un des rares auteurs que nous ayons trouvé et qui se soit intéressé en détail à l'appel chamanique est Larry Peters, or ce dernier est un chercheur très controversé et critiqué pour la façon dont il a effectué ses recherches sur le chamanisme Tamang au Népal. Les rumeurs portant sur son manque de professionnalisme pouvant en partie décrédibiliser ses travaux au regard de la communauté scientifique, nous avons choisi d'utiliser ses écrits avec une attention particulière, notamment en nous appuyant majoritairement sur les témoignages de son informateur principal, le *bombo* Bhirendra, ainsi que ceux d'autres *bombos* avec lesquels il s'est entretenu. Toutefois malgré sa réputation, nous avons trouvé certaines de ses analyses fort intéressantes, et nous prenons la responsabilité de nous en être servi dans la réalisation de ce mémoire.

II. Les approches théoriques

1. Le choix d'une approche multidisciplinaire

Au fil de l'avancement de notre travail, nous avons affiné nos questionnements. Étant issues d'un cursus universitaire pluridisciplinaire, nous avons donc choisi pour réaliser notre mémoire, de nous appuyer sur plusieurs branches des sciences sociales afin de cerner notre sujet dans toute la complexité des questionnements qu'il a éveillé en nous.

Dans le travail suivant, nous avons donc fait appel à des travaux issus de l'ethnologie, notamment pour mettre en contexte notre sujet d'étude, mais aussi pour développer nos réflexions sur le symbolisme de l'appel chamanique, ainsi que sur les enjeux d'agentivité à l'œuvre dans la vie des

bombos. Ensuite, nous avons également fait appel à plusieurs disciplines rattachées à la psychologie. D'abord, nous avons utilisé des théories issues de la psychologie du développement pour mieux comprendre les transformations mises en œuvre au cours du cheminement du *bombo*, notamment dans sa perception du monde. Ensuite afin de mieux comprendre les enjeux de pouvoir et d'identité dans l'intégration sociale du *bombo* au sein de la communauté Tamang, nous avons fait appel à des théories provenant de la psychologie sociale ainsi que de la sociologie.

2. Les notions centrales et leur articulation avec notre sujet

Nos réflexions nous ont amenées à utiliser plusieurs notions à travers notre travail. Nous souhaitons ici présenter les perspectives choisies, tout en les mettant en lien avec nos interrogations.

L'agentivité

L'agentivité correspond aux pouvoirs de l'individu d'agir (Butler 1997). Nous souhaitons utiliser cette notion pour comprendre les enjeux de pouvoir pour le *bombo* lors de son cheminement, dans un premier temps du point de vue de son ressenti individuel. Ce dernier avec l'appel chamanique, vit une transformation non désirée, sur laquelle il va au fil d'une longue évolution, retrouver le contrôle. Toutefois l'agentivité nous intéresse également d'un point de vue social. En effet cette théorie peut également être abordée sous cet angle, Calhoun la définit notamment comme étant une capacité d'action sociale autonome, c'est-à-dire qu'il conçoit l'agentivité comme étant une capacité de fonctionner de façon indépendante vis-à-vis des contraintes d'une structure sociale (Calhoun 2002). Nous souhaitons dans cette recherche nous intéresser également au *bombo* en tant que professionnel, ainsi à son rôle dans la société Tamang. Mais plus encore, l'agentivité va nous servir à comprendre comment le *bombo* retrouve le contrôle sur sa vie et lui donne du sens. Ainsi la définition de l'agentivité de Biesta et Tedder mérite également sa place dans cette présentation de l'utilisation de cette notion. Pour eux, l'agentivité est la capacité d'exercer un contrôle sur sa vie, lui donnant ainsi une direction (Biesta et Tedder 2016, 135).

La transmission

La transmission est un processus qui va nous intéresser pour comprendre comment, par le moyen de son apprentissage auprès d'un maître chaman, le futur *bombo* va acquérir non seulement la maîtrise de ses pouvoirs, mais également intégrer les comportements attendus de la part d'un

chaman au sein de la société Tamang. Nous nous intéresserons notamment à des théories issues de la psychologie socio-développementale portant sur l'apprentissage, pour approfondir cette notion de transmission.

L'identité

Cette dernière notion centrale dans notre travail va nous permettre d'appréhender les transformations vécues par le *bombo*, depuis l'appel chamanique jusqu'à sa réalisation sociale au sein d'une communauté. Nous nous appuyerons notamment sur des théories issues de la psychologie du développement afin de mieux comprendre ainsi qu'analyser les évolutions vécues par le chaman en devenir au cours de son apprentissage auprès de son maître. Nous ferons également l'usage de théories de psychologie sociale ainsi que de sociologie pour saisir les implications du nouveau statut qu'il obtient en devenant *bombo*.

Chapitre 2 - Les Tamang et leur chaman, mise en contexte du sujet d'étude

Dans ce chapitre, nous souhaitons mettre en contexte notre objet d'étude. En effet pour ce travail, nous nous intéressons aux *bombos*, chamans issus de l'ethnie tamang. Nous avons choisi de nous concentrer sur les Tamang vivant au Népal étant donné que les sources étaient plus riches concernant ce pays.

I. Qui sont les Tamang ?

Les Tamang forment un groupe ethnique vivant en Asie du Sud, principalement au Népal ainsi qu'en Inde (Kukuczka 2011, 399). Selon le bureau central de statistiques du gouvernement népalais, 1,500,000 Tamang vivaient au Népal en 2012, et constituaient 5,8% de la population népalaise. Ils parlent le tamang, langue tibéto-birmane appelée à l'origine *murmi*, et composée elle-même de nombreux dialectes (Antweiler 1985, 92). En effet, Mazaudon les sépare en deux groupes dialectaux qui sont le groupe occidental et le groupe oriental (Mazaudon 2007, 2) ; les locuteurs du tamang occidental ne pouvant comprendre ceux du tamang oriental et vice versa (Hall 1982, 13-14). Ces différents dialectes n'ont été que récemment documentés, car il s'agit de langues qui, à travers l'histoire, étaient uniquement orales. Plusieurs tentatives furent effectuées afin de les écrire, d'abord par le moyen de l'alphabet tibétain, mais c'est principalement avec l'alphabet devanagari que ces langues ont été étudiées, et qu'elles sont aujourd'hui écrites. L'alphabet devanagari étant d'usage pour écrire de nombreuses langues d'Asie du Sud et du Sud Est dont l'hindi, le sanskrit ou encore le népali (Singh et Tiwari 2013, 2). Également, les Tamang pour communiquer ne pratiquent pas uniquement les différents dialectes composant la langue Tamang. Pour les usages religieux notamment, le tibétain ainsi que le népali sont couramment utilisés (Mazaudon 2007, 3).

Aujourd'hui, les personnes définies comme Tamang au Népal vivent aux alentours de la Vallée de Katmandou jusqu'au plateau tibétain au Nord. Ils sont délimités à l'Ouest par la rivière Buri Gandaki, et ils peuplent le territoire à l'Est jusqu'aux territoires des Sherpa ainsi que des Rai, autres ethnies habitant au Népal. De nos jours, un grand nombre de Tamang peuplent également le Tarai, région au Sud du Népal (Kukuczka 2011, 399).

1. Les Tamang au Népal, une définition complexe

Comme nous avons pu le voir avec les nombreux dialectes composant la langue tamang, l'ethnie tamang est hétérogène. En effet, les Tamang sont définis dans la littérature scientifique comme étant composés de différents groupes ethniques s'étant déplacés depuis le Tibet au cours de la formation de l'Etat Gorkhali (Kukuczka 2011, 399).

L'Etat Gorkhali a été fondé au XVIIIème siècle suite à la conquête ainsi que l'unification de vingt-quatre principautés différentes par Prithvi Narayan Shah, considéré aujourd'hui comme le fondateur du Royaume du Népal, qui céda ensuite sa place à l'état népalais en 2008 (Steinmann 2006). L'état Gorkhali a apporté divers changements au sein des peuples conquis. En effet, il institua non seulement un contrôle politique centralisé dans tout le royaume, mais il établit également une organisation sociétale selon un système de castes hindoues. Les castes répartirent les différents groupes sociaux selon une conception de pureté rituelle, tout en interdisant l'interdépendance ainsi que les mariages entre les différentes divisions (Hall 1982, 11). Selon Kergoat, la société népalaise est alors séparée dans un premier temps en quatre principales castes, les différentes ethnies tribales se retrouvant dans la plus basse caste, celle des *sudra*. Par la suite, le système fut remanié en 1854 dans le but d'encourager la religion hindoue, et une cinquième caste fut ajoutée (Kergoat 2007, 82). Ainsi les différents peuples tribaux du Népal tels que les Tamang furent classés en bas de la hiérarchie, dans la caste *matwali* c'est-à-dire celle des « buveurs d'alcool ». Cette dernière demeure toutefois au-dessus des intouchables, qui rassemble une partie de la population considérée hors castes, et comme étant la plus impure (Hall 1982, 11). Néanmoins selon Hall, les peuples tribaux vivant à l'écart du centre politique du Royaume népalais ou demeurant proches de la frontière tibétaine tels que les Tamang n'ont pas été grandement influencés par la domination hindoue instaurée. Les relations sociales demeurèrent propres à chacune de ces ethnies, et des croyances et pratiques religieuses alternatives ont primé (Ibid.).

Hormis cette définition des Tamang par le moyen de castes au sein du Royaume du Népal, ils furent plus généralement peu reconnus. En effet, le terme « Tamang » pour définir ce groupe ethnique n'est d'usage que depuis les années 1920 au Népal (Antweiler 1985, 92). Il rassemble alors plusieurs groupes différents ; en 1932 un décret gouvernemental a notamment déclaré que les ethnies connues sous le nom de Bhote, Lama ou encore Murmi seraient officiellement reconnues sous l'appellation de « Tamang » (Kukuczka 2011, 399). Une autre difficulté dans la définition de

l'ethnie tamang réside en le fait que l'histoire des ethnies himalayennes est très peu représentée au Népal, que ce soit dans les livres scolaires, ou plus largement au sein des cursus universitaires (Gellner 2009, 273). Selon l'anthropologue Gellner (2009, 273), l'histoire des Tamang est particulièrement pauvre en comparaison avec d'autres groupes ethniques vivant au Népal tels que les Kirat, les Magar ou encore les Newar. Selon le même auteur, les informations documentées concernant les Tamang sont d'ailleurs quasi-inexistantes avant la conquête Gorkhali en 1769. Il est ainsi difficile d'en connaître les origines et l'histoire, d'autant plus que la langue Tamang étant principalement orale, les écrits Tamang sont peu explicites à ce sujet.

Du point de vue de la littérature scientifique, les Tamang, malgré leur envergure démographique et culturelle, n'ont reçu que peu d'attention, particulièrement en comparaison avec d'autres groupes ethniques moins importants du point de vue de la taille de leur population. Les premiers écrits à leur sujet de la part d'occidentaux peuvent aujourd'hui être considérés comme étant péjoratifs, les définissant alors comme des individus simples et influençables par les cultures des groupes ethniques voisins (Landon 1926, 248). La première étude sérieuse au sujet des Tamang ne fut effectuée qu'en 1956 par Von Fürer- Haimendorf (Hall 1982, 11), et d'autres travaux scientifiques à sa suite ont fait évoluer le regard occidental de l'époque que nous pouvons qualifier de réducteur. L'évolution du regard anthropologique a notamment permis de remettre en question les classifications des différentes ethnies tibéto-birmanes mises en place au XIXème siècle (Toffin 1982, 39). De nos jours, les Tamang font l'objet d'un intérêt beaucoup plus sérieux dans le monde de la recherche en anthropologie ; pour Antweiler (1985, 91), ils constituent le plus riche groupe ethnique vivant au Népal et il s'agit d'après Kukuczka (2011, 399) du cinquième plus vaste du pays du point de vue de sa démographie.

En plus d'un intérêt tardif de la part des scientifiques envers les Tamang, la définition de cette ethnie est complexe du fait de sa diversité. Selon Hall, la littérature scientifique à propos des Tamang décrit une ethnie à l'organisation sociale ainsi qu'à l'orientation religieuse et culturelle très variable selon leur localisation. Nous pouvons notamment le voir avec la variété des différents dialectes constituant la langue Tamang. De même, certains groupes parlant des dialectes tibétains et non Tamang peuvent également se définir identitairement comme Tamang. C'est le cas de plusieurs groupes résidant dans le Langtang, mais aussi d'autres groupes peuplant la frontière tibétaine le long de la rive Est du Bhote Khola, municipalité du district Sankhuwasabha situé au Nord-Est du Népal. Ces groupes, locuteurs de dialectes tibétains mais s'identifiant comme Tamang,

ne possèdent pas la même organisation sociale que les groupes tibétains voisins, et possèdent beaucoup plus de similarités avec les plus proches groupes dont les langues sont des dialectes du Tamang. Il est d'ailleurs fréquent que ces derniers se marient entre eux (Hall 1982, 13-14). Un autre exemple pouvant illustrer cette définition complexe des Tamang peut être la façon dont ils se définissent eux-mêmes. En effet, Allen (1978, 11) explique qu'un groupe ethnique du Népal nommé Thakali se dénomme « Tamang » ou encore « Thamang », qui sont des appellations proches de « Tamu-mai », mot que certains Gurung utilisent pour se définir.

Ainsi pour Holmberg, définir les Tamang est une véritable problématique au Népal ; les recensements tendent à mélanger les différents groupes ethniques, et à inclure sous l'appellation de « Tamang » des ethnies drastiquement différentes (Holmberg 1989, 20). Toutefois depuis la création de la république népalaise en 2008, les différentes ethnies tentent d'accroître leur présence au sein du gouvernement ; elles s'y affirment davantage, et tentent d'être mieux représentées. Kukuczka évoque notamment les propositions du Tamsaling Nepal Rastriya Dal, parti politique visant à protéger le patrimoine ainsi que les territoires des autochtones, et particulièrement celui des Tamang. Ce dernier proposait que le Népal devienne un état fondé non pas sur un pouvoir centralisé, comme il l'était en demeurant le dernier royaume hindou du monde, mais plutôt un Etat fédéral fondé sur les terres ancestrales des différents groupes ethniques du pays (Kukuczka 2011, 393).

Plus largement, les Tamang s'affirment aujourd'hui par le moyen d'associations au sein desquelles ils revendiquent leur identité ainsi que leurs droits. La plus vaste et influente d'entre elles est la Nepal Tamang Ghedung (signifiant l'Association des Tamang du Népal). Ses objectifs sont à la fois de mettre en valeur et de préserver les langues Tamang, l'Histoire Tamang, les pratiques religieuses mais aussi artistiques Tamang. De même, cette association a pour but de défendre les droits civils des Tamang au Népal, mais aussi les droits des femmes, des enfants ou encore des étudiants Tamang sur la base de la Déclaration des Droits de l'Homme. Ils souhaitent aussi soutenir les autres ethnies marginalisées, qu'elles soient au Népal ou en dehors et promouvoir leur reconnaissance (Nepal Tamang Ghedung). Ainsi, définir les Tamang est un travail complexe. Leur Histoire connue au Népal semble débiter à partir de la conquête Gorkhali, au cours de laquelle ils furent définis comme appartenant aux plus bas niveaux de la hiérarchie par castes en place à l'époque. L'Etat Népalais a par la suite négligé cette ethnie, en ne la mettant que peu en avant, voire en la censurant dans ses médias et cursus scolaires et universitaires. Les contributions

scientifiques des anthropologues occidentaux du XVIIIème et XIXème siècle n'ont pas permis d'établir une définition correspondant à la réalité, et les travaux les plus récents ainsi que les associations Tamang au Népal mettent en avant une richesse telle, qu'il en devient impossible d'établir une définition des Tamang comme étant un groupe ethnique homogène. Ainsi pour ce travail, nous allons nous intéresser au chamanisme Tamang en fonction des sources disponibles à leur sujet, mais nous ne prétendons pas que nos propos s'appliquent à tous les Tamang de façon uniforme.

2. Religion et croyances

Dans cette partie nous souhaitons mettre en contexte les croyances ainsi que pratiques religieuses des Tamang au Népal, toutefois nous nous devons de repréciser certains faits importants. En effet comme nous l'avons précédemment abordé, les Tamang ne forment pas un groupe ethnique homogène. Du fait de leur définition complexe et des sources que nous avons trouvées, il ne nous est pas possible d'établir une religion unique, ou encore un système de croyances précis. Ainsi nous souhaitons ici tracer un portrait global, mais qui doit être remis en perspective. Nous pourrions en illustration, évoquer la thèse de Hall dans laquelle il démontre la diversité religieuse remarquable des Tamang par le moyen de différentes études. Son travail dans le district Rasuwa au Nord de Kathmandou par exemple, montre que le bouddhisme tibétain est fortement établi. Toutefois dans le district Dhading au Sud-Ouest, Höfer a décrit le bouddhisme comme étant en véritable déclin chez les Tamang y résidant. Un autre exemple que nous donne Hall est qu'à l'Est de Kathmandou, le bouddhisme est au contraire très pratiqué, contrairement à la religion chamanique extatique (Hall 1982, 14). Ainsi dans cette sous-partie nous souhaitons plutôt mettre en évidence les traits communs relevés dans les différentes études sur les Tamang avec lesquelles nous avons travaillé. Nous verrons dans un premier temps quelles sont les différentes influences à l'œuvre dans les croyances ainsi que pratiques religieuses des Tamang. Ensuite, nous verrons comment ces dernières cohabitent, et se co-construisent.

Dans la précédente partie, nous avons évoqué l'instauration d'un système de castes par les Gorkhas. Nous avons vu que ce système, en plus d'unifier le royaume, avait pour but de faire de l'hindouisme la religion principale du Népal (Kergoat 2007, 83). Toutefois les peuples vivant dans les régions périphériques ou proches de la frontière tibétaine n'ont pas été majoritairement influencés par la domination hindoue en place dans le royaume, les relations sociales ainsi que les

religions et croyances au sein des ethnies demeurant ordonnées par leurs principes propres (Hall 1982, 11). Néanmoins d'après Hall, l'hindouisme aura tout de même eu un certain impact ; notamment avec les célébrations de festivals hindous qui sont définis comme festivals nationaux népalais qui se font chez beaucoup de Tamang aujourd'hui (Hall 1982, 15).

Les croyances ainsi que pratiques religieuses des Tamang reposent pourtant essentiellement sur le bouddhisme. Holmberg fait notamment référence au fait que certains Tamang se font appeler *Lama*, moyen selon lui de se déclarer bouddhistes tout en se distinguant de la société hindoue environnante (Holmberg 1984, 700). Le *lama* étant dans le bouddhisme, le nom donné à un prêtre assumant divers rôles et fonctions au sein d'une société donnée (Hall 1982, 15). Le bouddhisme chez les Tamang est constitué d'un riche mélange de traditions qu'il est complexe d'identifier. Or, plusieurs auteurs tels que Peters (Peters 1982) ou encore Höfer (Höfer 1985) identifient dans les pratiques et croyances des Tamang une forte influence du bouddhisme tibétain. Le bouddhisme au Tibet est défini par Duckworth comme étant un mélange unique entre deux traditions qui sont le bouddhisme *mahayana* et *vajrayana* (Duckworth 2013, 99). Ces deux écoles appelées aussi « Grand Véhicule » et « Véhicule du diamant », sont issues d'une tradition bouddhiste plus ancienne appelée *theravâda*. Cette dernière, la plus ancienne, propose un enseignement dont la visée est d'atteindre l'Eveil. Le *nirvana* s'atteint en se libérant du système de réincarnations, et pour cela l'individu doit se libérer de tout lien de souffrance ou de désir ; le « non attachement » se trouvant alors au centre de la pratique spirituelle. Par exemple, les moines du bouddhisme *theravâda* n'ont aucune possession et ne travaillent pas, ils mendient et dépendent des laïcs. La tradition *mahayana* se distingue de ses précurseurs avec la notion de *bodhisattva*, c'est-à-dire de l'être voué à l'Eveil. L'individu renonce ici à son but personnel qui est d'atteindre le *nirvana*, pour venir en aide aux autres – par le moyen de la compassion - et leur permettre d'atteindre la délivrance (Tincq 2007). La tradition *vajrayana* quant à elle, se distingue des précédentes écoles en incorporant à sa pratique des formules ainsi que des pratiques rituelles issues de l'hindouisme, telles que des *mantras* ainsi que des *tantras*. Leur dessein est de provoquer une transformation chez l'individu, dans le but que ce dernier atteigne l'Eveil dès cette vie.

Également le bouddhisme tibétain est fortement teinté par la religion Bön, qui était le système religieux majoritaire au Tibet avant que le bouddhisme n'arrive depuis l'Inde. La religion Bön est décrite par Kapstein comme étant une transition entre des religions plus anciennes et d'ascendance animiste, et le bouddhisme qui commençait déjà à étendre son influence (Kapstein 2013, 24). Cette

religion a ainsi encouragé la rédaction de croyances autochtones et les a par conséquent valorisées et inscrites par la suite au sein des croyances ainsi que pratiques religieuses aux Tibet.

Dans leur organisation sociale, le bouddhisme est fortement représenté chez les Tamang par la présence du *lama*. Cette présence selon Hall, constitue l'une des formes religieuses communes chez tous les Tamang (Hall 1982, 59). Le *lama* consacre sa vie à la transmission des enseignements du Bouddha, et assure au sein de la société Tamang la fonction de sacerdoce (Hall 1982, 15). Chez les Tamangs étudiés par Holmberg, les *lamas* bouddhistes sont notamment perçus comme les plus respectés des spécialistes rituels (Holmberg 1984, 699). Leur fonction chez les Tamangs est plurielle. Dans un premier temps, ils président les rituels funéraires, dont le but est de permettre aux morts de renaître. Cela permet ainsi de rétablir l'ordre social de façon locale, au sein de clans patrilinéaires – c'est-à-dire au sein de sociétés fondées sur l'ascendance paternelle (Holmberg 1984, 699). Les *lamas* ont aussi la responsabilité de mener des rituels du calendrier, ou encore celle de diriger des rites curatifs (Hall 1982, 59). Également, les *lamas* possèdent une relation particulière avec une tradition écrite ; il s'agit selon Hall, d'un autre aspect religieux commun à tous les Tamang. En effet, un autre des rôles des *lamas*, est d'avoir la responsabilité d'une tradition bouddhiste tibétaine alphabétisée appuyée sur de nombreux textes tibétains. Ces écrits sont chez les Tamang, perçus comme les paroles d'anciens Bouddhas qui ont donné du sens au monde en l'ordonnant avec des serments (Holmberg 1984, 699).

D'un autre côté, les croyances et pratiques religieuses des Tamang ne peuvent pas être réduites au bouddhisme ou encore à l'hindouisme. Un autre aspect majeur réside en deux autres traditions qui sont les pratiques sacrificielles ainsi que le chamanisme. En effet, les Tamangs demeurent fortement marqués par l'animisme prébouddhique et vivent dans un monde peuplé de nombreuses entités et divinités. Il nous est toutefois difficile d'en donner une description précise, car les différents documents évoquant ces dernières diffèrent complètement selon les groupes Tamangs interrogés. Pour illustrer ce phénomène, nous avons utilisé deux travaux évoquant les divinités des Tamang. En premier lieu, nous avons emprunté à Larry Peters un schéma de la cosmologie Tamang, qu'il a lui-même effectué en écoutant des *bombos* décrire les différents mondes les environnant (Figure 1). Pour eux, il existe ainsi neuf paradis ainsi que neuf mondes inférieurs, qui chacun sont habités par une divinité principale. Au-dessus de ces dernières demeure *Ghesar Gyalpo*, un être suprême qui les domine toutes et qui se trouve au sommet des neuf paradis (Peters 1982, 27).

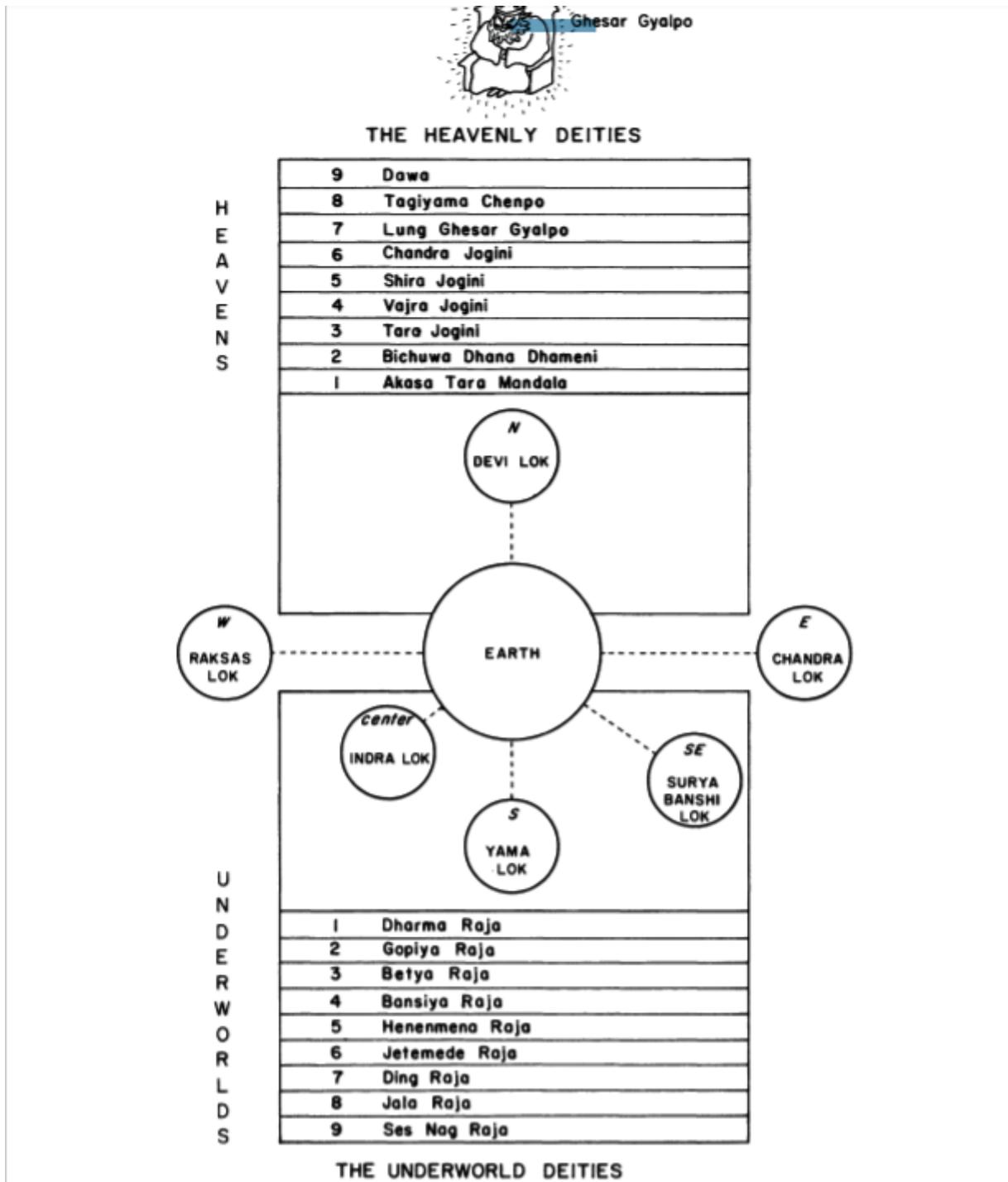


Figure 1. Cosmologie Tamang établie par Peters dans *Trance, Initiation and Psychotherapy in Tamang shamanism* (1982, p27)

Nous avons ensuite choisi de nous appuyer sur un schéma issu de la thèse de Hall, dans laquelle il explique l'organisation des divinités d'un groupe Tamang peuplant la bordure Nord du Népal, mais

cette fois d'un point de vue territorial. Les divinités y sont classées de la sorte que leur localisation leur octroie un rang particulier au sein des pratiques et croyances (Hall 1982, 119).

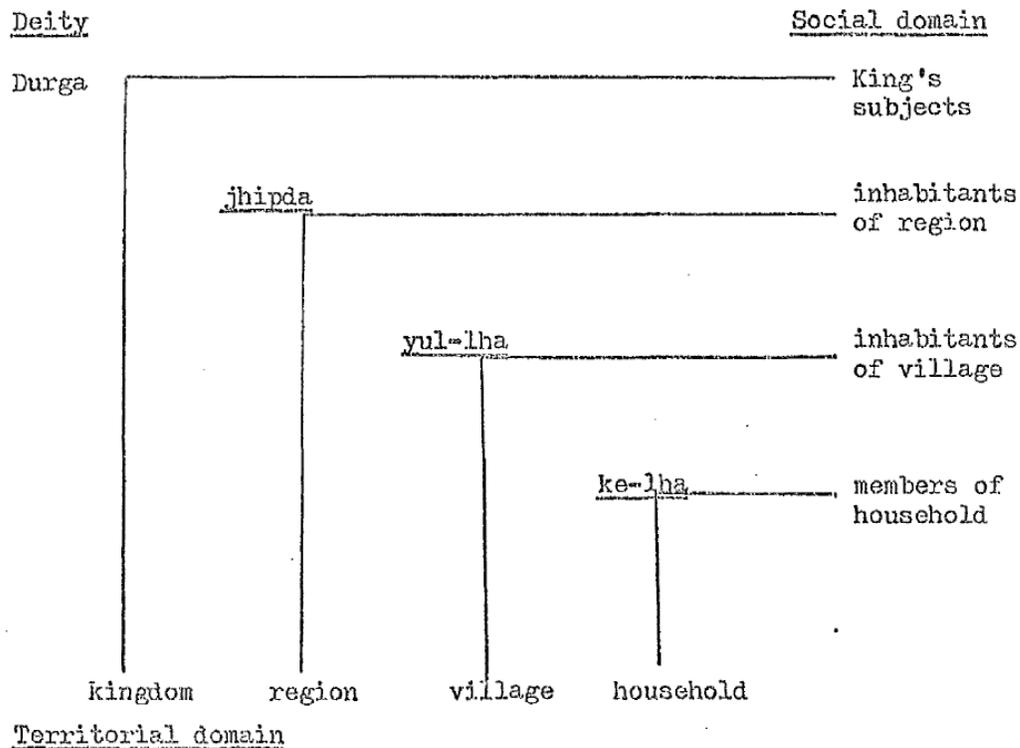


Figure 2. Classement des divinités territoriales chez un groupe Tamang du Nord du Népal étudié par Hall dans sa thèse intitulée *Religion in Tamang society : A buddhist community in Northern Nepal* (1982, p 119)

La richesse cosmologique d'un groupe aussi vaste que celui des Tamang rend finalement impossible d'en faire une description complète.

Le *lama* n'est ainsi pas le seul spécialiste religieux au sein des sociétés Tamang ; le *lambu* et le *bombo* ont pour fonction de traiter avec les différentes entités. Le *lambu*, par le moyen de sacrifices ainsi que de rituels, attire les faveurs des divinités et assure l'harmonie de la société avec le cosmos. Le *bombo* quant à lui, possède des pouvoirs particuliers qui lui permettent d'entrer en contact avec ces dernières par le moyen de la possession ainsi que du voyage dans les mondes des entités (Holmberg, 1989).

Finalement, Hall confronte le bouddhisme Tamang qu'il décrit comme un système de croyances reposant sur une tradition bouddhiste alphabétisée, avec une religion orale et chamanique (Hall

1982, 15). Or si ces traditions peuvent être confrontées car très différentes, elles sont avant tout complémentaires. Holmberg fait notamment référence dans un de ses articles, à un mythe connu chez plusieurs ethnies tibéto-birmanes, et notamment chez les Tamang. Dans ce dernier, il y est fait le récit d'une rivalité entre un lama ainsi qu'un *bombo* (Holmberg 1984, 700). Dans les versions les plus communes, les deux spécialistes religieux se confrontent lors d'un pèlerinage ; le premier des deux à arriver au sommet d'une montagne aura gagné. Le *bombo* utilise la danse, et le *lama* utilise la méditation. Le gagnant est le *lama*, qui parvient au sommet de la montagne en premier. Ce mythe a pour but d'illustrer le triomphe du bouddhisme sur la tradition chamanique chez de nombreuses ethnies himalayennes. Or dans la version Tamang, le mythe diffère quelque peu. D'abord, le *bombo* ainsi que le *lama* sont des frères. Le *lama* en utilisant la méditation, gagne la compétition. Le *bombo* ayant perdu malgré ses danses, se retrouve exilé au fond d'un lac. Toutefois, ce dernier continue de danser et lance un sort à la fille du *lama*. Le père, incapable de sauver sa fille avec ses pouvoirs de *lama*, est contraint d'établir un accord avec le *bombo*. Ce dernier prendrait soin des vivants, et le *lama* prendrait soin des morts (Sumegi 2008, 76). Ce mythe Tamang permet de mettre en lumière l'importance ainsi que la complémentarité de ces deux aspects de la religion chez les Tamang. Toutefois cette symbiose n'exclut pas certaines formes de rivalité. Holmberg rapporte notamment une légende Tamang dans laquelle tout comme les *lamas*, les *bombos* possédaient eux aussi des écrits. Or à la différence des *lamas*, les *bombos* ont préféré les brûler et en manger les cendres. La symbolique derrière cette légende réside en le fait que le *bombo* a ses connaissances en lui, et qu'il doit apprendre par lui-même et non pas dans des textes (Holmberg 1984, 704).

En conclusion, les pratiques ainsi que croyances religieuses des Tamang sont d'une grande richesse, et reposent sur plusieurs traditions. Si l'hindouisme, malgré l'histoire du Népal demeure une influence discrète, le bouddhisme ainsi que les pratiques sacrificielles et chamaniques dominant. Or s'il est difficile – voire impossible - de comprendre comment ces dernières se sont historiquement construites les unes par rapport aux autres, elles ne peuvent être considérées séparément car aucune n'a de signification en étant isolée.

II. Les bombos, chamans Tamang

Nous avons brièvement évoqué les *bombos* dans la partie précédente, alors que nous tentions de tracer un portrait global des croyances ainsi que pratiques religieuses des Tamang. Or dans cette partie, nous souhaitons nous concentrer sur leurs pouvoirs ainsi que sur leur cheminement. Toutefois nous souhaitons avant tout effectuer une courte rétrospective sur le terme *bombo*. En effet, nous avons choisi d'utiliser ce terme parmi un certain nombre d'appellations découvertes dans plusieurs recherches sur les Tamangs, car il était celui qui revenait le plus souvent dans les écrits que nous avons majoritairement invoqué dans notre travail. Les chamans Tamang peuvent aussi être nommés *bompo*, ou encore *jhankri* (désignant plus largement un chaman en népali).



Figure 3. Photographie d'un *bombo* et de son épouse prise par Von Bohlen et Halbach (2010)

1. Les pouvoirs du *bombo*

D'après les différents témoignages de chamanes que nous avons étudié, les *bombos* Tamangs possèdent la particularité de voyager hors de leur corps, ou encore d'accueillir des entités qui s'emparent d'eux en les possédant. Entre voyages et possessions, ils rencontrent différents esprits ou divinités qui peuvent être tant bienveillants que malveillants. Leur rapport aux entités peuplant la cosmologie Tamang est majeur, car c'est ce contact avec ces dernières qui permet aux chamans Tamang de jouer un rôle social.

Le chamanisme Tamang repose principalement sur la transe du chaman. Cette transe n'est en aucun cas induite par des substances psychotropes comme cela peut être le cas par exemple chez

certaines ethnies d'Amérique du Sud, mais essentiellement par des percussions. Or cette pratique est loin d'être simple, et les *bombos* pour atteindre un contrôle graduel sur les transes, doivent suivre un long apprentissage au cours duquel ils gagnent en maîtrise sur ces états modifiés de conscience (Peters 1981, 120). Ainsi, la transe leur permet plusieurs choses. Dans un premier temps, les *bombos* peuvent induire des états de possession, en accueillant des entités (Peters 1982, 21). Ces dernières s'emparent ainsi d'eux et s'expriment par leur bouche, ou encore par leur corps (Holmberg 1984, 705). Ensuite, les *bombos* ont également l'habileté de faire sortir de leur corps certaines de leurs âmes, afin de les faire voyager vers d'autres mondes. Nous ne sommes toutefois pas parvenues à comprendre véritablement comment fonctionnait le concept d'âmes chez les Tamang. Peters évoque chez les Tamang qu'il a rencontré, l'existence de trois âmes différentes. Ces dernières se situent au niveau du plexus solaire, du cœur ainsi qu'au sommet de la tête. L'âme localisée au niveau du plexus solaire incarne le pouvoir du *bombo*, et elle est la première âme que le chaman doit maîtriser. C'est en avançant sur la voie chamanique qu'il apprend à contrôler ses deux autres âmes, et à les faire voyager (Peters 1982, 26). Or dans un de ses articles, Holmberg explique que les Tamang avec lesquels il a travaillé possèdent neuf âmes, appelées aussi *bla* (Holmberg 2006, 91). Nous avons contacté Holmberg afin d'obtenir quelques explications supplémentaires à ce sujet, et il nous a expliqué qu'il n'avait pas encore rencontré de concept d'âmes qui soit généralisable aux Tamang dans leur entièreté. Les neuf *bla* des Tamang qu'il a côtoyé correspondent aux neuf orifices du corps, et c'est par ces derniers qu'elles peuvent être perdues ou encore enlevées par des entités. C'est finalement d'après lui, avec le *so*, un concept de force de vie, que les neuf *bla* forment ce que nous qualifions dans nos sociétés occidentales d'âme (Holmberg, communication personnelle, cf. annexe 1). Or en plus du *so*, les *bombos* Tamangs peuvent faire l'usage d'autres forces qui leur permettent ces différents contacts avec les mondes invisibles. En effet d'après Holmberg, c'est grâce à leur force intérieure que les chamans ont cette capacité à appeler, puis à contrôler les entités qui les possèdent (Holmberg 1984, 705). Il évoque chez les Tamang de l'Ouest l'existence de plusieurs substances symboliques que le chaman utilise dans ses rapports aux entités. Ces dernières sont diverses ; il est notamment question du *tshe*, c'est-à-dire « la vie », du *brui hong* signifiant « l'esprit de la moisson », du *seh gi chyut* qui symbolise « la force des choses », ainsi que du *nhor gi yang*, traduit comme « l'esprit de la richesse » (Holmberg 2006, 88). Toutefois dans ses travaux, Holmberg se concentre sur une force nommée *wang*, et qu'il qualifie de « pouvoir magique ». En effet pour soigner leurs patients, les *bombos*

avec lesquels Holmberg a travaillé utilisent la concentration ainsi que la transmission du *wang*. Cette puissance mystique peut être rapprochée au concept iroquoien d'Orenda évoqué par Hewitt ; c'est-à-dire une puissance primordiale immanente constituant et régissant toutes choses dans l'univers (Hewitt 1902). Un lama bouddhiste l'a décrit à Holmberg comme étant semblable à une pluie qui vient d'en haut, et infusant la terre dans un processus créateur (agriculture par exemple). Plus encore, Holmberg l'a comprise comme étant la capacité aliénée des humains à se produire eux-mêmes. Il définit ainsi le *wang* comme un pouvoir réel situé dans les capacités humaines inhérentes. Toutefois ce pouvoir, à la fois important dans les pratiques bouddhiques, sacrificielles et chamaniques, est considéré par les Tamang comme étant émanant à l'extérieur d'eux-mêmes et pouvant être utilisé pour régénérer l'ordre dans le monde. (Holmberg 2006, 87). Peters dans ses travaux, évoque une forme de pouvoirs similaire nommé *sakti* qui est transmis au *bombo* par des entités et qui lui confère son pouvoir chamanique (Peters 1982, 23).

Finalement, c'est grâce à ces différentes forces que le chaman Tamang va avoir la capacité de contrôler les entités prenant possession de son corps ; il doit accumuler une énergie interne équivalente à la puissance des esprits avec lesquels il entre en contact (Holmberg 1984, 705). Le *wang* étudié par Holmberg, peut être accumulé de différentes façons. Il peut provenir d'espaces secrets nommés *behyul*, cachés aux sommets les plus reculés de l'Himalaya ou encore dans des lacs de haute montagne. Il peut également être transmis au *bombo* par certaines entités tutélaires. Toutefois les connaissances accumulées par le *bombo* au cours de son apprentissage peuvent aussi être des facteurs dans l'accumulation de son pouvoir.

Pour accompagner sa pratique, le *bombo* possède une multitude d'outils. Ses rituels prennent généralement place auprès d'autels dont la symbolique est à la fois riche et fluctuante selon les Tamangs. Également les bombos mémorisent un grand nombre de mythes ainsi que de mantras qu'ils utilisent au cours de leurs rituels (Peters 1982, 21). Un autre outil que nous pourrions citer pour son importance prégnante est le tambour. Cet instrument est majeur dans la pratique puisqu'il conditionne les trances tout en aidant le chaman à les convoquer puis maîtriser. Mais plus généralement, le tambour est un instrument d'une grande importance dans le chamanisme. Eliade évoque notamment son utilisation chez les chamanes sibériens yakoutes, ostyaks, samoyèdes, ou encore tongouses (Eliade 1964, 164-171). Le tambour y est un symbole de voyage extatique et de rupture de niveau ; il est même appelé chez les Bouriates ainsi que les Yakoutes, « cheval du chaman » (Eliade 1964, 168). Lorsque le chaman joue du tambour, il a accès aux autres

mondes, comme par le moyens de portes ainsi que de chemins invisibles qui lui sont ouverts par le rythme.



Figure 4. Photographie de *bombos* et de leurs *dhyangros* prise par Viel et Laurent publiée dans *la Galerie Le toit du monde* (2015, p 20)

Les *bombos* possèdent ainsi la capacité de voir ce qui ne peut être entrevu, de converser avec des êtres qui pour les autres sont invisibles. A la fois hôtes et voyageurs, ils sont la voix des divinités. Leurs pouvoirs de devins ainsi que de guérisseurs en font des spécialistes rituels d'une grande importance au sein de la société Tamang.

2. Le cheminement pour devenir *bombo*

Devenir *bombo* est une voie longue, complexe et multiple. En effet, il existe plusieurs configurations. Pour cette sous partie, nous nous appuyons majoritairement sur les travaux de Larry Peters, qui malgré une réputation quelque peu sulfureuse, établit d'après les propos du bombo Bhirendra une description très précise. Par le mot sulfureux, nous souhaitons évoquer le fait que

les méthodes de recherche choisies par Peters ainsi que son implication personnelle dans ses travaux ont fait l'objet de plusieurs critiques, venant notamment remettre en cause sa crédibilité scientifique. C'est pourquoi même si les propos de Bhirendra nous paraissent d'un grand intérêt, nous trouvons important de préciser une nouvelle fois que ces derniers ne sont pas valables pour tous les *bombos* Tamang.

Dans un premier temps, une personne peut devenir *bombo* par choix, et suivre un enseignement auprès d'un *guru*, c'est-à-dire un *bombo* qui aura accepté de dispenser un enseignement et de partager ses connaissances. Ensuite, un individu peut devenir *bombo* parce qu'il a été choisi. Il n'est pas rare que plusieurs *bombo* apparaissent au sein d'une même famille ; de nombreux auteurs et chercheurs ayant étudié le chamanisme au sein de diverses traditions autour du monde tels que Mircea Eliade parlent notamment de transmission héréditaire de la vocation chamanique (Eliade 1968). Larry Peters évoque chez les Tamang une transmission « quasi-héréditaire », terme qu'il emprunte à Krader dans son étude chez les Bouriates, groupe ethnique peuplant aujourd'hui la Sibérie. Selon lui, la transmission des pouvoirs chamaniques se produit très souvent au sein d'une même lignée, toutefois elle ne se fait pas chez un membre prédéterminé d'une famille donnée (Peters 1982).

Étant donné que les chamans qui nous intéressent sont ceux qui n'ont pas volontairement choisi ce rôle, la première étape de leur cheminement est l'appel chamanique. Il s'agit d'une crise au cours de laquelle, le futur chaman va exprimer plusieurs symptômes possibles. D'abord, l'appel chamanique a majoritairement lieu lors de l'adolescence, et s'il touche principalement des hommes, des femmes peuvent également être concernées. Ensuite, l'appel chamanique va être à l'origine de changements dans le comportement de la personne concernée. Elle peut tomber gravement malade, souffrir de convulsions ou encore d'une forte anxiété. Elle peut également exprimer un fort désir d'isolement. Plus encore, elle peut être investie de visions et adopter une attitude anormale, reposant sur des hallucinations. Par exemple, Holmberg évoque le cas de Chakke Bombo, qui lors de son appel chamanique, a tenté de manger du feu (Holmberg 2002, 24). Également, Peters dans une de ses études rapporte les propos de Gajendra qui s'est isolé dans la forêt pendant plusieurs jours, en proie à des visions terrifiantes (Peters 1997, 53). Suite à ces symptômes, le futur *bombo* doit alors rencontrer un *guru*, c'est-à-dire un *bombo* ayant accepté de dispenser son enseignement. En effet pour Peters, le cheminement permettant de devenir *bombo* repose sur le principe de maîtriser les états altérés de conscience, c'est-à-dire de passer de possessions spontanées à des

possessions volontaires (Peters 1982, 21). Le *guru* va ainsi dispenser au cours de plusieurs années, un enseignement à la fois extatique et didactique. Il va donc lui apprendre à maîtriser ses trances, tout en lui transmettant des procédures rituelles, des mythes ainsi que des mantras.

Selon Peters, l'étape suivante consiste en la découverte par le futur *bombo* de son *mukhiya guru*. Ce dernier est perçu comme l'esprit d'un *bombo* décédé qui va transmettre ses connaissances et son pouvoir sous forme de mantras ainsi que de rituels secrets par le moyen de la transe, de la possession ainsi que du rêve. Au cours de cette étape, le futur chaman va alors apprendre à maîtriser la possession lorsqu'elle est induite par son *mukhiya guru*. C'est également au cours de cette étape que le *mukhiya guru* va révéler son identité par la bouche du jeune possédé (Peters 1982, 25). Holmberg fait référence à une figure similaire qu'il nomme *lenTe*, et qui comme le *mukhiya guru*, va investir le *bombo* en devenir en lui transmettant son pouvoir ainsi que ses connaissances. Toutefois pour Holmberg, le *lenTe* n'investit que ses descendants, qu'ils soient issus de la lignée masculine ou encore féminine (Holmberg 1984, 704-705).

La troisième étape marque la capacité du futur *bombo* à maîtriser la possession avancée, c'est-à-dire qu'il est désormais capable de communiquer avec des entités ainsi que des divinités autres que son *mukhiya guru*. Il acquiert ainsi la capacité de maîtriser des trances ainsi que des possessions induites par toutes sortes d'entités (Peters 1982, 25). Il peut également effectuer certains rituels de guérison, et endosser son rôle social de *bombo* au sein des siens, tout en demeurant accompagné par son *guru* qui le supervise.

Enfin, la dernière étape du cheminement initiatique tel qu'étudié par Peters, est constituée de deux cérémonies au cours desquelles le futur *bombo* doit prouver qu'il maîtrise ses pouvoirs en ayant des visions claires et précises au cours de trances maîtrisées, ainsi qu'en jeûnant et récitant des mantras pendant plusieurs jours (Peters 1981).

Devenir *bombo* est finalement un véritable cheminement dans lequel les candidats doivent s'investir entièrement. Il s'agit d'une voie difficile, à laquelle les alternatives sont peu réjouissantes. En effet selon Holmberg (Holmberg 2006), la personne qui ne répond pas à l'appel risque la folie, voire la mort.

Chapitre 3 – L’appel chamanique, entre perte de contrôle et gain de pouvoir

Ce chapitre a pour but de comprendre les enjeux de pouvoir à l’œuvre lors de l’appel chamanique. Cette première étape sur la voie du *bombo*, nous intéresse pour son contraste. En effet, si l’appelé subit une véritable épreuve au cours de laquelle il est dépossédé de sa maîtrise de soi et du monde qu’il perçoit, il reçoit également les pouvoirs qui lui permettront de devenir un chaman.

I. L’appel chamanique et la transformation symbolique de l’appelé

Comme nous l’avons évoqué précédemment, l’appel chamanique est la première étape de la voie chamanique pour ceux qui n’ont pas choisi cette destinée, et qui par conséquent n’ont pas entrepris de démarche dans ce sens. Dans cette partie, nous nous intéresserons ainsi au déroulement de l’appel chamanique vécu par ceux ayant suivi cette vocation de façon spontanée, en nous appuyant sur des témoignages de chamans issus des travaux de Peters et d’Holmberg. Nous verrons en quoi l’entrée sur la voie du *bombo*, par sa violence, est considérée comme une maladie au cours de laquelle le futur chaman est dépossédé de sa maîtrise de soi. Ensuite, nous utiliserons la théorie des rites de passages de Van Gennep afin de comprendre comment l’appel chamanique permet en fait une transformation symbolique.

1. La maladie du chaman

L’appel chamanique est une expérience déroutante à la fois pour la personne concernée mais aussi pour son entourage. Sa déclaration soudaine et sa brutalité sont telles que l’appelé subit passivement une épreuve pouvant durer plusieurs jours – voire des années - dans l’angoisse et la solitude. Nous souhaitons ici dans un premier temps, à partir de trois témoignages d’appel chamanique, comprendre en quoi il s’agit d’un épisode particulièrement violent et bouleversant. Nous verrons ensuite comment est vécu l’appel chamanique par le futur *bombo*, notamment sous le prisme de la folie.

Notre premier témoignage est celui de Bhirendra, *bombo* qui a longtemps renseigné Peters dans ses travaux. Il raconte comment l’appel qu’il a vécu alors qu’il était âgé de treize ans, l’a

rendu « malade ». Il a dans un premier temps eu des crises de tremblements particulièrement violentes, l'empêchant de demeurer assis. Par la suite, poussé par un fort désir d'isolement, il s'est enfui dans la forêt environnant son village. Il y est demeuré nu pendant trois jours, au cours desquels il fit la rencontre de plusieurs esprits. Ces derniers avaient l'apparence de nains portant des chapeaux pointus, et ils lui transmirent des mantras ainsi que du pouvoir, que Bhirendra nomme *sakti*. Ils lui ordonnèrent également de se nourrir de vers, mais à chaque fois que le futur *bombo* tendait sa main pour les attraper, les épouses des esprits qui avaient l'apparence de femmes très corpulentes, lui fouettaient les mains avec des épées en or et demandaient que sa tête soit coupée. Il fut toutefois défendu par les esprits qui lui enseignèrent à se saisir des vers avec le dos de ses mains, ce qui calma leurs épouses. Pendant ce temps, la famille ainsi que les proches de Bhirendra partirent à sa recherche dans la forêt, mais ce dernier au lieu d'entendre leurs appels, entendit des aboiements menaçants de chiens sauvages et se cacha plus profondément dans les bois. Finalement, sa famille le retrouva frissonnant et dans un état second. Ils le réveillèrent alors et le ramenèrent à la maison. Bhirendra raconte que sa famille était très inquiète, car il refusait de se nourrir et ses crises de tremblements avaient repris. Le soir venu, il emporta la dague rituelle utilisée par son père qui était également un *bombo*, et sortit de chez lui sans que personne ne le remarque. Il explique que les dieux lui ont ouvert un passage lui permettant de sortir sans être ni arrêté, ni suivi par les autres villageois. Il se rendit alors dans un cimetière, dans lequel il vit de nombreux esprits malveillants dont les apparences le terrifièrent. Par exemple, certains avaient des yeux au milieu de la poitrine, d'autres transportaient des corps en décomposition. Il fut rapidement encerclé et attaqué par les monstrueuses entités, qui commencèrent à le dévorer vivant. Bhirendra hurla et supplia les dieux de le sauver. Il tenta ensuite de se défendre avec la dague de son père, mais il la fit tomber contre un rocher. Cette dernière en percutant le roc, produit une étincelle qui fit disparaître les mauvais esprits. Il était à présent seul, et le soleil était maintenant haut dans le ciel (Peters 1982, 23).

Notre second témoignage est issu des travaux d'Holmberg. Dans un de ses articles, il nous rapporte les propos de Chakke Bombo alors qu'il raconte comment il a vécu l'appel chamanique. C'est à l'âge de seize ans qu'il explique être « devenu fou ». Il a eu des comportements mettant sa propre vie en danger, notamment en essayant de manger du feu. Il est même tombé dans l'âtre. Pendant les vingt années qui ont suivi, il a souffert d'une alternance de périodes de crises et d'apaisement, et ce jusqu'à ce qu'il tombe gravement malade. Sa maladie a alors duré près de cinq mois, puis il

explique être mort. Tous les autres villageois ont cessé de travailler pour organiser les obsèques, mais à ce moment-là Chakke Bombo raconte que son souffle est revenu. Son état s'est par la suite graduellement amélioré (Holmberg 2002, 24-25).

Enfin, nous avons trouvé un dernier témoignage également issu des travaux de Peters, qui ressemble beaucoup à celui de Bhirendra. Il s'agit des propos de Gajendra, un *bombo* qui a également vécu l'appel à l'âge de treize ans. Il est resté sept jours dans une forêt, enlevé par un *ban jhakri* qui l'aurait « rendu fou ». Peters évoque ce que sont les *ban jhakri* dans un autre de ses articles. En népalais, *ban* signifie forêt et le terme *ban jhakri* définit selon l'auteur un esprit, un dieu des chamans qui est à moitié humain et qui peuple les forêts ainsi que les grottes (Peters 1997, 47). Comme pour le cas de Bhirendra rapporté plus avant, il lui a été demandé d'ingérer des verres de terres avec le dos de ses mains, sous la menace cette fois d'une créature imposante au pelage sombre, qui lui fouettait les mains avec une épée d'or tout en le menaçant de le décapiter. Le *ban jhakri* quant à lui, de façon similaire aux esprits rencontrés par Bhirendra dans les bois, avait l'apparence d'un petit homme portant un chapeau pointu. Il a alors enseigné à Gajendra des mantras secrets qui avaient le pouvoir de lui permettre de maîtriser le feu et la chaleur. Il explique qu'il pouvait alors tremper ses mains dans de l'huile bouillante, ou encore s'asseoir sur des braises sans ressentir la moindre souffrance ou que son corps en porte les marques. Lorsque le *ban jhakri* l'a finalement libéré, la créature qui le menaçait auparavant l'a alors poursuivi jusqu'à ce qu'il sorte de la forêt et arrive dans un cimetière. C'est là qu'il a été assailli par des fantômes, et qu'une divinité est intervenue pour les faire disparaître (Peters 1989).

Ces trois témoignages peuvent illustrer la violence de l'expérience vécue par les *bombos* Tamangs. Les futurs *bombos* se retrouvent ainsi comme dépossédés de leur être, en proie – selon leurs propres termes – à la folie. Le qualificatif de folie revêt une importance particulière chez les Tamangs, ceux renseignant Peters nommant l'appel chamanique *Iha khoiba mayba*, signifiant « possession folle »¹. En effet, les appelés perdent la maîtrise de leur corps, qui de façon incontrôlable peut se mettre à trembler ou encore à s'affaiblir. Ils s'isolent et perdent le contact avec leurs proches, en s'exilant dans des lieux déserts de toute présence humaine. Ils perdent également tout contrôle sur leur perception du monde, voyant ainsi apparaître des entités dont ils n'avaient entendu jusqu'à présent que des évocations dans les mythes ou dans la bouche de *bombos*.

¹ « crazy possession » dans le texte

En réponse à tous ces facteurs, les futurs chamans perdent également le contrôle de leur comportement, en réagissant à des visions hallucinatoires dans lesquelles ils sont agressés par des entités monstrueuses ou en étant simplement inconscients de leurs actes. Ainsi, ils se considèrent – tout comme leur entourage les considère – comme fous.

De nombreux chercheurs occidentaux ayant étudié le chamanisme à travers le monde, ont effectué un parallèle similaire, toutefois ils ont souvent comparé l'appel chamanique à des maladies occidentales. Ainsi, Czaplicka évoque l'hystérie lorsqu'il analyse l'appel chamanique des Tungus, peuple issu de Sibérie (Czaplicka 1914, 172). De même, Silverman effectue un parallèle avec la schizophrénie (Silverman 1967, 22). Penkala-Gawecka évoque également la période soviétique au Kazakhstan, au cours de laquelle l'appel chamanique était dans le discours biomédical automatiquement catégorisé comme relevant de la maladie mentale (Penkala-Gawecka 2013). Toutefois si nous ne souhaitons pas nous engager dans des comparaisons que nous craignons ethnocentriques, il nous a paru intéressant de mettre en exergue la qualification de folie pour caractériser l'appel chamanique, qu'elle soit établie par les chercheurs dans leur rôle d'observateurs et d'investigateurs, mais aussi par les Tamangs eux-mêmes.

En effet, nous souhaitons évoquer la folie dans le sens où cette dernière génère une perte de contrôle chez la personne qui la subit. Dans un premier lieu, une perte de contrôle dans la perception et dans la compréhension de son l'environnement ; mais aussi une perte de contrôle de son comportement. Dans le cas de l'appel chamanique Tamang, l'appelé est profondément touché au niveau de son agentivité. Pour Butler, l'agentivité correspond aux pouvoirs d'agir de l'individu (Butler 1997). Dans le cas de celui qui subit l'appel, ce dernier n'a pas choisi de vivre cet appel qui le pousse à devenir *bombo*. Il ne choisit pas non plus de voir apparaître des esprits ou encore des divinités, de recevoir leur enseignement ou encore leur courroux. Il subit finalement les événements, il est dépossédé de son pouvoir.

Or d'un point de vue symbolique, l'appel chamanique n'est ni une maladie mentale, ni un état psychologique pouvant être simplement assimilé à la folie. Peters définit notamment le phénomène comme étant une « maladie créatrice »² (Peters 1982, 21). En effet, cette dernière a pour but chez les Tamang, de mener l'appelé vers une évolution. Une évolution de sa perception du monde, mais aussi une évolution de sa perception de lui-même.

² « creative disease » dans le texte

A travers ces différents témoignages qui peuvent illustrer ce à quoi peut correspondre l'appel chamanique Tamang, nous pouvons donc voir que l'appelé se définit comme étant fou. Des observateurs extérieurs tels que de nombreux chercheurs occidentaux en sont arrivés à la même conclusion, or nous préférons dans ce travail, comprendre cette « maladie chamanique » sous le prisme de la perte de contrôle de l'individu. Or, cette perte d'agentivité n'est que le commencement d'un processus, dont la visée est finalement de transformer le participant.

2. Mort et renaissance symbolique, analyse avec les rites de passage de Van Gennep

Ainsi l'appel chamanique est communément perçu comme une maladie s'apparentant à la folie. Or si cet état de dite folie prive l'individu de toute maîtrise, il est surtout un processus transformateur. Afin de mieux comprendre ses modalités, nous l'étudierons à l'aide de la théorie des rites de passage de Van Gennep.

Van Gennep a développé sa théorie des rites de passages au début du vingtième siècle. Cette dernière, malgré son ancienneté, est encore aujourd'hui utilisée pour comprendre de nombreux rituels. Les rites de passages ont pour particularité de marquer une évolution chez la personne en faisant l'objet ; Van Gennep parle notamment de séquences cérémonielles au cours desquelles s'effectue un passage d'un monde cosmique et social à un autre (Van Gennep 1909, 20). Or pour aller plus loin, les rites de passages permettent également selon nous, de faire évoluer la perception que le participant a de lui-même, cette évolution induisant plus largement un changement dans sa façon d'appréhender le monde.

Les rites de passage de Van Gennep sont caractérisés comme étant constitués de trois phases distinctes. La première phase est appelée la phase de séparation, au cours de laquelle ont lieu les rites dits préliminaires. Cette dernière a pour but de séparer le participant du monde qu'il a jusqu'à présent connu. Van Gennep évoque notamment une mort symbolique ; la personne concernée s'apprête à passer d'un monde à un autre, elle doit ainsi s'isoler afin de se séparer des différents éléments qui la définissent. Elle s'isole donc socialement, mais aussi physiquement. La seconde étape des rites de passage est la marginalisation, constituée de rites dits liminaires. En effet, après s'être détaché des liens qui le liaient au monde, le participant demeure à l'écart, en préparation pour la dernière étape. Celle-ci se nomme la phase d'agrégation, et englobe les rites dits

postliminaires (Van Gennep 1909, 30). Cette phase finale marque la fin des rites de passage, ainsi que la renaissance symbolique du participant. Ce dernier revient changé, dans un monde nouveau.

Dans le cas de l'appel chamanique Tamang, nous pouvons identifier ces trois étapes distinctes. Chaque appel étant toutefois différent, nous nous appuyerons sur les témoignages présentés précédemment à titre d'illustration, et nous nous en servirons de socle pour nos analyses.

Dans un premier temps, nous pouvons considérer comme faisant partie des rites préliminaires, les comportements anormaux des personnes vivant l'appel chamanique. C'est notamment le cas de Chakke Bombo, qui essaya de manger le feu, ainsi que de s'y plonger le corps entier. Par sa conduite anormale, le futur chaman marque son éloignement par rapport aux autres. De même, les symptômes physiques tels que les tremblements, produisent une rupture avec un comportement physiquement sain. La phase de séparation peut également être aisément comparée à l'isolement que recherchent généralement les futurs *bombos*. Nous pouvons notamment le voir avec les deux témoignages des *bombos* étudiés par Peters. En effet, Bhirendra et Gajendra ont tous deux cherché l'isolement dans les bois, se séparant ainsi socialement et physiquement de leurs proches.

L'étape suivante, c'est-à-dire la phase de marge, peut être rapportée au temps que passent les futurs *bombos* dans une forme d'isolement. Chakke Bombo, au cours de sa maladie qui dura cinq mois, fut isolé socialement. Il est demeuré alité, incapable de participer aux activités de son village. Il raconte d'ailleurs être mort, ce que nous pouvons sans difficultés rapprocher à une mort symbolique. Pour les cas de Bhirendra ainsi que de Gajendra, cette phase liminaire peut être comparée aux jours passés dans la forêt, aux côtés d'entités bienveillantes et malveillantes. Le fait qu'ils se retrouvent tous deux dans un cimetière peut également nous faire penser à une mort symbolique. Enfin, la phase d'agrégation marquant la fin des rites de passage, est également discernable dans les témoignages des trois *bombos*. Pour Bhirendra, c'est lorsque dans le cimetière alors qu'il était assailli par les entités malveillantes, et que son poignard rituel est tombé en produisant une étincelle. Cette étincelle a fait disparaître ses agresseurs et donc ses visions, mais a aussi fait disparaître la nuit. Le retour du jour est une référence symbolique à la renaissance. Il est par la suite rentré chez lui, l'appel était terminé. Pour Gajendra, c'est une lumière divine qui mit fin à l'appel en faisant disparaître les fantômes. Pour Chakke Bombo, l'étape post-liminaire nous paraît plus évidente encore. En effet alors qu'il avait perdu la vie, son souffle est soudainement

revenu, et par la suite son état s'est considérablement amélioré. Il est mort puis re-né, et c'est ce qui a marqué le début de sa guérison, ainsi que sa réintégration sociale.

Cette réintégration sociale vécue par nos trois chamans n'est pas sans conséquences. En effet comme nous l'avons évoqué précédemment, les rites de passage sont transformateurs. Bhirendra, Gajendra ainsi que Chakke Bombo sont revenus différents ; investis de nouveaux pouvoirs ainsi que de nouveaux savoirs. Cela marque un contraste, dans la mesure où ils reviennent d'une expérience au cours de laquelle ils ont été dépossédés de tous pouvoirs sur leur vie, avec de nouveaux pouvoirs qui cette fois sont chamaniques. De plus ils ont trouvé un nouveau but à leur vie, but qu'ils n'ont certes ni désiré, ni choisi, mais qui leur ouvre de nouvelles opportunités jusqu'alors inaccessibles. Ils doivent désormais suivre la vocation, et devenir *bombo* afin d'apprendre à maîtriser leurs nouvelles capacités, et à ainsi reprendre le contrôle.

L'appel chamanique est donc un processus de transformation d'une grande violence rituelle. Sa soudaineté ainsi que son intensité dominant l'appelé qui se retrouve condamné à subir passivement les événements. Le seul moyen d'y mettre fin est l'acceptation, et l'engagement sur la voie chamanique. Désormais *bombo* en devenir, l'appelé avec ses nouveaux pouvoirs doit alors partir en quête de maîtrise de ces derniers.

II. Possession et pouvoir

Nous avons précédemment évoqué le fait que lors de l'appel chamanique, les appelés se trouvaient atteints d'une forme de « folie » soudaine, qui avait l'effet performatif de les transformer symboliquement, les faisant passer de simples individus à chaman en devenir. Or dans cette partie, nous nous intéresserons plus profondément à cette dite transformation, ainsi qu'à l'origine des pouvoirs par lesquels ils sont investis.

1. L'élus possédé

Les différents symptômes de l'appel chamanique - qu'ils soient physiques ou plus largement psychologiques - possèdent une fois identifiés, une origine qui ne s'explique pas chez les Tamangs par un diagnostic psychiatrique comme cela a déjà pu être fait par des chercheurs occidentaux.

En effet, l'appel chamanique est en fait induit par une possession ; la toute première que l'appelé expérimente dans sa vie de *bombo*. Les différents symptômes de l'appel que nous avons déjà évoqué précédemment – cette perte de contrôle du corps, des perceptions, des relations sociales etc – sont finalement les agissements d'une entité qui a pris le contrôle. Les tremblements du corps du futur chaman, sont notamment un signe particulièrement clair démontrant la possession (Holmberg 1984, 704).

Cette entité qui possède l'appelé, ne peut pas être identifiée à n'importe quelle divinité ou esprit. Cette toute première possession durant l'appel chamanique, est provoquée par l'esprit d'un *bombo* décédé. Holmberg évoque notamment dans ses travaux les *lenTe*, nom donné chez les Tamangs auprès desquels il a effectué ses recherches, à ces esprits de chamans qui – malgré les rites funéraires effectués par le *lama* – ne se sont pas réincarnés. Ils demeurent dans des paradis intermédiaires, situés aux sommets des montagnes Himalayennes en attendant de posséder un futur *bombo* qui leur permettra de s'impliquer à nouveau dans le monde (Holmberg 1984, 704- 705).

Il n'est pas rare que l'esprit possédant l'appelé soit issu de ses ancêtres. En effet, nous avons précédemment évoqué le caractère « quasi-héréditaire » de la vocation chamanique. Plusieurs chercheurs ont d'ailleurs pu observer ce phénomène sur leurs terrains respectifs, c'est notamment le cas de Peters. Les Tamangs avec lesquels il a travaillé expliquent que les esprits des chamans décédés choisissent de posséder un parent masculin issu du lignage patrilinéaire. Par exemple, son informateur principal Bhirendra raconte avoir été possédé lors de l'appel chamanique par son grand-père paternel qui était lui-même *bombo* (Peters 1982, 22-23). Toutefois il est important de préciser que cela ne s'applique pas à tous les Tamangs. Holmberg rapporte notamment que les *lenTe* peuvent autant posséder leurs descendants masculins que féminins (Holmberg 1984, 704-705).

Le futur *bombo*, lors de l'appel chamanique est finalement choisi par l'esprit d'un chaman décédé. Il est élu pour recevoir son pouvoir ainsi que ses connaissances, et pour cela l'esprit du *bombo* doit avoir reconnu en lui des capacités particulières. Selon Peters, les qualités recherchées reposent principalement sur le caractère de l'élu, qui doit être une « personne religieuse »³, c'est-à-dire une personne capable d'endosser la responsabilité ainsi que les devoirs accompagnant les pouvoirs du *bombo*. Bhirendra fut lui-même choisi parmi ses frères (Peters 1982, 22-23).

³ « religious person » dans le texte

Peters explique dans ses travaux que l'entité, par l'investiture de l'être de l'appelé, lui « demande » de devenir chaman (Peters 1982, 22). Or le terme de « demande » n'est pas forcément adapté, car l'appelé n'a pas véritablement le choix. L'entité en le possédant, le dépossède de sa vie en lui ôtant sa capacité à choisir son avenir. En effet le seul moyen de mettre fin à l'appel chamanique, est finalement de s'y soumettre en acceptant de suivre une vocation chamanique (Holmberg 2006, 93).



Figure 5. Bombo possédé par son entité tutélaire, photographie de Viel et Laurent, Lettre du toit du monde (2015, p 6)

Cohen et Barrett évoquent les mécanismes de déplacement à l'œuvre lors des possessions. Ils citent notamment Frazer, pour qui lors de la possession, la « propre personnalité de la personne est en suspens pendant l'épisode », et toutes les paroles prononcées « sont acceptées comme la voix du dieu ou de l'esprit » (Frazer 1958 ; 108). Ainsi les concepts de possession-transe représentent généralement l'agentivité de l'hôte comme se retirant du corps ou assumant un rôle passif quant au contrôle du corps par une entité (Cohen et Barrett 2008, 251). Lienhardt parle même d'un « renversement d'agentivité »⁴ à l'œuvre lors de la possession (Lienhardt 1961). De la même façon pour les chamans Tamang, la possession vécue lors de l'appel dépossède l'individu de son agentivité lors de l'épisode car l'entité prend le contrôle de son hôte. Or plus encore, l'agentivité

⁴ « Reversal of agency » dans le texte

de l'appelé est plus largement touchée, dans le sens où cette première possession marque un tournant dans sa vie sur laquelle il perd momentanément le contrôle.

Finalement, le terme d'« appel » est explicite. Le futur *bombo* est un élu, choisi par l'esprit d'un *bombo* décédé qui a reconnu en lui des qualités pour devenir chaman. Il est ainsi désigné, souvent par un de ses ancêtres, à suivre la même vocation que lui, c'est-à-dire la vocation du *bombo*. Cet épisode marquant la première étape d'un cheminement chamanique, a toutefois pour effet de dépouiller le futur chaman de son agentivité.

2. La passation des pouvoirs

L'esprit qui appelle le futur *bombo* à suivre la voie chamanique, en le possédant, ne fait pas que le désigner comme étant un chaman. Plus encore, il en fait son héritier et devient non seulement un de ses esprits tutélaires, mais il lui transmet également une partie de son pouvoir ainsi que de ses connaissances.

A travers les témoignages issus des travaux de Peters et de Holmberg, nous avons vu que les *bombos*, suite à la possession initiale de l'appel, gardaient un contact étroit avec l'entité à son origine. Dans le cas de Bhirendra, l'esprit de son grand-père est par la suite devenu son « guru intérieur »⁵ (Peters 1982, 23). Peters évoque notamment le concept de *mukhiya guru*. Il s'agit chez les Tamangs avec lesquels il a travaillé, du nom donné à cet esprit tutélaire à l'origine de l'appel chamanique, ce dernier incarnant par la suite le rôle de guide à travers les mondes supérieurs et inférieurs (Peters 1989, 126). Holmberg évoque dans ses travaux le concept similaire de *lenTe*. L'appelé en acceptant de devenir *bombo*, non seulement honore le *lenTe* qui l'a choisi, mais il en fait également son allié au cours de sa vie de chaman (Holmberg 1984, 704- 705).

En plus d'accompagner le futur *bombo* sur la voie chamanique tout au long de sa vie, l'esprit tutélaire lui fait également don de ses connaissances. Ainsi, il commence à lui transmettre – parfois dès l'appel, des rituels, des mythes ou encore des *mantras* secrets. Les mantras étant dans l'hindouisme et le bouddhisme, des syllabes ou phrases sacrées performatives, c'est-à-dire possédant un pouvoir spirituel particulier. Alper les définit notamment comme étant des « formules magiques », qui servent d'outils à l'intentionnalité humaine (Alper 1991, 6).

⁵ « internal *guru* » dans le texte

Dans les témoignages issus des travaux de Peters, nous avons vu que lors de la phase liminaire de l'appel, les futurs chamans demeurent isolés à l'écart de toute présence humaine. C'est durant cette période qu'ils entrent en contact direct avec l'entité qui les a choisis, et que cette dernière commence sa transmission. Pour Bihendra par exemple, l'esprit de son grand-père lui enseigne comment se nourrir de vers en utilisant le dos de ses mains, tout en le protégeant d'entités plus malveillantes qui souhaitent le punir pour son ignorance. Au cours de cette période, il lui enseigne également des *mantras* (Peters 1982, 23).

La transmission de ces différents enseignements s'effectue ensuite par d'autres moyens. En effet, Peters évoque des rencontres entre le futur *bombo* et son *mukhiya guru* par le moyen de rêves. Pour Bihendra, son grand-père le visitait au cours de son sommeil pour lui transmettre des *mantras* ainsi que des rituels, et le punissait en lui tapant sur les mains lorsqu'il faisait des erreurs en confondant les étapes de certains rituels, ou encore en oubliant certains *mantras* transmis (Peters 1982, 23).

Enfin, l'esprit tutélaire qui prend possession de l'appelé, lui fait aussi don de son pouvoir chamanique. En effet, l'appel n'a pas pour seul effet de transformer symboliquement l'individu qui le subit ; par cette transmission de pouvoirs chamaniques il transforme également son essence en celle d'un *bombo*. Peters fait référence à ce phénomène en évoquant le transfert du *sakti* (Peters 1982, 22-23). D'après lui, c'est par le transfert de ce pouvoir que le *bombo* décédé, en choisissant l'appelé comme étant son héritier, lui permet de devenir chaman (Peters 1982, 33).

La transformation mise en œuvre au cours de l'appel chamanique n'est donc pas seulement symbolique. L'appelé possédé est non seulement choisi, désigné comme ayant le potentiel dans son caractère pour devenir *bombo*, mais il est aussi investi de connaissances et surtout de pouvoir qui le transforment dans la nature de son être. Cette transformation entamée, il n'a finalement d'autre choix que de la perpétuer, avec le but de retrouver une certaine maîtrise sur sa vie. Car maintenant que sa voie est celle du *bombo*, il se doit d'apprendre à retrouver son agentivité car le chaman ne peut assumer ses fonctions s'il n'a pas la maîtrise de ses pouvoirs.

Conclusion

L'appel chamanique, entre possession de l'être et dépossession de l'agentivité provoque chez l'appelé une transformation. Une transformation qui dans un premier temps est symbolique ; l'épisode à la manière d'un rite de passage faisant mourir et renaître l'individu sous la forme d'un

chaman en devenir. Or cette transformation, induite par une entité qui l'a élu comme étant son héritier, transfigure également l'essence de l'appelé en lui conférant un pouvoir chamanique. Le désormais futur chaman n'a pas le choix, sa vie doit prendre la route de la vocation du *bombo*. Il est maintenant crucial que celui qui subit l'appel apprenne à maîtriser ses nouveaux pouvoirs afin d'assurer ses fonctions de chaman, et retrouve ainsi le contrôle sur sa vie.

Chapitre 4 : Le guru

Après l'appel chamanique, l'individu ayant entamé sa transformation en s'engageant sur la voie chamanique part à la rencontre d'un *guru*. Une grande importance est attachée au fait que les savoirs chamaniques se communiquent par le biais d'une chaîne ininterrompue de *bombos* depuis les origines du chamanisme (Hall 1982, 199), l'aspirant pour s'y inscrire doit ainsi trouver un enseignant. Son accompagnement pour atteindre une maîtrise de ses pouvoirs peut durer plusieurs années ; Peters par exemple évoque un apprentissage durant en moyenne sept années (Peters 1987). Hall quant à lui, évoque un enseignement variant entre deux et quatre ans (Hall 1982, 199). Ainsi nous verrons dans cette partie comment, avec l'accompagnement du *guru*, le futur *bombo* passe d'un rôle d'agent passif et submergé par ses pouvoirs, au rôle actif de chaman en pleine possession de ses moyens.

« In the case of hereditary shamans the teacher will be sought from among his kin - usually the oldest and most respected member of the clan. Non-hereditary shamans must prevail upon another already qualified to provide the training and, if someone cannot be found locally they may move temporarily to another region. » (Hall 1982, 198)

I. Le *guru* et les mondes invisibles

Lorsque l'appelé rencontre un *bombo* ayant accepté de lui dispenser son enseignement en devenant son *guru*, il n'a fait qu'entamer sa transformation en s'engageant sur la voie du chamanisme. Il est alors perdu face à un monde nouveau et imprévisible qu'il ne comprend pas encore. Nous souhaitons ainsi comprendre ici par quels moyens le *guru* va éduquer le futur *bombo* dans sa relation aux mondes invisibles.

1. Le médiateur

Nous avons dans le chapitre précédent, évoqué lors de la première possession de l'appel chamanique, la rencontre du futur *bombo* avec son esprit tutélaire. Nous avons vu que ce dernier, en le possédant, non seulement le désigne comme étant un chaman en devenir, mais en fait également l'héritier de son savoir ainsi que de ses pouvoirs. Or à ce moment là, l'appelé n'a ni le savoir, ni l'expérience nécessaire pour véritablement échanger avec l'entité. Il ne peut qu'en subir

les possessions, c'est pourquoi il a besoin de l'aide de son *guru* afin d'apprendre à établir un contact contrôlé et finalement profitable dans l'optique de son avenir en tant que *bombo*.

Ainsi le *guru* va avoir au début de l'apprentissage du futur *bombo*, pour fonction d'établir le lien entre ce dernier et son *guru* esprit. Peters rapporte qu'une des premières étapes du cheminement du *bombo* auprès de son *guru* repose sur la découverte de l'identité de l'esprit tutélaire. En effet étant donné qu'il est impossible pour celui qui subit l'appel d'établir une véritable communication qui soit compréhensible, cette première étape de la révélation du nom, et finalement de la présentation officielle entre le futur *bombo* et l'entité, forment le premier jalon d'un travail commun. Cette étape, nommée *guja puja* par les Tamangs avec lesquels Peters travaille, est aussi appelée « ridden by the guru », ou encore « having the guru upon one's shoulders » (Peters 1982, 25-26-27). Or lors de ce rituel, le rôle du *guru* humain est crucial. Bhirendra raconte qu'au cours de cette cérémonie, c'est le *guru* qui a pour rôle d'établir le contact entre son apprenti et l'esprit. Il commence, à l'aide du tambour, par entrer en transe dans le but d'inviter l'entité tutélaire de son élève à le posséder. Une fois que l'esprit le possède, il passe alors le tambour à son apprenti qui à son tour va le battre pour inviter son entité tutélaire à le posséder. La cérémonie a une durée indéterminée car le transfert de l'esprit du *guru* à son élève réussit rarement du premier coup. La démarche est alors réitérée jusqu'à ce que l'apprenti tremble violemment sous le coup de la possession, et que l'entité par sa bouche, révèle son nom. Finalement, le *guru* par sa médiation, permet à son élève de faire connaissance avec l'entité, et de découvrir notamment s'il s'agit d'un de ses ancêtres. Par exemple dans le cas de Bhirendra, ce dernier a découvert que son esprit tutélaire était en fait son grand-père.

En plus d'établir le contact entre le futur *bombo* et l'entité qui l'a choisie, le *guru* permet également à son élève de développer une relation dans laquelle il n'est plus passif. Si au début de son cheminement sur la voie chamanique, il était submergé par les possessions de son entité tutélaire, rencontrer son *guru* et suivre son enseignement va lui permettre d'apprendre à initier les contacts et non plus à les subir (Holmberg 1984, 705).

Ainsi en rencontrant son *guru* et en bénéficiant de son enseignement, le futur *bombo* modifie sa relation à son entité tutélaire. Le *guru* par sa médiation, offre non seulement à son élève la possibilité d'établir une véritable communication avec l'esprit, mais il lui apprend surtout à avoir le contrôle sur leur relation.

2. Le miroir

En plus de son rôle de médiateur, le *guru* va également avoir un rôle important dans la compréhension que développe son apprenti sur les mondes invisibles auxquels il acquiert petit à petit l'accès.

Lors de ses terrains auprès de Bhirendra et de ses disciples, Peters remarque que le rôle du *guru* peut être comparé à celui d'un psychothérapeute. En effet, il est comme un interprète qui renseigne ses apprentis sur la façon dont ils doivent comprendre leurs rêves ou encore leurs hallucinations. De même, il leur apprend à trouver leur place dans un contexte de système initiatique (Peters 1982, 25-26-27).

Un psychothérapeute a ce qu'on peut concevoir comme étant une fonction de miroir. Son but, lors d'une thérapie, est d'être le support d'un reflet qui permettra à son patient de faire évoluer sa conception du monde et ainsi de résoudre ses problématiques personnelles. Dans le même sens, Winnicott développe la théorie du rôle miroir de la mère ainsi que de la famille dans le développement de l'enfant. Dans cette dernière, il explique que l'enfant, novice dans le monde, a besoin dans un premier temps de ses parents mais plus largement des proches auprès desquels il grandit pour construire son interprétation du monde. Il doit apprendre à identifier ses propres sensations et perceptions, et à leur donner une signification. Ses parents vont donc avoir pour fonction de refléter à l'enfant ses propres ressentis tout en leur donnant du sens (Winnicott 1975). Par exemple, lorsque le nourrisson pleure, Winnicott suppose que ce dernier est incapable d'en déterminer la cause. Il est en détresse et c'est sa mère qui va en identifier l'origine et la lui faire comprendre : le bébé pleure parce qu'il a faim, et sa mère lui permet ainsi de mettre en lien cette sensation douloureuse et angoissante avec le besoin de manger.

Nous trouvons intéressant de comparer cette théorie du développement de l'enfant issue de la psychologie avec le rapport établi entre le maître et l'élève dans le chamanisme Tamang. Le *guru* de façon identique à la mère face à son enfant, reçoit les perceptions d'un monde incompréhensible exprimées par son apprenti, et les lui rend décodées, compréhensibles et surtout appréhendables. Ce rôle de miroir au centre de l'éducation chamanique, va finalement permettre au futur *bombo* de s'approprier le monde nouveau dans lequel il a été plongé suite à la transformation opérée par l'appel chamanique.

Plus encore, nous pourrions comparer l'apprentissage du futur *bombo* auprès de son *guru*, au stade du miroir de Lacan. Cette phase du développement de l'humain ainsi théorisée, repose sur la formation de la conscience du Je. La conscience qu'une personne a d'elle-même se construit dans un premier temps face à son propre reflet, mais aussi face à l'altérité. L'enfant au cours de ce stade, se définit alors comme un sujet (Lacan 1966).

De façon analogue, lors de son apprentissage, le futur *bombo* fait évoluer la définition de son Je. Il est comme dans un nouveau stade du miroir, et fait évoluer la conscience qu'il a de lui-même. L'appel chamanique entame cette transformation, mais c'est la relation qu'il construit avec son *guru* qui va finalement lui permettre de se définir. Dans un premier temps par le moyen de son regard en l'acceptant comme apprenti, mais aussi par rapport à lui, qui se place en modèle.

Le *guru* va ainsi, en endossant une fonction de miroir, permettre à son élève plusieurs évolutions. Dans un premier temps, il va lui apprendre à identifier ainsi qu'à donner du sens à ses nouvelles perceptions et expériences chamaniques, lui permettant par là de ne plus les subir. Ensuite, il va également permettre au futur *bombo* de construire une nouvelle définition de lui-même non seulement par son exemple, mais aussi par son regard.

Ainsi l'apprenti chaman, au contact son *guru*, acquiert la capacité à appréhender les mondes invisibles. Pour cela, le *guru* endosse plusieurs rôles. Dans un premier temps, il adopte un rôle de médiateur entre son apprenti et son entité tutélaire, établissant entre eux un lien tout en leur donnant les outils pour communiquer et travailler ensemble. Ensuite à la façon d'un miroir, il renvoie à son élève ses perceptions de façon à ce qu'il les appréhende et les comprenne. Il l'aide également à faire évoluer la définition qu'il a de lui-même par le moyen de la reconnaissance de ses capacités chamaniques ainsi qu'en se positionnant en tant que modèle. Finalement, le *guru* à travers ces différents rôles, permet au futur *bombo* de rétablir un certain contrôle sur sa vie. L'appel chamanique l'avait privé de la maîtrise de ses perceptions et de son avenir, or en lui apprenant à appréhender le monde perçu par les *bombos* et en faisant de lui son apprenti, il lui offre à la fois du sens ainsi qu'un futur dans lequel il n'est plus passif.

II. La pratique du *guru*

Accompagner le *guru* dans sa pratique du chamanisme est un point crucial pour que le futur *bombo* acquiert la maîtrise de ses nouveaux pouvoirs. Au cours d'un long apprentissage, l'aspirant

va alors recevoir un enseignement constitué d'observation au départ, puis graduellement de participation. Il va apprendre à maîtriser divers outils qui lui permettront plus tard, à son tour d'exercer en tant que chaman et de se réaliser.

1. Observation et transmission

Le futur *bombo*, lorsqu'il part à la rencontre de son *guru*, doit souvent quitter son village, voire sa région. Il est en effet fréquent que les *bombos* soient rares dans certaines parties du Népal. Également certains *bombos* peuvent aussi refuser de dispenser leur enseignement, notamment parce qu'ils ont déjà plusieurs apprentis. Or l'enseignement de la pratique chamanique nécessite une implication totale de la part de l'aspirant qui doit partager le quotidien de son enseignant.



Figure 6. Apprenti attendant que son *guru* sorte de transe, Photographie de Viel et Laurent, *Lettre du toit du monde* (2015, p 14)

Ainsi l'apprenti *bombo* après avoir trouvé son maître, va l'accompagner et participer à sa vie quotidienne. Au début son rôle est majoritairement celui d'un observateur. Il accompagne son *guru* aux rituels de soin ainsi qu'aux festivals, et endosse un rôle d'assistant passif. Hall évoque par exemple le fait que l'aspirant lorsqu'il accompagne le *bombo*, ne porte pas encore de costume rituel marquant socialement son statut de chaman (Hall 1982, 198). Ce rôle d'observateur permet à l'élève d'emmagasiner de l'expérience quant à ce qui est attendu du *bombo*. Il se forme ainsi aux problématiques nécessitant l'intervention d'un chaman, ainsi qu'aux comportements à adopter comme l'accomplissement de certaines prières ou encore la préconisation de sacrifices particuliers.

Ce rôle évolue graduellement vers une assistance active, au fur et à mesure que l'élève apprend à maîtriser les différents outils du *bombo*.

Une des premières choses que l'élève apprend est la maîtrise du tambour, qu'il utilise pour assister le *guru*. Dans sa thèse, Hall explique que l'utilisation du tambour requiert des gestes précis. Chez les *bombos* qu'il a rencontrés, l'objet doit être saisi par la main gauche et maintenu en position verticale, et la baguette incurvée doit être tenue de la main droite. Le futur chaman apprend également à chanter en plaçant sa bouche derrière la peau du tambour, conférant à sa voix une résonance particulière (Hall 1982, 198). Le tambour est l'outil principal permettant au *bombo* de maîtriser la transe, qui est elle-même au centre de la formation chamanique. Le *guru* entraîne inlassablement son élève à cet exercice jusqu'à ce qu'il soit capable de les produire délibérément. En effet selon Peters, plus l'apprenti parvient à produire des états de transe, et plus il parvient à avoir le contrôle sur ces dernières (Peters 1982, 26).

Le *guru* enseigne également à son élève des chants ainsi que des mythes qui sont utilisés au cours des rituels (Peters 1982). Cet apprentissage permet au futur *bombo* de prendre progressivement connaissance de plus d'une centaine de divinités ainsi que de leurs histoires respectives et mythes associés. En plus de leur nom, il apprend également quelles offrandes sont requises pour chacune d'entre elles. Il peut s'agir de lait, de viande, de sang, d'œufs, d'alcool ou encore d'argent (Hall 1982, 198). Ces connaissances sont un premier contact établi avec les divinités. En effet pour traiter correctement avec elles, il est nécessaire au chaman de les connaître et d'avoir connaissance du comportement à adopter avec chacune d'entre elles.

Le maître *bombo* enseigne également à l'aspirant de nombreux *mantras* secrets qu'il utilise au cours de rituels de guérison (Peters 1982). Cette transmission permet à l'élève d'entrer dans la lignée des chamans, tout en lui donnant des outils supplémentaires dans la maîtrise. Les *mantras* vont être de véritables instruments de pouvoir, car ils permettent à la fois au *bombo* de se protéger face aux entités malveillantes, d'appeler certaines entités ou divinités, mais aussi d'effectuer de nombreux rituels de guérison. Dans une lettre, Larry Peters raconte notamment comment, lors de son séjour au sein d'un village Tamang, Aama Bombo une femme chaman, soignait ses patients au cours de rituels complexes tout en récitant un grand nombre de *mantras* (cité par Hriskos 2009, 2).

L'enseignement du maître chaman est une véritable clé pour le futur *bombo* dans l'acquisition d'une maîtrise nouvelle de ses pouvoirs ainsi que des différents outils de la profession de *bombo*.

Biesta et Tedder évoquent une approche dite normative de l'agentivité, dans laquelle l'apprentissage est un levier majeur dans l'autonomisation ainsi que l'émancipation (Biesta et Tedder 2016, 134).

Nous souhaitons développer cette idée en nous appuyant sur un article de Dionne, Bourdon et Saussez (2017), qui ont effectué une recherche portant sur le développement du pouvoir d'agir dans la reconversion professionnelle en adaptant une approche Vygotskienne. Pour Vygotsky, l'interaction sociale et ses artefacts culturels constituent la partie la plus importante du développement psychologique de l'apprenant ; toute fonction mentale supérieure passe ainsi nécessairement par une étape sociale externe dans son développement avant de devenir une fonction interne, et véritablement mentale (Shabani 2010, 238). L'intersubjectivité est centrale dans la théorie de Vygotsky, car elle établit selon Rommetveit une perspective partagée entre un expert et un apprenant dans une tâche de résolution de problèmes (Rommetveit 1974).

Dans leur recherche, Dionne, Bourdon et Saussez étudient un groupe de femmes au chômage lors d'ateliers de formation permettant une reconversion professionnelle. Ils mettent en exergue comment lors des séances, la transmission de méthodes liées à l'insertion socioprofessionnelle permettait avec l'appropriation de systèmes d'action à ces femmes de maîtriser les attentes normatives des situations d'insertion. Leur étude permet finalement de montrer comment par l'apprentissage des exigences institutionnelles et technologiques caractérisant le marché du travail globalisé, les femmes étudiées pouvaient s'approprier les exigences du marché du travail, et finalement y être autonomes (Dionne, Bourdon et Saussez 2017).

Cette recherche, bien qu'elle paraisse fort éloignée des *bombos* Tamangs, nous permet toutefois d'établir un comparatif aisé. L'apprenti chaman, comme ces femmes lors de leurs formations, va par le moyen de l'apprentissage auprès de son *guru* s'approprier les outils du *bombo*, tout comme les situations nécessitant leur maniement. Grâce à l'interaction sociale à l'œuvre entre le maître et l'élève au cours des périodes d'observation puis de leur travail commun, l'élève va intérioriser des mécanismes comportementaux construits par le moyen de l'intersubjectivité. Cette perspective partagée entre l'enseignant et l'étudiant sera un point central dans l'appropriation de nouveaux pouvoirs ainsi que de nouvelles fonctions, menant ainsi à terme, à l'autonomisation du futur *bombo*.

Ainsi grâce à la transmission de son savoir, le maître permet à son élève de gagner en agentivité non seulement en lui donnant la capacité d'avoir le contrôle sur ses pouvoirs chamaniques, mais

aussi en lui permettant de s'approprier les outils et situations auxquels le chaman Tamang est confronté dans sa profession.

2. Vers la maîtrise des pouvoirs

Un autre point crucial de l'apprentissage du futur *bombo* auprès de son *guru* porte sur le pouvoir chamanique. Ce pouvoir qui lui a été conféré lors de l'appel nécessite un long travail de maîtrise qui lui permettra non seulement d'atteindre un contrôle sur ses nouveaux dons, mais aussi d'être un spécialiste efficace et respecté au sein de la communauté Tamang. Pour cette sous-partie, nous étudierons principalement les écrits d'Holmberg portant sur l'apprentissage de l'aspirant auprès de son maître dans la maîtrise du *wang*. Nous avons précédemment évoqué cette force dans le chapitre deux de notre travail, le *wang* étant un « pouvoir magique » pouvant provenir des *behyuls*, c'est-à-dire des emplacements secrets situés aux sommets des montagnes, ou encore pouvant être octroyé par certaines entités.

L'accumulation de *wang* se fait au cours de transes, pendant lesquelles les *bombos* voyagent hors de leurs corps vers les *behyuls*. Ce pouvoir pouvant également être associé aux divinités y résidant, est alors invoqué puis assimilé. Lorsque les chamans Tamang incorporent le *wang*, ils tremblent alors qu'elle crée en eux une énergie interne. Le *wang* est incorporé par les *bombos* au cours de toutes sortes de rituels. Cela peut être durant des rites curatifs, ou encore des rites effectués à certaines périodes de l'année en l'honneur de fêtes ou de pèlerinages. Lors de ces derniers, ce pouvoir est perçu par les chamans comme une lueur qui apparaît sur le tambour lors des rituels. Les *bombos* éparpillent des grains de riz sur les peaux de leur tambours, en versent sur leur têtes, en mangent et en répartissent également dans des bols symbolisant les *behyuls* (Holmberg 2002, 22).

L'apprenti chaman au commencement de son apprentissage, n'a pas les capacités nécessaires pour accumuler et maîtriser le *wang*. Ainsi son *guru* va adopter un rôle de médiateur, en accumulant lui-même le *wang* avant de le transmettre à son élève (Holmberg 2002, 24). Plus l'apprenti avance dans la voie chamanique auprès de son précepteur, et plus sa maîtrise évolue.

Maîtriser le *wang* est crucial pour le chaman Tamang car sa force intérieure est conditionnée par son ingestion. En effet selon Holmberg, le *wang* est une véritable clé permettant au futur *bombo* de faire évoluer sa condition de celui qui est saisi par les divinités, à celui qui les « porte », et les

maîtrise. C'est par le moyen de la génération de ce pouvoir que le *bombo* peut mettre en place ce qu'Holmberg en s'appuyant sur les travaux de Kapferer sur la sorcellerie au Sri-Lanka, appelle « agence de la conscience »⁶. En effet, le *wang* est une capacité permettant au chaman de projeter vers l'extérieur un pouvoir conscient pour effectuer sa volonté.

Dans ses travaux, il rapporte les propos de Phokso Bombo, pour qui le *wang* et le *sherap* - traduit comme la « clarté ou l'intensité mentale » - sont corrélés. Le chaman explique que sans *wang*, pas de *sherap* possible, et sans cette clarté ou intensité que nous comprenons comme une forme de conscience des pouvoirs à l'œuvre, il devient impossible au *bombo* de maîtriser les entités qui le possèdent (Holmberg 2002, 24-25).

Finalement Holmberg met en exergue le développement de l'intentionnalité se jouant dans la maîtrise du *wang* par l'apprenti *bombo*. Par le moyen de l'accumulation ainsi que de l'incorporation de ce pouvoir, le *bombo* obtient l'habileté d'imposer sa volonté sur celle des différents esprits qu'il rencontre, et d'avoir ainsi le contrôle sur leurs échanges.

Dans cette sous-partie il nous paraissait donc important pour répondre à nos questionnements, de nous intéresser plus particulièrement à l'importance de l'apprentissage du futur chaman dans la production ainsi que maîtrise de son pouvoir chamanique aux côtés de son *guru* qui l'accompagne progressivement dans cette démarche. Nous aurions aimé trouver d'autres auteurs évoquant ce phénomène chez les Tamangs pour approfondir les analyses d'Holmberg, malheureusement nous avons uniquement trouvé dans les travaux de Peters des références faites au *sakti*, défini comme constituant le pouvoir chamanique du *bombo*. Toutefois il développe peu ce pouvoir dans les sources que nous avons trouvées et utilisées.

Conclusion

Pour conclure ce chapitre, le *guru* est pour celui qui a subi l'appel, un agent capital dans le regain du contrôle. En effet ses apports vont être multiples. D'abord, il est celui qui va initier l'apprenti chaman aux mondes invisibles des entités ainsi que des divinités avec son rôle de médiateur. C'est également grâce à lui que le futur *bombo* va s'approprier une nouvelle perspective

⁶ « agency of consciousness » dans le texte

du monde, qui lui avait été à l'origine imposée. Ensuite avec la transmission de son savoir ainsi que de ses techniques chamaniques, le maître va également apporter de nombreux outils à son élève, qui lui permettront non seulement d'atteindre la maîtrise de ses pouvoirs, mais aussi de s'autonomiser en s'appropriant les différents instruments utilisés par le chaman Tamang dans ses fonctions. Finalement le *guru* est central dans la redéfinition de l'identité de son apprenti. Au fil de son apprentissage, ce dernier par l'acquisition de nouvelles compétences ainsi que de la transformation du monde dans lequel il évolue, passe du statut de « fou » à celui de *bombo*.

Chapitre 5 – L’accomplissement du *bombo*

Dans ce chapitre, nous souhaitons comprendre comment le *bombo* retrouve sur sa vie, la maîtrise qu’il a perdu en subissant l’appel chamanique alors qu’il a désormais fini de suivre l’enseignement du *guru*. Pour cela, nous aborderons la question sous l’axe de la place sociale acquise, ainsi que de la construction de l’identité du chaman au sein de la société Tamang.

I. La place du *bombo* au sein de la société Tamang

Maintenant que le *bombo* a terminé sa formation chamanique auprès de son maître, il doit trouver sa place au sein d’une communauté. Pour cela il va devoir établir sa légitimité et trouver sa place dans le système religieux de la société Tamang.

1. La reconnaissance sociale du nouveau *bombo*

Le *bombo* aux suites de son apprentissage aux côtés de son *guru*, a désormais appris tous les *mantras*, mythes et procédures rituelles nécessaires pour accomplir la fonction de chaman au sein de la société Tamang. Également, il a acquis la maîtrise de la transe, et est ainsi capable d’induire des possessions maîtrisées non seulement par son entité tutélaire, mais aussi par d’autres esprits et divinités. Il est dorénavant apte à faire voyager ses âmes au sein des mondes inférieurs et supérieurs, et a appris à incorporer le pouvoir chamanique.

Or ses connaissances ainsi que ses capacités nouvellement acquises ne sont pas suffisantes pour faire de lui un *bombo*. En effet, il est important qu’il soit légitimé au sein de la société Tamang pour obtenir son statut (Hall 1982, 193). Le *guru* est celui qui déclare son apprenti prêt à endosser le rôle de *bombo* ; et qui lui confère un pouvoir social.

Chez les Tamangs avec lesquels a travaillé Peters, une cérémonie marque la fin de cet apprentissage. Elle se nomme *gufa* et dure sept jours au cours desquels l’aspirant doit démontrer la maîtrise de ses pouvoirs. Pour cette cérémonie, un abris creux constitué de paille de riz et monté sur quatre échasses est bâti dans un cimetière. Une échelle constituée de neuf barreaux permet d’y monter, et l’initié va y résider vêtu d’un habit rituel blanc et d’une coiffe en plumes de paon. Les neuf échelons représentent symboliquement les neuf mondes supérieurs que l’aspirant doit gravir et forment donc un véritable axis mundi, c’est-à-dire un axe cosmique marquant une connexion entre la terre et le ciel. Installé dans la bâtisse au dessus du neuvième barreau, le futur *bombo* va y

jouer du tambour sans discontinuer, et chanter pour inviter des divinités à le posséder. Le premier jour, son *guru* l'accompagne et récite avec lui des *mantras* qui aideront l'aspirant à côtoyer les dieux ainsi qu'à repousser des esprits malveillants. Le *guru* laisse ensuite son apprenti seul, et ne le visite que pour lui apporter de la nourriture ainsi que de l'eau. Pendant cette période, l'élève tente à travers les tranches, de gravir les différents niveaux le menant au plus haut des paradis. Au cours de son ascension, il rencontre à chaque niveau les divinités ainsi que les esprits y résidant, et doit démontrer sa capacité à contrôler ces contacts pour passer au niveau supérieur. Le *bombo* Bhirendra après les sept jours de cette cérémonie, raconte que de nombreux villageois accompagnés de son *guru* vinrent à sa rencontre et l'acclamèrent jusqu'au village (Peters 1982, 26-27-28).



Figure 7. Chhechuko Kirpa Tschema Bombo Shyapa, Photographie de March et Holmberg, *Digital collections Cornell University* (1982)

Cette cérémonie de *gufa* décrite par Peters est particulièrement intéressante, dans le sens où le fait de démontrer ses pouvoirs légalise le *bombo* en tant que spécialiste expérimenté et compétent, capable désormais d'exercer. En effet selon Hall, les chamans dépendent de la génération auprès de la communauté Tamang, de la conviction qu'ils peuvent obtenir des résultats (Hall 1982, 200). La légitimation du *bombo* peut toutefois nécessiter du temps, au fil de l'évolution ainsi que de la diffusion de sa popularité. C'est par le moyen de la constitution de sa clientèle que le chaman

Tamang va graduellement bâtir sa réputation ; ce sont ses clients satisfaits de ses services qui diffuseront de lui l'image d'un chaman talentueux et adroit. Plus sa réputation grandit, et plus le *bombo* atteint un statut de chef religieux important, ce qui lui permettra par la suite à son tour d'enseigner (Hall 1982, 200).

Cette reconnaissance accorde au nouveau chaman un pouvoir différent, qui cette fois est social. Pour le cas de Bhirendra par exemple, Peters rapporte que c'est le soutien social de la communauté Tamang qui lui a permis de s'accomplir en tant que *bombo* (Peters 1982, 28). Le statut ainsi que le prestige accordé au chaman sont de véritables outils de réadaptation pour un individu qui à l'origine était submergé par l'appel chamanique car ils lui permettent de constituer sa nouvelle identité.

Ainsi, nous pouvons voir ici que l'aspirant devient officiellement *bombo* par le moyen de la reconnaissance sociale, qui le rend légitime en tant que chaman au sein de la société Tamang. En effet s'il maîtrise désormais les différents outils ainsi que pouvoirs du *bombo*, ces derniers doivent être socialement démontrés, que ce soit par l'accréditation de son *guru*, ou dans le cas de Bhirendra par exemple, par le biais d'une cérémonie au cours de laquelle il démontre ses capacités chamaniques. Le *bombo* qui – lors de l'appel – était vu comme un fou, possède désormais un statut respecté ainsi qu'une utilité au sein de sa communauté.

2. La complémentarité des *bombos*, *lamas*, et *lambus*

Ainsi que nous l'avons précédemment évoqué dans notre mise en contexte, les croyances et pratiques religieuses des Tamang reposent à la fois sur le bouddhisme, les pratiques sacrificielles ainsi que sur le chamanisme. Trois spécialistes rituels assurent ainsi des fonctions religieuses dans la communauté, or nous ne pouvons les considérer séparément. Les rôles du *lama*, du *lambu* et du *bombo* sont liés, et se complètent au sein de la société Tamang.

D'abord, le *lambu* et le *bombo* ont des rôles partiellement similaires, car ils établissent tous deux des contacts avec les divinités. Les *lambus* sont des prêtres, qui par le biais de sacrifices, implorant et honorent les divinités de façon périodique. Leur but est d'obtenir leurs faveurs, qui se manifestent par l'absence de catastrophes météorologiques telles que la sécheresse, l'absence de tremblements de terre, de glissements de terrain ou encore de tempêtes. Plus encore les sacrifices des *lambus* peuvent avoir pour but d'expulser des entités malveillantes à l'origine de maladies ou d'autres cataclysmes (Holmberg 1984, 699).

Ainsi comme les *bombos*, les *lambus* ont pour rôle de traiter avec les divinités. Néanmoins alors que ces derniers communiquent par le moyen de rituels au cours desquels ils effectuent des sacrifices, les *bombos* par le moyen de la transe vont directement à la rencontre des dieux et échangent directement avec eux. Holmberg illustre cette nuance en citant les travaux de Höfer sur la pratique de récitations au cours des rituels de ces deux spécialistes chez les Tamang qu'il a étudié. Le *lambo* comme le *bombo*, au cours des rituels, récitent les différents lieux qu'ils parcourent symboliquement, tels des pèlerinages les amenant aux divinités. Or lorsque le *lambo* est arrivé à destination en ayant fini sa récitation, son rôle est terminé. Le *bombo* arrivé au même stade, ne fait au contraire que commencer son véritable voyage ; en transe il accueille les divinités en les invitant à le posséder et tremble en conséquence de leur présence (Holmberg 2002, 22).

Le *lama* de la même façon, possède un rôle pouvant être similaire à celui du *bombo*. Le pouvoir des *lamas* repose dans leurs écrits, qui pareillement aux *bombos*, sont des *mantras* secrets transmis par leurs prédécesseurs. Néanmoins si le *bombo* utilise des *mantras*, son pouvoir lui a avant tout été octroyé par une entité qui l'a choisi, alors que le *lama* tire uniquement son pouvoir des textes qui lui ont été transmis (Holmberg 2006, 89). Également, le *lama* peut tout comme le *bombo*, diriger certains rituels curatifs, ainsi que des rituels du calendrier. Toutefois si les *bombos* ont pour fonction en traitant avec toutes sortes d'entités, de servir les vivants, les *lamas* quant à eux ont pour fonction principale de prendre soin des morts. Ils dirigent les cérémonies funéraires, et s'assurent ainsi que le défunt puisse se réincarner sans demeurer bloqué sous la forme d'un fantôme.

Nous pouvons voir que le *lambo* et le *bombo*, tout comme le *lama* et le *bombo*, peuvent avoir des similarités dans leurs fonctions. Toutefois ce sont leurs différences qui leur confèrent une complémentarité particulière. Par exemple, Holmberg dans ses travaux met en exergue le fait que le *lambo* comme le *lama*, ont pour particularité de présider aux différents rites de passage. D'un point de vue symbolique, ils assurent ainsi l'ordre cosmique tout en assurant et reproduisant l'ordre social. Le *bombo* à la différence, est un spécialiste de l'invisible qui révèle ce qui est caché et absent de l'ordre établi (Holmberg 2006, 89).

Cette complémentarité entre le *lambo*, le *lama* ainsi que le *bombo* a pour conséquence de légitimer le rôle de chacun dans la société, consolidant ainsi leur statut social. Pour Karpik qui adopte un point de vue strictement fonctionnaliste, le statut social en plus de définir un attribut du système social, détermine également l'action individuelle (Karpik 1965). Dès lors, la place que le *bombo*

acquiert en tant que spécialiste rituel particulier au sein d'un système religieux complexe, lui confère également un pouvoir d'action qui lui est propre. Le *lambu* tout comme le *lama*, ne peuvent le remplacer, son rôle est donc unique et nécessaire au sein de la société Tamang.

Ainsi, le *bombo* en intégrant une communauté, trouve sa place parmi les autres spécialistes rituels en effectuant des fonctions qui lui sont propres. L'acquisition de son statut social en accord ainsi qu'en complémentarité avec le système social en place, non seulement le légitime, mais lui accorde également un pouvoir social particulier. Le *bombo* trouve son utilité en effectuant des services que les autres spécialistes ne peuvent effectuer, et par là acquiert un pouvoir d'action unique au sein de la communauté.

II. La réalisation du *bombo* au sein de la société Tamang

Le *bombo* Tamang après avoir été légitimé au sein d'une communauté, et après avoir trouvé sa place dans le système religieux de cette dernière, va enfin pouvoir exercer et atteindre le but de son long cheminement. Les transformations opérées par l'appel chamanique ainsi que par ses années d'apprentissage auprès de son *guru* vont enfin prendre leur sens.

1. Les fonctions du *bombo*

Le *bombo* Tamang est au service d'une communauté. Pour cette dernière, il accomplit diverses fonctions que nous avons déjà pu partiellement évoquer au cours de notre travail. Or dans cette sous partie nous souhaitons nous pencher avec plus de minutie sur la pratique du chaman, car c'est par ce biais qu'il devient véritablement maître de ses pouvoirs.

Lors de ses trances, le *bombo* demeure en contact continu avec son audience, qui observe et écoute ce que les entités ont à exprimer. Le public peut même s'adresser à l'esprit ou encore à la divinité par le moyen du chaman (Peters 1982, 30). En effet, le chaman chez les Tamang possède avant tout un rôle social.

Holmberg à travers ses recherches, a identifié trois services rituels majeurs effectués par les *bombos* par le moyen des trances. Dans un premier temps, ils ont la capacité de dévoiler ce qui est caché, invisible. Ainsi, le *bombo* endosse le rôle d'un devin qui identifie les causes d'un problème donné chez un patient.

Ensuite, les *bombos* sont des guérisseurs qui effectuent des rituels permettant de récupérer les âmes d'ombre perdues (appelées *bla*) (Holmberg 2006, 91). C'est principalement au cours du sommeil que les âmes du dormeur voyagent et permettent les rêves tels qu'il s'en souvient au réveil (Holmberg 2002, 25). Une âme perdue peut être à l'origine de souffrances tant physiques que morales chez le patient, et le *bombo* va devoir aller la chercher en faisant voyager ses propres âmes dans les mondes inférieurs et supérieurs afin de la retrouver.

Enfin, la pratique rituelle des *bombos* permet de ressusciter la force vitale, c'est-à-dire le *so*. Cette force se développe chez les Tamang autour de l'âge de douze ans, et grandit au niveau du torse pareillement à un arbre. Le *bombo* y a accès par le moyen d'un *so dungma*, c'est-à-dire un « arbre de force vitale »⁷ situé dans un monde supérieur. Ce dernier est relié au *so* corporel, et son aspect reflète l'état de santé du corps. Le chaman Tamang peut ainsi découvrir la nature ainsi que l'origine des souffrances d'un individu, et l'aider à y remédier (Holmberg 1984, 707).

⁷ « life force tree » dans le texte



Figure 8. *Bombo* lors d'un rituel, photographie de Maharjan, *International Information and Networking Centre for Intangible Cultural Heritage in the Asia Pacific Region under the auspices of UNESCO* (2018)

En plus des différents services rituels du *bombo* étudiés par Holmberg, le chaman Tamang a également la responsabilité d'effectuer à des moments précis de l'année des pèlerinages (Steinmann 1987). Ces processions ont pour but d'amener la communauté dans des lieux de pouvoir en altitude, où résident les divinités. Accompagnés des villageois, et par le moyen de la transe, ils transmettent alors des bénédictions (Holmberg 2002, 22). Maharjan évoque par exemple le pèlerinage nommé *janai purnima*, qui a lieu au moment de la pleine lune durant le mois d'août ou durant celui de septembre. Au cours de ce pèlerinage, de nombreux *bombos* se réunissent avec leur communautés sur différents lieux saints et effectuent des rituels au cours desquels ils renforcent également leur pouvoir chamanique (Maharjan 2018).

Selon Peters, la culture Tamang permet au chaman de donner du sens à l'appel chamanique en conférant une utilité sociale grâce à ses fonctions, aux pouvoirs qu'il a acquis (Peters 1982, 28). Nous pouvons voir ici que la possession qui au départ le dépossédait de tout contrôle, est désormais devenue un outil que le chaman par le moyen de la transe, initie et manie en fonction des contextes

sociaux. Ces différents services rituels au cours desquels le *bombo* utilise ses capacités chamaniques, n'ont de sens qu'au sein la communauté pour laquelle il officie. Ses pouvoirs lui ont été conférés dans cet unique but, un *bombo* seul ne peut pas exister. Finalement ce n'est qu'à travers ses fonctions que le *bombo* devient définitivement maître de ses pouvoirs, qui par le biais de leur utilité sociale, permettent au *bombo* d'en faire usage selon ses besoins, qui dépendent eux-mêmes de ceux de ses clients.

Ainsi les fonctions sociales du *bombo* le mènent à l'aboutissement de sa transformation. Désormais maître de ses pouvoirs, le chaman en les mettant au service de la société Tamang à travers les différents services rituels inhérents à sa profession, peut désormais se réaliser.

2. L'identité du *bombo*

En trouvant sa place au sein d'une communauté dans laquelle son utilité est définie et reconnue par ses membres, le *bombo* peut finalement achever sa transformation, mais cette fois d'un point de vue identitaire.

En effet le chaman, par le biais de sa clientèle ainsi que des services rituels qu'il effectue pour la communauté au cœur de laquelle il vit, construit une définition de lui-même. Par exemple, Hall évoque chez les Tamang avec lesquels il a travaillé, différents types de chamans. Ces derniers sont différenciés par le moyen de leurs actes, et des fonctions qui sont à la fois attendues d'eux mais aussi qu'ils peuvent accepter ou pas de remplir. Les chamans blancs, aussi appelés *karche*, sont ceux dont les rites sont conformes aux impératifs bouddhistes. Leurs offrandes ne peuvent qu'être blanches, et sont ainsi constituées de lait, de beurre, de farine, ou encore de riz. Hall décrit ensuite les *marche*, c'est-à-dire les chamans rouges. Ces derniers assurent leurs fonctions par le moyen de sacrifices d'animaux, qui peuvent être des coqs ou encore des chèvres. Ces deux premiers types de chamans sont des *bombos* considérés comme étant bienveillants et qui utilisent leurs pouvoirs pour soigner et plus généralement générer le bien-être de leur communauté. Le dernier type de chaman rencontré par Hall est nommé *nagpo*. Ces chamans noirs sont perçus comme des magiciens malveillants, auxquels ses clients peuvent demander de faire du mal à d'autres membres de la société Tamang (Hall 1982, 201).

Nous pouvons voir ici que ce sont ses actes au sein de la société en tant que chaman qui achèvent de définir l'individu. Pour Honneth, l'identité d'un individu se définit et se réalise par le biais de

l'intériorisation de comportements socialement standardisés, mais aussi par les exigences de reconnaissance auxquelles il s'expose. Par ce biais, le sujet apprend à reconnaître sa propre valeur au sein d'une société donnée (Honneth 2004).

Le développement de cet auteur peut nous permettre de comprendre en quoi la reconnaissance sociale du *bombo* est une clé dans sa construction identitaire. En effet, si l'apprentissage auprès du *guru* permet au *bombo* de se réaliser identitairement en intériorisant les comportements à tenir en tant que chaman, et en s'appropriant ses outils, ce n'est qu'une étape transitoire qui n'a pas encore abouti. C'est en effet dans un premier temps la légitimation, puis l'entreprise des fonctions chamaniques au sein de la société Tamang qui permettent au *bombo* de terminer sa transformation identitaire. Cette dernière avait commencé avec l'appel chamanique, au cours duquel la mort symbolique de l'appelé avait eu pour conséquence de bouleverser la définition qu'il avait de lui-même, le transformant en chaman doté de pouvoirs incontrôlables. Arrivé au terme de son cheminement, le *bombo* en assumant les fonctions qui sont attendues de lui, se réalise finalement au sein d'une société pour laquelle il est nécessaire.

Également selon Honneth, l'individu détermine les capacités ainsi que les besoins qui le constituent en tant que personne à travers les réactions positives rencontrées chez les membres de son groupe. Selon l'auteur, ce sont les principes normatifs de reconnaissance réciproque de l'échange social qui conditionnent l'individu, tout comme sa conception de lui-même. L'intégration sociale se construit ainsi à travers cette reconnaissance allant de paire avec la socialisation (Honneth 2004). Le *bombo* en trouvant sa place ainsi qu'en remplissant ses fonctions chamaniques, va dans le regard de l'altérité, développer la conscience qu'il a de lui-même, sous le prisme de sa nouvelle définition identitaire au sein de la communauté : celle d'un *bombo*.

Conclusion

L'accomplissement du *bombo* s'effectue ainsi par la moyen de la communauté dans laquelle il officie. C'est cette dernière, d'abord en le légitimant, puis en lui donnant une place définie, lui permet de se réaliser. Ses pouvoirs qu'il a après un long apprentissage, appris à maîtriser ont désormais une utilité qui permettent au chaman de se réaliser pleinement. Cette réalisation lui accorde finalement la possibilité de faire aboutir la transformation identitaire qui avait commencé avec l'appel chamanique.

Conclusion générale

Ce travail est l'aboutissement de questionnements qu'avait éveillés en nous l'appel chamanique vécu par les *bombos* Tamang. Cette entrée dans la voie chamanique par sa soudaineté et sa violence, avait le pouvoir extraordinaire de transformer un individu en un être capable de discerner l'indiscernable, capable de communiquer avec les invisibles. Mais ce qui nous avait surtout interpellés était l'absence de choix, celui ignorant l'appel étant condamné à la folie, voire à la mort.

Ce destin imposé par des entités qui ont vu en lui les qualités d'un chaman, poussent celui qui a été appelé à entamer un long cheminement transformateur, au cours duquel il parvient finalement à reprendre les rênes de sa vie.

L'appel chamanique n'en est que le commencement, exprimant symboliquement la mort de l'individu, et la naissance d'un chaman en devenir. Investi de pouvoirs chamaniques qui le submergent, il se retrouve à la fois possédé et dépossédé. Possédé par une entité qu'il subit, et dépossédé de son agentivité. Sa vie ne lui appartient plus, il est condamné à la mission dont il a été investi : celle de devenir chaman.

Rencontrer un maître *bombo* est un facteur crucial dans le regain de la maîtrise de celui qui est maintenant un apprenti. Véritable guide dans la compréhension du monde nouveau qui s'ouvre devant lui, le *guru* par la transmission de son savoir, octroie à son élève la possibilité de s'approprier des outils qui lui permettront non plus de subir ses pouvoirs, mais de les dominer et de les utiliser selon ses désirs. Grâce à son maître, le futur *bombo* retrouve au fil du temps passé à ses côtés, non seulement la maîtrise sur sa vie mais aussi une identité qui avait été – au commencement de son cheminement sur la voie chamanique - détruite.

Le maître est celui qui déclare son élève chaman, et qui le libère de son statut d'apprenti. Par cet acte, c'est le *guru* qui entame alors le travail de légitimation que le nouveau *bombo* effectue par la suite afin de trouver sa place au sein d'une communauté donnée. Car c'est finalement dans son utilité sociale que le chaman Tamang retrouve son agentivité. Les besoins de la communauté dans laquelle il officie lui permettent de s'accomplir en utilisant ses pouvoirs selon des normes sociales données ; sa longue transformation prend alors tout son sens, et lui permet de se réaliser pleinement en tant que chaman.

Bibliographie.

- Allen, N-J. 1978. « Fourfold Classifications of Society in the Himalayas ». *Himalayan Anthropology*. The Indo-Tibetan Interface. The Hague-Paris, Mouton. p 7-25.
Consulté le 12 octobre 2019. <https://doi.org/10.1515/9783110806496.7>
- Alper, H-P. 1991. *Understanding Mantras*. Mumbai : Motilal Banarsidass Publisher
- Antweiler, C. 1985. « Die Tamang in Nepal — Probleme Um Die Wissenschaftliche Fixierung Einer Ethnie ». *Zeitschrift Für Ethnologie* 110, no. 1. p 91-98.
Consulté le 12 octobre 2019.
https://www.jstor.org/stable/25841921?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Biesta, G et Tedder, M. 2007. « Agency and learning in the lifecourse: Towards an ecological perspective ». *Studies in the education of adults*. 39 (2). Consulté le 22 décembre 2019.
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02660830.2007.11661545>
- Billett, S. 2011. « Subjectivity, self and personal agency in learning through and for work » *The SAGE handbook of workplace learning*.)72. p 60. Consulté le 22 décembre 2019.
https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/39686653/Billett_Sage.pdf?1446656169=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DSubjectivity_Self_and_Personal_Agency_in.pdf&Expires=1598773211&Signature=DqReyOGH9EGEAdPQtVW5gIEF F1BVLysJJ4XhDFV7oYpBikUkEGID2vGGam7B-YSDy1k2uoAieAvzb0PBqQtyTiHKngDyMcLhqkBftFZOBnpCz0lxVQ4DnB-OkkRfGwsIB069ScIVAsOLJ9UUhlqCWA5lAZA1WnQcCkT6AlnixBKujWgxgOJ8Khc6DWjlSmbeqTe-mj1f-3wRgkAnycy37Zqtl7PYdCY3t6tIYFCimE4yYxFUY5MZLFWeWGCWJisGQbMEap6D7-YispR6EPvPYu2yPY645Xly~6PvUrPFV~twMtFPBSRk~3foJib55o02h5mPwsrGb65UE1m5x4tXSw__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA
- Calhoun, C. 2002. *Dictionary of the Social Sciences*. Oxford: Oxford University Press

- Central Bureau of Statistics, Government of Nepal. 2012. «National Population and Housing Census 2011». *National report*. Consulté le 21 novembre 2019. <https://unstats.un.org/unsd/demographic/sources/census/wphc/Nepal/Nepal-Census-2011-Vol1.pdf>
- Cohen, E. et Barrett, J.L. 2008. «Conceptualizing Spirit Possession: Ethnographic and Experimental Evidence». *Ethos*. 36. p 246-267. Consulté le 18 janvier 2020. doi:10.1111/j.1548-1352.2008.00013.x
- Czaplicka, M. 1914. *Aboriginal siberia : A Study in Social Anthropology*. Oxford : Clarendon Press
- Danuta P-G. 2013. « Mentally ill or chosen by spirits? ‘Shamanic illness’ and the revival of Kazakh traditional medicine in post-Soviet Kazakhstan ». *Central Asian Survey*. 32 (1). p 37-51. Consulté le 12 octobre 2019. doi: 10.1080/02634937.2013.771872
- Desjarlais, R-R. 1989. « Healing through images : the magical flight and healing geography of Nepali shamans». *Ethos*. 17. (3). p 289 – 307. Consulté le 14 juin 2020. <https://www.jstor.org/stable/pdf/640435.pdf?refreqid=excelsior%3Ae820883dad3a4eadc1bde8dec532c702>
- Dionne, P., Bourdon, S., & Saussez, F. 2017. « Reconversion et développement du pouvoir d’agir par l’apprentissage de systèmes d’action en groupe de réinsertion sociale et professionnelle ». *L’Orientation scolaire et professionnelle*. 46. (3). p 2-16. Consulté le 17 juillet 2020. <https://journals.openedition.org/osp/5475#tocto2n5>
- Duckworth, D. 2013. « Tibetan Mahāyāna and Vajrayāna ». in *A Companion to Buddhist Philosophy*. Sous la direction de Steven M. Emmanuel. p 99-109. Consulté le 13 mai 2020. <https://doi.org/10.1002/9781118324004.ch6>
- Eliade, M. 1964. *Shamanism : Archaic Techniques of Ecstasy*. New York : Pantheon

- Engler, S. 2009. « Ritual Theory and Attitudes to Agency in Brazilian Spirit Possession ». *Method & Theory in the Study of Religion*. 21. (4). p 460-492. Consulté le 17 juillet 2020. https://brill.com/view/journals/mtsr/21/4/article-p460_4.xml
- Frazer, J. 1958. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York: MacMillan
- Gellner, D, dir. 2009. *Ethnic Activism and Civil Society in South Asia*. Newbury Park : SAGE Publications
- Gerke, B. 2003. « Engaging The Subtle Body: Re-Approaching Bla Rituals In The Himalaya ». In *Proceedings of the tenth seminar of the IATS*, 10. p 189-212. Leyde : Brill
- Gerke, B. 2012. *Long Lives and Untimely Deaths : Life-Span Concepts and Longevity Practices among Tibetans in the Darjeeling Hills*. Leyde : Brill. Consulté le 12 juillet 2020. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/umontreal-ebooks/reader.action?docID=832330>
- Grangeat, M. 2016 . « Lev S. Vygotski : l'apprentissage par le groupe ». Sous la direction de Martine Fournier. *Éduquer et Former. Connaissances et débats en Éducation et Formation*. Paris : Éditions Sciences Humaines. p 134-141. Consulté le 20 juillet 2020. <https://www.cairn.info/eduquer-et-former--9782361063580-page-134.htm>
- Hall, A. 1982. « Religion in tamang society : a buddhist community in Northern Nepal ». *School of oriental and african studies*. Thèse de doctorat, University of London. Consulté le 10 janvier 2020. <https://eprints.soas.ac.uk/29246/>
- Hewitt, J.N.B. 1902. « Orenda and a Definition of Religion ». *American Anthropological Association*. Consulté le 23 février 2020. <https://doi.org/10.1525/aa.1902.4.1.02a00050>
- Höfer, A. 1985. « Tamang ritual texts. Notes on the interpretation of an oral tradition of Nepal ». *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 117 (1). p 23-28. Consulté le 12 octobre 2019. [doi:10.1017/S0035869X00154917](https://doi.org/10.1017/S0035869X00154917).

- Holmberg, D. 1989. *Order in Paradox: Myth, Ritual, and Exchange among Nepal's Tamang*. Ithaca. New York : Cornell University Press
- Holmberg, D. 2002. « Transcendence and Magical Power in Tamang Shamanic Soundings » *Himalaya*. 22. p 87-101. Consulté le 10 décembre 2019. <https://doi.org/10.1177/0308275X06061485>
- Holmberg, D. 1984. « Ritual Paradoxes in Nepal: Comparative Perspectives on Tamang Religion ». *The Journal of Asian Studies*, 43 (4). p 697-722. consulté le 10 décembre 2019. <https://doi.org/10.2307/2057151>
- Honneth, A. 2004. « La théorie de la reconnaissance: une esquisse ». *Revue du MAUSS*. 23 (1). p 133-136. Consulté le 9 mars 2020. <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2004-1-page-133.htm>
- Hrisko, C. 2009. « Society for the Anthropology of consciousness ». *American Anthropological association*. 38. (9). p 43-44. Consulté le 27 juillet 2020. <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/an.1997.38.9.43>
- Kapstein, M. 2013. *Tibetan Buddhism: A Very Short Introduction*. Oxford : Very short introductions
- Karpik, L. 1965. « Trois concepts sociologiques : le projet de référence, le statut social et le bilan individuel ». *Archives européennes de sociologie*. 6. (2). p 191-222. Consulté le 22 juillet 2020. <https://www.jstor.org/stable/pdf/23988042.pdf>
- Kergoat, M. 2008. *Histoire politique du Népal - Aux origines de l'insurrection maoïste*. Paris : Karthala Editions
- Kukuczka, A. 2011. « Negotiating Ethnic Identity in the Himalaya - The Tamang in Nepal ». *South Asia Chronicle*. 1. p 393-437. Consulté le 12 octobre 2019. <https://d-nb.info/1181957613/34>
- Lacan, J. 1966. *Le stade du miroir*. Paris : Écrits
- Landon, P. 1928. *Nepal*. London : Constable & Company Ltd
- Letizia, C. 2007. « Réflexions sur la notion de conversion dans la diffusion du bouddhisme theravāda au Népal ». *Anthropologica*. 49. (1). p 51-66. Consulté le 12 octobre 2019.

https://www.jstor.org/stable/25605332?casa_token=LMeY69WcbsYAAAAA%3A6MFCwLxXPZ0kKXeerCEuoNNRX_6BVULvf0--qsDyd9d3ctL2VtF58ZO3ZHHQ6se6dlTEjqhyNkN67_hPB8vHj3pWt5AC9kWPSfZToa7M8wD3BHySJtw&seq=1#metadata_info_tab_contents

Liechty, M. 1997. « Selective exclusion: Foreigners, foreign goods, and foreignness in modern Nepali history ». *Studies in Nepali History and Society*. 2. (1). p 5-68. Consulté le 11 octobre 2019.

http://www.martinchautari.org.np/mc/files/1_%20LIECHTY.pdf

Lienhardt, G. 1961. *Divinity and Experience : The Religion of the Dinka*. Oxford : Oxford University Press

Maharjan, M. 2018. *An Overview of Shamanism in Nepal*. Unesco-Ichcap. Consulté le 22 mai 2020. <https://www.unesco-ichcap.org/an-overview-of-shamanism-in-nepal/>

Mazaudon, M. 2000. « Tamang ». *Encyclopédie des Sciences du Langage. Dictionnaire des Langues*, sous la direction de Alain Peyraube et Djamel Kouloughli. Paris : Presses universitaires de France.

Peters, Larry G. 1981. « An Experiential Study of Nepalese Shamanism ». *The Journal of Transpersonal Psychology*. 13 (1). p 2-26. Consulté le 1 mai 2020. <http://www.atpweb.org/jtparchive/trps-13-81-01-001.pdf>

Peters, Larry G. 1982. « Trance, initiation, and psychotherapy in Tamang shamanism ». *The American Ethnological Society*. 9 (1). p 21-46. Consulté le 1 mai 2020. <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/ae.1982.9.1.02a00020>

Peters, Larry G. 1989. « Shamanism : Phenomenology of a spiritual discipline » *The Journal of Transpersonal Psychology*. 21. (2). p 115-137. Consulté le 1 mai 2020. <http://www.atpweb.org/jtparchive/trps-21-89-02-115.pdf>

Peters, Larry G. 1982. « Trance, Initiation, and Psychotherapy in Tamang Shamanism ». *American Ethnologist*. 9. (1). p 21-46. Consulté le 1 mai 2020.

<https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/ae.1982.9.1.02a00020>

Peters, Larry G. 1997. « The “Calling” The Yeti, and the Ban Jhakri (‘Forest Shaman’) in Nepalese Shamanism ». *The Journal of Transpersonal Psychology*. 29. (1). p 47-62. Consulté le 30 avril 2020. <http://www.atpweb.org/jtparchive/trps-29-97-01-047.pdf>

Rommetveit, R. 1974. *On Message Structure: A Framework for the Study of Language and Communication*. New York : John Wiley & Sons

Sidky, H. 2009. « A Shaman’s Cure: The Relationship Between Altered States of Consciousness and Shamanic Healing ». *Anthropology of Consciousness*. 20. (2). p 171-97. Consulté le 7 mars 2020. <https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2009.01016.x>

Silverman, J. 1967. « Shamans and Acute Schizophrenia ». *American Anthropologist*. 69 (1). p 21-31. Consulté le 5 novembre 2019.
<https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/aa.1967.69.1.02a00030>

Singh, K et Tiwari, N. 2013. « Analysis of Stop Consonants in Devanagari Alphabet » In *Proceedings of Meetings on Acoustics*. 19 (1). p 1-7. Consulté le 26 novembre 2019. <https://doi.org/10.1121/1.4799571>

Skorupski, T. 1982. « Tamang Ritual Texts. I. Preliminary Studies in the Folk-Religion of an Ethnic Minority in Nepal. By Andrās Höfer ». *Journal of the Royal Asiatic Society* 114 (2). p 205-7. Consulté le 31 juillet 2020. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00159519>.

Steinmann, B. 1987. *Les Tamang du Népal Usages et religion, religion de l’usage*. Paris : Recherche sur les civilisations

Steinmann, B. 2006. « La révolution au Népal : Mao, les brahmanes et les paysans ». *Critiques Internationales*. 31(1). p 177-195. Consulté le 12 octobre 2019. <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2006-2-page-177.htm#>

Sumegi, A. 2008. *Dreamworlds of Shamanism and Tibetan Buddhism : The Third Place*. New York : State University of New York Press

- Tambiah, S-J. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge : Cambridge University Press
- Tambiah, S-J. 1977. « The cosmological and performative significance of a Thai cult of healing through meditation ». *Culture, Medicine and Psychiatry*. 1 (1). p 97-132. Consulté le 10 juillet 2020.
<https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/BF00114812.pdf>
- Tincq, H. 2007. « Bouddhisme : les trois grandes écoles ». *Le Monde*. Consulté le 19 février 2020. https://www.lemonde.fr/asiе-pacifique/article/2007/10/04/bouddhisme-les-trois-grandes-ecoles_962978_3216.html
- Toffin, G. 1981. « L'Organisation sociale des Pahari (ou Pahi), population du Centre Népal ». *Homme*. p 39-68. Consulté le 14 octobre 2019.
https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1981_num_21_2_368184
- Toffin. Gerard. 2009. « Le fait ethnique en Himalaya et la question des peuples autochtones ». Dans *Journée Himalaya held in Campus Gérard Mégie, Paris, 08 janvier 2009. Sous la direction de l'INSU (CNRS) et du Réseau Asie-Imasie*. Consulté le 14 octobre 2019 . <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01692284/document>
- Van Gennep, A. 1909. *Les rites de passages*. Paris : Picard
- Viel, A. Laurent, A. 2015. « Pratiques et rituels Tamang : Un village de Chamans dans le district de Kavrepalanchok ». *Lettre du toit du monde*. Consulté le 10 aout 2020. <http://www.letoitdumonde.net/images/lettres/pdf/LETTRE-TDM%20SEPT.pdf>
- Von Bohlen et Halbach. 2010. « Bombo ». Notes from the Emerald Valley, the unconnected musings of an idler in Kathmandu.
<http://notesfromtheemeraldvalley.blogspot.com/2010/12/blog-post.html>
- Winnicott, D. W. 1975. « Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant ». In *Jeu et réalité*. Paris : Gallimard. p153-162

Annexe 1 : Échanges de mails avec David Holmberg

Hello Mr Holmberg,

My name is Maud Woiczik and I am currently studying for a master's degree in anthropology at the University of Montréal.

I'm contacting you today under the guidance of my research director, John Leavitt, because I have a lot of questions in the elaboration of my dissertation. If you could find some time to light my path, it would be wonderful! I wish to write about Tamang shamans, but I have difficulties in finding an axis based on my personal questions, as well as available sources.

I first came to know about Tamang when I was questioning myself about the places and alterities, I wanted to discover the most. Nepal won the first place on my list, and I began to read about its people. The "shamanic call" described in the writings of many authors about Tamang *bombos*, led me to read more about them; at the beginning of my readings, the question of agency in the shamanic call was in the center of my interests. However, this interrogation raised a lot of new questions.

In one of your articles, titled "Transcendence, Power and Regeneration in Tamang Shamanic Practice", you talk about *wang*, which is described as "magical or sacred power", "derived from secret heavens (beyhul) hidden high in the reaches of the Himalayas" and that it "appears during performances as glimmerings" on *bombos* drums. You also explain that the genesis and communication of *wang* helps the *bombos* to heal their patients, that it helps a transformation from passive to active, as it is "a pure form of symbolic power".

I was wondering about this cosmologic force, and I would like to know more about its place in Tamang's cosmology. In conclusion of your article, you say that *wang* is "linked directly to the power of the goddess in the curative soundings of localized households". Does it mean that *wang* is usually linked to the gods? I was also wondering about *wang*'s operation: does *wang* comes with rules, as in many natives of North America's cosmologies? I searched for other articles or books which may teach me some information, but I have been unlucky until now. The meaning of *wang* interests me, especially because it may help me to understand agency in the *bombos* mastering of power.

I also have some questions about Tamang's souls. In an article called "Trance, initiation and psychotherapy in Tamang shamanism", Larry Peters explains that the Tamangs he lived with had three souls located in the solar plexus, the heart and the top of the head. He also talks about the importance, for the *bombos*, to master the three souls in order to travel in the different worlds. This fact made me wonder about the vision of the self the Tamang had. In your article "Transcendence and Magical Power in Tamang Shamanic Soundings", you talk about the "shadow soul", also called "*bla*", which is lost and needs a *bombo* to find it. Can the shadow soul be related to "*yidam blah*", which is in Larry Peters' writing, the soul of the heart which embodies compassion and speak? Can you also help me to learn more about Tamang's vision of the self with author's names, or specific articles ?

Finally, in your article talking about *wang*, you also say that "this internal force fights off assault from outside and allows the reaggregation of a fragmented consciousness, which, in Tamang rhetorics of affliction, accompanies abjection". Does it mean *wang* also has to do with the souls travelling and reuniting if separated?

I will stop here, there is a lot of questions and I hope that you will find some time to help me, with any kind of information you could have.

Thank you very much for reading me and thank you for your time!

Best regards,

Dear Maud,

Sorry I am slow in getting back to you. The questions you ask are not amenable to quick replies or probably email but here are a few thoughts.

On *wang*: I approach wang as the alienated capacity of humans to produce themselves (along with Terry Turner and Steve Sangren). In other words, wang is a real power located in inherent human capacities. Humans attribute that power to something outside themselves (a misrepresentation). Here is not the place to go into why humans displace this capacity to something outside themselves or human society but any explanation must work out from the observation that by intimating that humans create themselves and their worlds is to suggest that the world as we know it is an artifice which in turn has profound psychological and socio-political implications. Tamang do not themselves provide extensive exegesis on wang, important in Buddhist, shamanic, and sacrificial practice, other than to say that it emanates from outside themselves and is activated or summoned through the mediation of practitioners. One Buddhist lama described it to me to be like rain that comes from above, infusing the earth, and allowing agriculture to be productive (even though we know that agriculture thrives through intense human labor and fortuitous weather). Ritual mediation whether that of Buddhist lamas or shamanic bombos activates wang. I am now just repeating my arguments in the article you read,

Tamang ideas about magical forms of power are more elaborate than wang. Practitioners also invoke hong (as in brui hong), yang (as in nhor gi yang), and chyut (as in seh gi chyut) all specialized forms of mana-like powers. There are no good translations for these terms. Hong is the powerful essence/prosperity of grain, yang is the power/profusion of wealth; chyut the power/resilience of things. All are invoked simultaneously with wang.

If you have not done so already, I suggest looking at my "Derision, Exorcism, and the Ritual Production of Power." Andras HÖfer's extensive work on Tamang ritual text are also a really good source (unlike Peters)

On bla or souls:

Thus there is no set Tamang view of "souls". Western Tamang I knew talk about 9 "bla" or shadow souls corresponding what to they think of as the nine orifices of the body out of which the bla can exit and get lost or captured. They also recognize a "mul bla" or a singular bla upon which lamas act in death rites. Tamang also have so or life forces. Both bla and so could correspond to our "soul." (see my ethnography *Order in Paradox* for details). It is difficult to get at what Tamang notions of self are and I, personally, did not explore this topic at great length. I would emphasize that Tamang with who I lived did not have the same interior experience of self that we in the west emphasize but rather saw things as acting on them from outside. For instance where we say "I caught a cold" they say "the cold caught me." For more on Tamang and related peoples sense of self, I would look at:

Kathryn March's *Halfway* (on western Tamang)

Robert Desjarlais on the Yolmo (closely linked peoples to Tamang; see especially his books on healing and on death)

Ernestine McHugh's articles and book on Gurung people; she writes explicitly on their sense of self and Gurung are very close in fact a variant of Tamang.

If you want to get some real sense of shamanic practice, I strongly recommend that you get a hold of Michael Oppitz's ethnographic film on Magar shamanic practice: *Shamans of the Blind Country*. Not only is this one of the best ethnographic films ever made, it will give you a real taste of shamanic practice in the Himalayas in groups like the Tamang and how intractable it is to reduction to our terms and sensibilities.

I know this is probably not a lot of help to you. I would certainly be willing to chat with you at some time if that would be more helpful.