

**CYCLES, RELAIS ET ÉCHANGES DANS  
LA CIRCULATION  
DES OBJETS DE VALEUR:  
ANALYSE SÉMIOTIQUE DE QUELQUES RÉCITS  
DE CURE CHAMANIQUE**

Luc Racine<sup>1</sup>

---

Si, comme il est raisonnable de le penser, l'une des dimensions fondamentales de la vie sociale consiste en la circulation d'objets de valeur, on peut s'attendre à ce que soient présentes, aussi bien dans les représentations sémio-narratives que dans diverses pratiques plus ou moins ritualisées, certaines formes élémentaires de cette circulation, de même que certains enchaînements et enchâssements typiques. Afin de montrer la pertinence d'une telle hypothèse, nous présenterons d'abord quelques-unes des formes les plus courantes de la circulation sociale, en nous inspirant directement de l'approche de Greimas. Puis nous analyserons comment elles se manifestent et se combinent dans le chamanisme sibérien, traitant de cures par rappel de l'âme, qui représentent un mixte de séquences narratives et de pratiques rituelles.

**Formes élémentaires de la circulation des objets de valeur**

Dans un texte remarquable, qui représente sans doute pour la sémiotique narrative quelque chose de comparable à ce que sont en anthropologie des œuvres comme *l'Essai sur le don* de Mauss et *Les structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss, Greimas (1983: 19-48) propose de considérer la forme la plus

---

<sup>1</sup> Luc Racine est professeur au Département de sociologie de l'Université de Montréal.

simple de la narrativité comme une suite d'énoncés d'états et d'énoncés de faire renvoyant à la circulation d'un ou plusieurs objets de valeur entre différents sujets (*ibid.*: 83). Un énoncé d'état est dit conjonctif si le sujet A détient l'objet  $x$ , et disjonctif dans le cas contraire (*ibid.*: 28, 70). L'énoncé de faire, par contre, assure le passage, la transformation d'un état à un autre (*ibid.*: 29).

Considérons un système à trois actants, les sujets A et B et l'objet  $x$ , ce dernier ne pouvant être détenu que par un seul sujet à la fois. Posons de plus que A est initialement conjoint à  $x$ , soit l'énoncé d'état  $(A_x, B_.)$ . Deux types de fonctions transformatrices ou énoncés de faire permettent le passage d'un état où A est conjoint à  $x$  (et où B en est disjoint) à un autre état où c'est B qui est conjoint à l'objet et A qui s'en trouve disjoint (*ibid.*: 35-39).

(1) *Don*. A renonce à  $x$  et l'attribue à B:

$$(A \times \emptyset B)(A_x, B_.) \quad (A_., B_x)$$

L'expression précédente doit se lire: l'application de l'énoncé de faire «A donne  $x$  à B» à l'énoncé d'état où  $x$  est conjoint à A et disjoint de B a comme résultat un second énoncé d'état où B est conjoint à  $x$  et A en est disjoint. Lorsque l'on a à traiter des relations entre plusieurs sujets et plusieurs objets de valeur, cette notation et les développements que nous lui donnerons plus loin est plus claire et compacte que celle de Greimas (Racine 1986a).

(2) *Épreuve*. B s'approprie  $x$  et en dépossède A:

$$(B \blacklozenge^x A)(A_x, B_.) \quad (A_., B_x)$$

Don et épreuve représentent les deux modalités possibles de la forme la plus simple de circulation d'un objet de valeur, forme que nous appellerons ici *translation simple*. Lorsque, par la suite, nous voudrions désigner une telle translation sans préciser qu'il s'agit d'un don ou d'une épreuve, nous écrirons  $[A \times \emptyset B]$ .

Par souci de simplicité, nous n'écrivons plus que les énoncés de faire, dont les énoncés d'état sont toujours directement déductibles dans les analyses qui suivent.

Le don et l'épreuve se laissent définir par une simple transformation d'un état en un autre et toute circulation plus complexe d'objets de valeur peut être décomposée en une suite de translations simples. Greimas analyse deux de ces suites ou séquences, le don réciproque et l'échange.

*Don réciproque.* Il s'agit d'une séquence à deux transformations: A donne  $x$  à B puis B remet  $x$  à A (*ibid.*: 40). On a

$$(A \times \emptyset B)(B \times \emptyset A),$$

ou, de façon abrégée:

$$[A \times \quad \times B]$$

Compte tenu des diverses combinaisons possibles de dons et d'épreuves lors de la prestation et de la contre-prestation, nous définirons ici comme *prêt* (suivi de remise) chacune des quatre séquences suivantes:

$$P1: (A \times \emptyset B)(B \times \emptyset A)$$

$$P2: (B \blacklozenge^x A)(B \times \emptyset A)$$

$$P3: (A \times \emptyset B)(A \blacklozenge^x B)$$

$$P4: (B \blacklozenge^x A)(A \blacklozenge^x B)$$

*Échange.* Comme dans le cas précédent, chaque sujet est alternativement donateur et donataire, mais deux objets sont en circulation: A donne  $x$  à B puis B donne  $y$  à A (*ibid.*: 41-44). On a

$$(A \times \emptyset B)(B \times \emptyset A), \text{ ou en abrégé, } [A \times \quad \times \quad \times B]$$

Comme dans le cas du prêt, les diverses combinaisons possibles de dons et d'épreuves font que l'échange peut prendre l'une des quatre formes suivantes<sup>2</sup> :

E1: (A  $\times$ Ø B)(B  $\vee$ Ø A)

E2: (B  $\blacklozenge$ <sup>x</sup> A)(B  $\vee$ Ø A)

E3: (A  $\times$ Ø B)(A  $\blacklozenge$ <sup>y</sup> B)

E4: (B  $\blacklozenge$ <sup>x</sup> A)(A  $\blacklozenge$ <sup>y</sup> B)

À ces deux séquences définies par Greimas, il faut en ajouter au moins deux autres, le relais et le cycle, chacune de ces deux dernières séquences pouvant représenter l'ensemble de la circulation des objets de valeur dans un récit donné, où encore s'y trouver combinée avec des échanges et des prêts.

*Relais.* Après avoir circulé de A à B, x circule de B vers C, ce que nous écrirons

$$[A \times \text{Ø} B][B \times \text{Ø} C] \text{ ou } [A \times \text{Ø} B \times \text{Ø} C]$$

Ici, A n'est que donateur et C n'est que donataire, seul B tenant alternativement les deux rôles mais face à deux sujets différents. Dans un relais, l'intermédiaire B est comme un opérateur de la translation de l'objet entre A et C. De plus, si l'on tient compte de la distinction entre don et épreuve, quatre formes sont possibles:

---

<sup>2</sup> Contrairement à Greimas (1983: 41-44), nous ne faisons pas ici appel à la distinction entre l'échange virtuel, où les objets ne sont pas de même valeur et demeurent susceptibles de faire retour à leurs détenteurs initiaux, et l'échange réalisé où ils sont de valeur équivalente et demeurent en possession de leurs nouveaux détenteurs. Nous ne traitons pas non plus de la communication participative d'informations, où le fait que A donne l'information*i* à B ne le prive pas pour autant de cette information (*ibid.*: 45). Par contre, nous supposons toujours l'existence d'un délai entre prestation et contre-prestation.

R1: (A  $\times$  Ø B)(B  $\times$  Ø C)

R2: (A  $\times$  Ø B)(C  $\blacklozenge$   $\times$  B)

R3: (B  $\blacklozenge$   $\times$  A)(B  $\times$  Ø C)

R4: (B  $\blacklozenge$   $\times$  A)(C  $\blacklozenge$   $\times$  B)

*Cycle.* L'objet circule de A à B, de B à C et de C à A, ce que nous écrirons

[A  $\times$  Ø B][B  $\times$  Ø C][C  $\times$  Ø A] ou [A  $\times$  Ø B  $\times$  Ø C  $\times$  Ø A]

Chaque sujet est ici alternativement donateur et donataire mais un acteur ne tient jamais alternativement ces deux rôles face à un autre (je ne suis jamais le donateur de mon donataire ou le donataire de mon donateur). Et, si l'on fait jouer la distinction entre don et épreuve, plusieurs formes sont possibles:

C1: (A  $\times$  Ø B)(B  $\times$  Ø C)(A  $\blacklozenge$   $\times$  C)

C2: (B  $\blacklozenge$   $\times$  A)(B  $\times$  Ø C)(C  $\times$  Ø A)

etc.

Prêt, échange, relais et cycle sont les formes élémentaires de la circulation des objets de valeur au sein de la vie sociale, que ces objets se présentent comme produits matériels ou informations, personnes ou services divers, qu'ils circulent entre groupes ou entre individus (Racine 1979, 1986b). Il n'est donc pas étonnant qu'on les retrouve à l'état isolé ou bien entrant dans des combinaisons plus ou moins complexes, et ce, autant dans le domaine de pratiques sociales fortement régulées, comme les rituels, que dans celui de la narrativité. Ainsi, par exemple, nous avons pu montrer que l'organisation de plusieurs systèmes de circulation rituelle des présents en Mélanésie consiste en l'articulation de prêts et d'échanges par le moyen de relais et de cycles (Racine 1988, 1992, 1993, 1994), articulation qui fait souvent apparaître de multiples procédures d'enclaves et des phénomènes relevant de la multiple signification morphologique, que l'on retrouve aussi dans l'analyse du récit (Propp 1970: 112-114; Brémond 1973, 1976; Jason 1976).

L'hypothèse voulant que le rituel et le récit présentent de profondes affinités structurelles a été avancée par de nombreux auteurs. Propp lui-même a traité des rapports entre le conte merveilleux et les rites initiatiques, et il a appliqué à l'analyse des fêtes agraires russes une méthode assez semblable à celle employée dans l'analyse du conte (Propp 1983, 1987). Novik (1984, 1990) et Mélétsinski & Novik (1985) ont traité des rites chamaniques sibériens dans la perspective de Propp et de Greimas, de même que Mesnil (1974) a pu montrer la pertinence d'une approche inspirée à la fois de Propp et de Lévi-Strauss pour l'analyse du jeu dit de la «chasse au putois» dans la région de Bastogne (Belgique). Stanner (1966), tout en semblant ignorer la démarche de Propp, a étudié les rites et les mythes des Murinbata d'Australie dans une perspective tout-à-fait semblable (Mélétsinski 1970). Dundes, enfin, a souligné la profonde ressemblance existant entre la démarche de Propp et celle utilisée par van Gennep (1958) dans son ouvrage sur les rites de passage, en plus d'avoir étendu le champ d'application de la méthode proppienne aux jeux d'enfants et aux danses folkloriques (Dundes 1961, 1964).

Tout comme le récit, rituels, cérémonies et jeux consistent fondamentalement en séquences d'états et de transformations permettant d'aller d'un état à un autre. Les quelques analyses suivantes, portant sur divers cas de cure chamanique dans le monde sibérien, permettront à la fois d'illustrer la pertinence de l'emploi des méthodes de la sémiotique narrative pour l'étude des pratiques et des représentations rituelles, et de souligner l'importance de ne pas réduire l'analyse de la circulation des objets de valeur au prêt ou à l'échange, mettant en relief l'importance des formes cycliques et des relais dans cette circulation.

### **Guérisons chamaniques**

Dans un travail remarquable, Novik a montré que les divers types de rites chamaniques sibériens peuvent être décrits en suivant de très près la méthode de Propp (Novik 1984<sup>3</sup>; Mélétienski & Novik 1985). Ainsi, par exemple, dans le cas des rites de guérison où le retour d'une âme enlevée par un esprit malin est assurée par la médiation du chamane, la première phase du rite, où *situation de départ*, est faite de la séquence de fonctions suivante (Mélétienski & Novik 1985: 1001-1005):

- 1- Vol d'une âme par un esprit malin;
- 2- l'âme ne se trouve plus à sa place;
- 3- maladie.

La séquence suivante constitue la deuxième phase du rite, *le début de l'action contraire*:

- 4- Le chamane est invité à procéder à la guérison et convoque ses esprits adjuvants;

---

<sup>3</sup> Cet ouvrage n'est malheureusement pas traduit du russe, sauf un chapitre qui ne porte pas directement sur les rites chamaniques (Novik 1990). Nous devons donc nous contenter, pour la suite de l'exposé, du résumé qu'en font Mélétienski et Novik (1985).

- 5- recherche et identification de l'esprit responsable de la maladie;
- 6- préparation des offrandes;
- 7- le chamane part à la recherche du voleur.

La phase suivante est définie par l'*action médiatrice du chamane*:

- 8- Transfert des offrandes à l'esprit malin, ou combat suivi de victoire;
- 9- libération de l'âme du malade;
- 10- retour du chamane et de l'âme libérée.

Enfin, la phase finale, dite de *liquidation du manque*, donne la séquence:

- 11- Restitution au malade de son âme;
- 12- le chamane prédit la durée de la convalescence;
- 13- renvoi des esprits adjuvants;
- 14- récompense du chamane.

Menée en termes greimasien, l'analyse de Mélétynski et Novik (*ibid.*: 1007) se borne malheureusement à constater que le chamane est le sujet du faire transformateur permettant de passer d'un état initial où le malade est disjoint de son âme à un état où il lui est conjoint. Mais cette formulation recouvre un processus d'ensemble plus complexe, dont les étapes sont les suivantes:

- (a) l'esprit malin (S2) vole l'âme (*a*) de S1: (S2  $\blacklozenge^a$  S1)
- (b) les dons (*d*) circulent de la victime (S1) au chamane (S3):  
(S1  $\overset{d}{\circlearrowright}$  S3)
- (c) les dons circulent de S3 à S2: (S3  $\overset{d}{\circlearrowright}$  S2)
- (d) *a* circule de S2 à S3: (S2  $\overset{a}{\circlearrowright}$  S3) ou (S3  $\blacklozenge^a$  S2)
- (e) *a* circule de S3 à S1: (S3  $\overset{a}{\circlearrowright}$  S1)

Les énoncés de faire (b) à (e) illustrent de façon détaillée le rôle médiateur du chamane, qui relaie les dons de S1 à S2 et transmet l'âme volée en sens inverse:

$$[S1 \overset{d}{\circlearrowright} S3 \overset{d}{\circlearrowright} S2]$$

Les circulations (b), (c) et (e) sont des dons, alors que (a) et souvent (d) sont des épreuves. En plus de faire circuler des

objets de valeur différents, des dons et une âme, les deux relais vont en sens inverse l'un de l'autre, de S1 à S2 puis de S2 à S1, par l'intermédiaire de S3:

$$(S1 \overset{d}{\leftrightarrow} S3)^1 (S3 \overset{d}{\leftrightarrow} S2)^2 (S2 \overset{a}{\leftrightarrow} S3)^3 (S3 \overset{a}{\leftrightarrow} S1)^4$$

La particularité d'une telle combinaison de séquences, que nous appelons *chaîne redistributive* (Racine 1993, 1994), est que la première fonction de l'échange des dons contre l'âme entre S3 et S1 (fonction 1) est séparée de la deuxième (fonction 4) par l'échange des mêmes objets entre S3 et S2 (fonctions 2 et 3). De plus chaque fonction a une double signification morphologique:

- 1: première phase de l'échange entre S1 et S3 et première phase du relais de *d*
- 2: première phase de l'échange entre S3 et S2 et deuxième phase du relais de *d*
- 3: deuxième phase de l'échange entre S3 et S2 et première phase du relais de *a*
- 4: deuxième phase de l'échange entre S1 et S3 et deuxième phase du relais de *a*

Dans cette chaîne redistributive, chacun des acteurs est à la fois donateur et donataire face à au moins un autre acteur. Le rôle d'intermédiaire est caractérisé par le fait que celui qui le tient est donateur et donataire face à chacun des autres acteurs. Mais il y a plus. Si l'on tient compte maintenant de l'expression initiale (*a*), on constate que la circulation de *a*, contrairement à celle de *d*, est cyclique:

$$[S1 \overset{a}{\leftrightarrow} S1]^0 [S2 \overset{a}{\leftrightarrow} S3]^3 [S3 \overset{a}{\leftrightarrow} S1]^4$$

Le relais de *a* de S2 à S1 par l'entremise de S3 (fonctions 3 et 4) est ainsi constitué des deux dernières fonctions du cycle que parcourt *a*. En plus de celles que nous avons déjà mentionnées, les fonctions 3 et 4 prennent ainsi les significations morphologiques suivantes:

- 3: deuxième phase du cycle de *a*

4: dernière phase du cycle de *a*

Si l'on considère l'ensemble du processus, on constate que S2 et S1 sont les seuls à ne pas y être à la fois donateur et donataire l'un par rapport à l'autre, et que la fonction 0 est la seule à n'avoir qu'une signification morphologique (première phase du cycle de *a*).

Les récits et descriptions de cure que nous allons maintenant étudier montrent que la circulation de l'âme est presque toujours cyclique, mais pas nécessairement accompagnée de relais et d'échange.

*Toungouses*

Nous commencerons par un cas de rappel de l'âme où le cycle parcouru par celle-ci est le plus court possible: de la victime à l'esprit mauvais, de l'esprit mauvais au chamane, du chamane à la victime; les deux premières translations de l'âme sont des épreuves et la dernière est un don.

Le récit suivant relate la guérison d'un petit garçon de six ans, fils d'un dénommé Vassili, par le chamane orotch Okko Akka. Assis auprès de l'enfant, le chamane commence par un chant long et monotone, pendant que la femme de Vassili lui réchauffe un deuxième tambour. Dans ce chant, Okko Akka répète souvent des expressions comme «pauvre garçon» et «pauvre petit garçon», plaignant les parents qui n'ont rien à manger et risquent la famine, déplorant la malchance du père à la chasse et à la pêche, et le sort de ses enfants. Puis il s'attarde sur l'état du malade:

- Oh, pauvre garçon, pourquoi es-tu si malade?  
Oh, cher petit, pourquoi ne cours-tu pas et ne joues-tu pas? Ne vois-tu pas tes camarades qui jouent derrière la maison? Lève-toi! Lève-toi, mon garçon! Oh, tu es malade, pauvre enfant!  
Tu es malade (le chamane répète ces mots à plusieurs reprises). Mais que puis-je faire?

Moi aussi, je suis un homme pauvre. Je ne connais rien de ta maladie. Je ne peux rien faire pour toi, mon garçon. Oh, comme nous sommes impuissants! Nous ne pouvons pas t'aider. Mais lui (l'esprit protecteur du chamane) en a le pouvoir. Oh oui, mon maître a le pouvoir. Il connaît tout. Il est capable de tout faire. Il est puissant. Oh, comme il est puissant! Tous les esprits le craignent (...) Il aura pitié de toi, mon pauvre garçon, il aura pitié de tes parents. Oh oui, il aura pitié des pauvres gens que nous sommes. Il nous viendra certainement en aide. Nous sommes si pauvres et impuissants! (Lopatin 1946-1949: 366.)

Après cette invocation, le chamane danse et fait neuf fois le tour du feu en battant de son tambour de plus en plus fort et rapidement, accompagné sur un autre tambour par la femme de Vassili. Puis il revient auprès de l'enfant et, chantant à nouveau, prie son esprit de venir à lui, tout en lui promettant dons et sacrifice:

- Viens à moi! Viens à moi! Écoute-moi, je vais te dire quelque chose (sur ces mots, le chamane baisse le ton, chuchotant presque). Les gens vont t'offrir de la nourriture, ils vont te donner à boire. Ils vont te régaler. Ils vont tenir une fête splendide en ton honneur. Tu prendras plaisir à manger et à boire. Il y aura beaucoup de vodka! Plusieurs plats différents te seront offerts. (*Ibid.*)

À nouveau, Okko Akka danse en faisant neuf fois le tour du feu. Il se tourne ensuite vers la porte d'entrée et recommence la même invocation, promettant plusieurs fois à son esprit qu'un sacrifice lui sera offert, qu'il y aura du sang chaud et frais à sa disposition. Puis, après une longue période d'invocation et de

danse, il laisse tomber son tambour et se met à tituber. Pendant que la mère du garçon éteint rapidement le feu et ne laisse que quelques braises rougeoyantes comme éclairage, Vassili soutient le chamane et l'empêche de s'effondrer complètement. C'est alors que, d'une voix altérée, signe de son entrée en transe, Okko Akka dit: «Je suis là. Je suis venu aider ces pauvres gens, je vais examiner l'enfant» (*ibid.*: 367). Toujours en transe, il s'accroupit près du garçon et approche son visage tout près du sien, sent son odeur et le regarde dans les yeux. Poussant un cri aigu, il bondit à l'extrémité opposée de la pièce puis continue à courir et à sauter. La femme de Vassili lui tend tambour et baguette, il se met à jouer frénétiquement tout en dansant autour du feu. Puis il s'arrête et déclare: «Je vole, je vole, je vais te rattraper, je vais te prendre, tu n'as pas de place où t'enfuir» (*ibid.*).

La course et les bonds du chamane représentent ici sa course vers le monde des esprits, où il poursuit celui qui a volé l'âme de l'enfant et provoqué sa maladie. Après avoir à lui seul mené une conversation mettant en scène l'esprit protecteur et l'esprit mauvais, le chamane arrête sa course, tourne plusieurs fois sur place puis s'élance en criant joyeusement: «Je l'ai! Je l'ai!» Ses mains en coupe comme s'il y tenait quelque chose, il saute dans le lit, se couche près de l'enfant et y demeure quelques minutes sous la couverture que la mère a placée sur eux.

Au soir du lendemain de cette séance, Okko Akka explique à Lopatin que le garçon était malade parce qu'un esprit mauvais nommé Hakki avait pris son âme, qu'il a réussi à retrouver Hakki et à lui reprendre cette âme, pour la ramener ensuite avec lui sous la forme d'un moineau et la replacer dans le corps de l'enfant au moment où il se trouvait allongé à ses côtés.

### *Bouriates*

Dans ce deuxième cas, le cycle de l'âme est un peu plus long, vu l'intervention d'esprits auxiliaires de celui qui dérobe l'âme de la victime.

Il s'agit du récit d'un chamane kudin de Cisbaïkalie (Lot-Falck 1974: 690-692). Selon la légende, Boqoli Qara fut le premier chamane bouriate. Comme la suite l'indique, il était doté d'un grand pouvoir, ce qui lui permettait de tenir tête aux dieux et aux lamas.

Un homme très riche, mais sans enfant, demande à Boqoli Qara d'obtenir que Dieu lui donne un fils. Boqoli chamanise alors pour cet homme: sans demander l'aide des dieux, il crée lui-même l'enfant (ses os avec de la pierre, sa chair avec de l'argile, son sang avec de l'eau, son âme avec des fleurs). Quelque temps après la naissance miraculeuse, le dieu du ciel, Esege Malan, envoie sur terre trois messagers, dans le but de s'assurer que tout y est en ordre. Les messagers ne remarquent rien d'anormal, mis à part le fait d'une naissance à l'origine de laquelle les dieux ne sont pas. Esege Malan se rend tout de suite compte que c'est Boqoli Qara qu'il faut rendre responsable du fait. Seuls les dieux ayant le droit de créer des hommes, Esege Malan charge ses messagers d'aller chercher l'âme de l'enfant et de la lui ramener.

Les trois messagers ailés descendirent sur la terre, se changèrent en lamas et allèrent chez le riche sans enfant auquel Boqoli Qara avait créé un fils; lorsque les lamas vinrent chez l'homme riche ils demandèrent à passer la nuit.

On leur dit: "C'est impossible, parce que nous avons un petit homme et qu'on ne laisse pas entrer les étrangers". Le chamane Boqoli Qara dit au maître de maison: "Laisse-les passer la nuit...". Le lendemain les lamas se levèrent et partirent mais, ayant pris avec eux l'âme de l'enfant, ils la portèrent à Esege Malan.

Esege Malan changea l'âme de l'enfant en mouche, la plaça dans une bouteille et ferma l'ouverture de la bouteille du grand doigt de sa main droite. Lorsque le fils de l'homme riche, dont l'âme avait été portée, au ciel, à Esege Malan par les trois messagers ailés, tomba gravement malade au bout de quelque temps, le père envoya aussitôt chercher le chaman Boqoli Qara, qui, venu à la maison du riche, trouva l'enfant très malade et se mit à chamaniser, mais ne trouva pas l'âme de l'enfant près du corps. Alors le chaman Boqoli Qara se remit à chamaniser pour la seconde fois, plus fort que la première; cette fois il alla dans l'enfer, où sont enfermées les âmes ravies aux hommes, destinées à la mort par les mauvais esprits, mais là il ne trouva pas l'âme de l'enfant et ne put la trouver. Boqoli Qara alla partout: sous la terre, sous l'eau, dans les cavernes et dans les forêts, nulle part ne put trouver l'âme du malade. Après cela, il s'assit sur son tambour, monta au ciel, là chercha dans quelques endroits et enfin trouva l'âme du malade au ciel d'Esege Malan, dans une bouteille, dont l'ouverture était fermée par le grand doigt de la main droite. Boqoli Qara

demanda à genoux à Esege Malan de rendre l'âme de l'enfant, mais il ne la rendit pas. Le chaman sortit de chez Esege Malan et, s'étant changé en guêpe, il le piqua au front. Esege Malan, de frayeur, porta la main à son front; mais à ce moment Boqoli Qara arracha de la bouteille l'âme de l'enfant et commença à descendre sur terre. Esege Malan, revenu à lui, vit Boqoli Qara, qui descendait sur terre avec l'âme qu'il avait eue dans la bouteille. Boqoli Qara descendit sur la terre, mit l'âme de l'enfant dans son corps... (*Ibid.*: 691)

Le cycle parcouru par l'âme de l'enfant se déroule ici en quatre étapes:

(Lamas ♦<sup>a</sup> Enfant)(Lamas <sup>a</sup>∅ E. Malan)(B. Qara ♦<sup>a</sup> E. Malan)  
(B. Qara <sup>a</sup>∅ Enfant)

La première et la troisième fonctions sont des épreuves, la deuxième et la quatrième des dons. La légende fait jouer à Esege Malan le rôle du mauvais esprit, et aux lamas celui d'auxiliaires de celui-ci.

#### *Tchouktchis*

Le cycle de l'âme peut encore être plus long, du fait que non seulement l'esprit mauvais, mais aussi le chamane, ont des auxiliaires à leur service.

Chez les Tchouktchis, toutes les maladies sont attribuées à l'influence de mauvais esprits (Bogoras 1904-1909: 460). Les esprits appelés *ke'let* prennent comme proie les âmes et les corps des humains: il y a ainsi des *ke'let* de la toux, du rhume, de la colique, etc. (*ibid.*: 297). Ces esprits vivent dans des lieux déserts, à l'écart des habitations humaines, ils s'attaquent aux voyageurs solitaires, ou encore s'attachent invisiblement à eux, qui les transportent dans les villages où se trouvent des victimes

potentielles en abondance. Ils se cachent aussi dans de petits trous, dans les crevasses des rochers ou dans des fentes au bord des rivières, d'où ils s'attaquent aux voyageurs qui vont boire de l'eau ou qui dorment à la belle étoile. On comprend ainsi que les gens soient extrêmement effrayés de devoir voyager seuls et de dormir directement sur le sol, qu'ils tentent de se protéger par toutes sortes de moyens magiques de l'intrusion des esprits mauvais (charmes, amulettes, etc.)(*ibid.*: 292-293). Un chamane a ainsi déclaré à Bogoras:

Nous sommes entourés d'ennemis. Les esprits rôdent toujours invisiblement avec leurs bouches béantes. Nous passons notre temps à leur faire des courbettes et à distribuer des cadeaux de tous les côtés, demandant la protection de l'un, payant une rançon à l'autre, sans jamais pouvoir obtenir quoi que ce soit de gratuit. (*ibid.*: 295)

Les esprits mauvais vivent à la manière des humains. Ils sont organisés en tribus, ils ont leurs propres villages et campements, ils se déplacent avec rennes et chiens. Ils se marient et ont des enfants. Les jeunes vont à la chasse et à la pêche, les vieux demeurent à la maison et tentent de prédire l'avenir à l'aide de pierres destinées à cette fin. Leurs seules proies sont humaines, les âmes humaines sont pour eux de «petits phoques» (*ibid.*: 294).

Quant aux esprits-mâtres ou auxiliaires du chamane, ils ont une forme animale (loups, chiens, baleines, oiseaux), ou végétale; il peut aussi s'agir d'icebergs ou d'ustensiles domestiques (pots, marteaux, aiguilles, etc.). Tout comme les âmes, ils sont en général de petite dimension, très timides et difficiles à apprivoiser. Ils ne viennent que dans l'obscurité et on peut souvent entendre le bruit que font leurs petits pieds lorsqu'ils marchent sur la peau

tendue du tambour; quand ils se déplacent, ils font un bruit semblable à celui d'un insecte qui vole (*ibid.*: 300-301). Lorsque

le chamane est en transe, il visite les esprits, qui ne refusent jamais de lui offrir leur aide et leurs conseils, particulièrement lorsqu'il s'agit d'aller à la recherche d'une âme volée par les *ke'let* (*ibid.*: 302, 437, 441). Les esprits auxiliaires exigent toutefois toujours d'être dédommagés pour leur peine, et un traitement donné pour rien ne vaut rien (*ibid.*: 432).

L'être humain a plusieurs âmes (*uvi'rit*), en plus de celle qui correspond à la totalité du corps. Ainsi, par exemple, il existe des âmes qui correspondent aux pieds et aux mains: si l'une de ces âmes est perdue ou volée, les membres deviennent douloureux et commencent à rétrécir. Une âme demeure dans le lieu où elle s'est perdue, là d'où un chamane peut l'appeler à lui et en faire l'un de ses esprits auxiliaires (*ibid.*: 332-333). Mais ce sont les *ke'let* qui restent les grands spécialistes du vol de l'âme. Lors de leur chasse aux âmes, ils procèdent souvent de la manière suivante. La nuit, ils tendent un filet devant l'entrée d'une tente, glissent sous les attaches de celle-ci de longs bâtons qui poussent les âmes des dormeurs vers la sortie de la tente, où elles tombent dans le piège qu'on leur a tendu (*ibid.*: 294). Parfois même, lorsque les esprits mauvais s'attaquent aux habitations humaines, ce sont leurs chiens invisibles, petits et très noirs, qui attrapent les âmes et les donnent ensuite à leurs maîtres (*ibid.*: 296-297). Après s'être emparé d'une âme, l'esprit mauvais l'entraîne souvent dans son monde et l'attache solidement, puis il la dépose derrière la lampe avec d'autres menus objets. Il peut ensuite l'engraisser avec des mets de choix, pour plus tard la couper en morceaux, la faire cuire et en régaler ses enfants (*ibid.*: 295).

Lorsque l'une ou la totalité de ses âmes lui est dérobée, une personne tombe malade et risque de mourir. Seul le chamane peut alors retrouver l'âme et la replacer dans le corps. En transe (ou en rêve), il part à sa recherche puis la réinstalle dans le corps lors d'une séance accompagnée de chant et de tambour (*ibid.*: 463). L'âme retrouvée a souvent l'aspect d'un scarabée noir, ou d'un insecte dont on peut entendre le bourdonnement. Une fois posée sur le corps de la victime, elle tente de trouver un trou

pour se glisser à l'intérieur. Le chamane peut alors ouvrir magiquement le crâne et remettre l'âme à sa place. Mais il peut aussi l'insuffler par la bouche, l'oreille, le coude, l'anus, les orteils ou les doigts. Lors d'une séance à laquelle Bogoras assistait, le chamane a demandé au patient:

- "Entends-tu ce bourdonnement? C'est ton âme qui vient de passer". Peu après, il lui demande à nouveau: "Entends-tu ces coups secs? C'est ton âme qui court sur la peau du tambour avec ses pieds minuscules". (*Ibid.*: 464)

Lors d'une autre séance, Bogoras a vu un chamane récupérer l'âme du malade de la manière suivante (*ibid.*). Après avoir battu énergiquement de son tambour, il semble attraper quelque chose sur l'instrument et l'avalier. Puis il recrache la chose dans la paume de sa main et, afin d'en empêcher la fuite, il souffle dans sa main et en vide rapidement le contenu (il peut s'agir d'un véritable insecte) sur la tête de la malade. Puis il recommence toute la scène et finit par appliquer sa main sur la poitrine de la patiente.

Si le chamane ne réussit pas à retrouver l'âme du malade, il arrive qu'il la remplace en insufflant dans le corps une parcelle de son esprit, qui devient une âme de remplacement pour la victime (*ibid.*: 295, 464). Parfois, au lieu de replacer lui-même l'âme dans le corps, le chamane la dépose dans une touffe d'herbe et charge l'un des parents de la victime d'aller la chercher et de l'attacher au collier du malade (*ibid.*: 465).

Le cycle de l'âme (*a*) s'allonge encore ici, l'esprit mauvais (M) étant parfois assisté par un auxiliaire (A'), et le chamane (C) étant susceptible de recourir à l'aide des parents (A) de la victime (V) pour replacer l'âme dans le corps:

$$(A' \blacklozenge^a V)(A' \text{ }^a\emptyset M)(C \blacklozenge^a M)(C \text{ }^a\emptyset A)(A \text{ }^a\emptyset V)$$

Seules la première et la troisième fonction, mettant en rapport les auxiliaires de l'esprit mauvais, celui-ci et le chamane, sont des épreuves. Dans les cas où le chamane doit remplacer l'âme du malade par l'une (*a'*) des siennes, il n'y a plus de cycle et aux deux dernières fonctions se substitue

$$(C \text{ }^a\emptyset V)$$

La circulation de l'âme de la victime ne représente plus qu'un relais de V à M par l'intermédiaire de A'.

#### *Ougro-samoyèdes*

L'exemple suivant, en plus du cycle de l'âme, fait intervenir deux échanges impliquant le chamane.

Après une première tentative infructueuse d'un chamane à guérir son fils Tebk, la mère de ce dernier envoie le narrateur chercher le chamane Narzalé. Entrant en transe, celui-ci diagnostique l'extrême gravité du mal et prévient les parents du malade que l'âme est très loin, depuis trop longtemps sous le contrôle d'un esprit malin, et qu'à cause de cela le rappel sera très difficile et le rachat fort onéreux:

- Eh bien, enfants, je ne peux pas rattraper ce malade. Je suis resté parti une éternité; cependant il mourra, ou dans la nuit ou plus tard. En dépit de tout je ne peux pas m'emparer de son âme. Avez-vous un levier pour percer la glace?  
(Lot-Falck 1974: 637)

On lui apporte le levier demandé, avec lequel, aidé de ses assistants effrayés, il se transperce le corps de part en part puis saute en l'air avec une telle force qu'il soulève du coup ceux qui tiennent le levier avec lui. Une fois l'instrument retiré du corps, sans trace de blessure, Narzalé dit:

"Moi, je n'ai pu le rattraper parce qu'il s'était élevé très haut. À présent vous, à deux, vous me pressez vers le bas et cependant, à présent, je suis venu tout près d'elle, de l'âme. À présent j'ai saisi le malade, réjouissez-vous. Il me faut seulement une guide solide. Il ne me faut pas une vieille guide".

On apporta une guide en cuir de morse, on avait retiré cette guide du traîneau du malade. À présent Narzalé parle:

"Entourez-moi la tête et le cou de cette guide et tirez, Vakhali et Deli. Étranglez-moi d'un coup. Vous avez la force qu'il faut. Si je ressuscite, quoique ma tête ait volé, je rétablirai le malade". (*Ibid.*: 638)

Les assistants s'exécutent, la tête saute et roule près de la porte où elle se met à chanter tandis que le corps continue à tambouriner. Narzalé chamanise ainsi toute la nuit, puis demande à ses assistants de replacer sa tête. Il déclare que le malade guérira, qu'il ressuscitera tout comme il vient de le faire. Tebk se sent mieux et demande à manger. Au matin, le chamane part avec le traîneau qu'il vient de recevoir en cadeau. Plus tard, il explique au narrateur ce qu'il a fait:

"Voilà, j'ai chamanisé et je n'ai pas tué de renne. Pasu [le chaman qui a tenté sans succès la première cure] a tué un renne pour rien. À la place du renne j'ai tranché ma tête avec la guide dont on étrangle les rennes. Je me suis transpercé du levier à sa place. J'ai transpercé la maladie. Si je ne m'étais pas transpercé et étranglé le malade n'aurait pas guéri". (*Ibid.*: 639)

Peu après, on apprend qu'un ours est venu et a arraché la tête de Narzalé, au moment où celui-ci allait chercher des bûches dans la forêt, ce que la mère du patient explique de la manière suivante:

"L'ours l'a déchiré parce qu'il avait donné son âme pour le malade. Il avait dit: toi, *katcha* [esprit de la maladie], prends mon âme, à la place du malade. Voilà pourquoi il est mort. Comment un ours aurait-il pu autrement sortir, en hiver, de sa tanière et le déchirer?" (*Ibid.*)

Comme à l'ordinaire, la circulation de l'âme est cyclique, allant de la victime V (Tebk) à l'esprit mauvais M (Ours), de celui-ci au chamane (C) et de Narzalé à Tebk:

$$(M \blacklozenge^a V)(M \overset{a}{\emptyset} C)(C \overset{a}{\emptyset} V)$$

Nous notons ici la deuxième fonction comme un don de l'esprit mauvais au chamane, et ce contrairement à tous les cas précédents, puisque, d'après les propos de la mère du malade, Narzalé a bien convenu d'un échange avec le *natcha*: l'âme *a'* du chamane contre celle de la victime. L'offrande du traîneau au chamane étant désignée par *d*, les deux dernières fonctions sont:

$$(V \overset{d}{\emptyset} C)(C \overset{a}{\emptyset} M)$$

Du fait qu'il ne relaye pas le traîneau du malade à l'ours, Narzalé se trouve au centre de deux échanges liés l'un à l'autre par un seul relais:

$$[M^a \quad a' \quad C^a \quad d \quad V]$$

\*

Comme nous le soulignons au départ, l'un des apports déterminants de la sémiotique narrative de Greimas est de nous avoir doté d'une méthode d'analyse rigoureuse de la circulation des objets de valeur dans certains types de récits et dans certaines pratiques rituelles. Toutefois, Greimas ne distingue que quelques formes ou modalités de cette circulation: don et épreuve, don réciproque et échange. Notre principale tâche a été ici d'étendre la perspective de Greimas, et ce, dans deux directions distinctes. D'abord, à la suite de Mélétski et Novik (1985), nous avons indiqué comment la cure chamanique par rappel de l'âme pouvait être analysée en mettant l'accent sur la circulation de l'âme et des dons entre victime, esprit responsable de la maladie et chamane. D'autre part, nous avons mis en évidence deux formes de circulation dont Greimas n'a pas traité, le cycle et le relais, la première de ces formes régissant la circulation de l'âme et la seconde celle des dons. Le cycle est une forme de circulation sociale bien connue: Malinovski (1963) a montré qu'il était au fondement des échanges cérémoniels dans la *kula* mélanésienne, Lévi-Strauss (1949) qu'il était caractéristique de la circulation matrimoniale dans les systèmes de parenté où se pratique le mariage avec certains types de cousins croisés, et Ott (1980) qu'il était présent dans les échanges rituels de pain bénit entre maisonnées dans le pays basque français. Certains récits analysés dans une perspective greimasienne connaissent aussi une circulation des objets de valeur sous forme de cycle, bien que les auteurs de ces analyses ne semblent pas s'en être aperçu (Everdert-Desmedt 1981, Rifat 1980).

Quant au relais, il s'agit d'une forme caractéristique des contes à «échanges avantageux» (AT 1655), dont toute une analyse reste à faire de ce point de vue (Racine 1993). Comme nous l'avons vu, et cela semble valable aussi bien pour le récit que pour le rituel, il arrive que, lorsqu'un même sujet échange avec deux autres, les échanges soient liés par un ou deux relais (Racine 1992, 1993, 1994). Ainsi, dans le dernier cas de cure chamanique que nous avons examiné, celui du chamane Narzalé, ce dernier relaie l'âme de l'esprit mauvais à la victime, ce relais liant l'un à l'autre l'échange de l'âme de la victime contre le traîneau entre Narzalé et son patient, et l'échange de l'âme du malade contre celle du chamane entre celui-ci et l'esprit mauvais. Dans le cas du modèle de Méléntinski et Novik (1985), les deux échanges des dons contre l'âme, l'un entre le chamane et l'esprit mauvais et l'autre entre le chamane et son patient, sont liés par deux relais qui se déroulent en sens inverse l'un de l'autre, le chamane tenant toujours le rôle d'intermédiaire: relais de l'âme à la victime et relais des dons de la victime à l'esprit mauvais.

Le fait que ces deux types d'articulations soient caractéristiques de la circulation des objets de valeur aussi bien dans le domaine du chamanisme sibérien que dans celui des échanges cérémoniels de présents en Mélanésie (Racine 1992, 1993, 1994) porte à croire qu'il s'agit bien là d'une forme fondamentale de la vie sociale, présente aussi bien dans les représentations sémio-narratives que dans les pratiques rituelles. Cela ne saurait étonner dès que l'on admet, avec Simmel (1902), que l'unité de base du social est non pas la relation dyadique mais la triade, où chaque sujet a la possibilité de communiquer avec un autre, soit directement, soit par l'intermédiaire d'un tiers.

### Références

BRÉMOND, Claude

1973 *Logique du récit*, Paris, Seuil.

BOGORAS, Waldémar

1904-1909 *The Chukchee*, New York, Johnson Reprint Corporation.

- 1976 «The Morphology of the French Fairy Tale: The Ethical Model», dans Jason et Segal, pp. 49-76.
- DUNDES, Alan
- 1961 «Brown County Superstitions», dans *Midwest Folklore* 11 (1), pp. 25-56.
- 1964 *The Morphology of North American Indian Folktales*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica (FFC no 195).
- EVERAERT-DESMEDT, N.
- 1981 *Sémiotique du récit: méthodes et applications*, Louvain-la-Neuve, Cabay.
- GENNEP, Arnold van
- 1958 *Les rites de passage*, Paris, Nourry.
- GREIMAS, Algirdas Julien
- 1983 *Du sens II*, Paris, Seuil.
- JASON, Heda
- 1976 «A Model for Narrative Structure in Oral Literature», dans Jason & Segal, pp. 99-140.
- JASON, Hédà et D. Segal (ed.)
- 1976 *Patterns in Oral Literature*, Paris et La Haye, Mouton.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
- 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LOPATIN, I.A.
- 1946-49 «A shamanistic performance for a sick boy», dans *Anthropos*, pp. 41-44.

- LOT-FALCK, E.  
1976 «Textes eurasiens», dans *Les religions de l'Europe du Nord*, E. Lot-Falck & R. Boyer (ed.), Paris, Fayard & Denoël, pp. 613-749.
- MALINOVSKI, B.  
1963 *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.
- MAUSS, M.  
1950 «Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 143-279.
- MÉLÉTINSKI, Eléazar  
1970 «L'étude structurale et typologique du conte», dans Propp, pp. 201-254.
- MÉLÉTINSKI, Eléazar et E. NOVIK  
1985 «Les rites chamaniques à la lumière de la théorie de A.-J. Greimas», dans *Exigences et perspectives de la sémiotique*, H. Parrett, et H.-G. Ruprecht (dir.), Amsterdam, J. Benjamins Publishing Company, pp. 1001-1008.
- MESNIL, M.  
1974 *Trois essais sur la fête: du folklore à l'ethno-sémiotique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- NOVIK, E.  
1984 *Obriad i fol'klor v Sibirskom shamanizme* (Rite et folklore dans le chamanisme sibérien), Moscou, Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literaturny Izdatel'stva 'Nauka'.

- NOVIK, E.  
1990 «Ritual and Folklore in Siberian Shamanism: Experiment in a Comparison of Structures», dans *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*, M. Balzer (ed.), Londres, M.E. Sharpe Inc. 121-186 (traduction des pages 223-279 de l'ouvrage précédent).
- OTT, S.  
1980 *The Circle of Mountains: A Basque Shepherding Community*, Oxford, Clarendon Press.
- PROPP, Vladimir  
1970 *Morphologie du conte*, Paris, Seuil.
- 1983 *Les racines historiques du conte merveilleux*, Paris, Gallimard.
- 1987 *Les fêtes agraires russes*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- RACINE, Luc  
1979 *Théories de l'échange et circulation des produits sociaux*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- 1986a «Transferts d'objets et groupe de Klein: essai de formalisation en sémiotique narrative greimasienne», dans *Semiotica* 62 (3-4), pp. 313-323.
- 1986b «Les formes élémentaires de la réciprocité», dans *L'Homme* XXVI (3), pp. 97-118.
- 1988 «Sur quelques formes complexes de la réciprocité», dans *L'Ethnographie* 102, pp. 93-109.

- 1992 «Relais et chaînes redistributives dans trois systèmes d'échanges cérémoniels mélanésiens», dans *Anthropologie et sociétés* 16 (2), pp. 119-134.
- 1993 «Note sur l'analyse comparative des échanges rituels», dans *L'Ethnographie* 113, pp. 29-41.
- 1994 «Les obligations de Mauss aujourd'hui: obligations de donner et de rendre chez les Enga et les Mendi de Nouvelle-Guinée», dans *L'Homme* 130, pp. 7-30.
- RIFAT, M.  
1980 «Essai d'analyse sémiotique d'un conte: "Les trois devins"», dans *Degrés* 8 (3), e|1-e|16.
- SIMMEL, G.  
1902 «The Number of Members as Determining the Sociological Form of the Group», dans *American Journal of Sociology* 8 (1), pp. 1-46, pp. 158-196.
- STANNER, W.E.H.  
1989 *On Aboriginal Religion*, Sydney, University of Sydney (Oceania Publications, Monograph no 11).