Document generated on 07/03/2025 1:46 a.m.

Culture

Circulation symbolique dans la cure chamanique par rappel de l'âme

Luc Racine

Volume 15, Number 1, 1995

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1083723ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1083723ar

See table of contents

Publisher(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (print)
2563-710X (digital)

Explore this journal

Cite this article

Racine, L. (1995). Circulation symbolique dans la cure chamanique par rappel de l'âme. *Culture*, *15*(1), 49–64. https://doi.org/10.7202/1083723ar

Article abstract

Exchange and circulation of material and symbolic products comprises a significant part of social life, and each system of circulation omports the following aspects: a) the network of prestations where who gives what to whom is established; b) explicit rules regulating prestations, which entail varying degrees of constraint and diverse possibilities for strategic manipulation; c) beliefs and values which inform these rules. Only a reticular perspective is taken here, with the understanding that it is neither the most important approach nor that all social life can be reduced to the processes of circulation. After a review of some of the principal circulation forms known to exist in the fields of kinship and gift giving ceremonies, I will discuss three reticular forms of exchange that characterize the circulation of souls and sacrificial offerings between humans and spiritual beings, using shamanic narratives wherein the cure is effected by bringing back the soul to illustrate. Then we will see whether social forms of circulation between humans differs from what Mauss qualified as exchanges between gods and men.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1995

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Circulation symbolique dans la cure chamanique par rappel de l'âme

Luc Racine *

Une part importante de la vie sociale peut être considérée comme circulation des produits de l'activité matérielle et symbolique, et chaque système social de circulation se présente sous les aspects suivants: a) le réseau des prestations et des contre-prestations, où l'on doit établir qui donne quoi à qui; b) les règles explicites qui régissent les prestations, présentant des degrés variables de contrainte et des possibilités stratégiques diverses de manipulation; c) les croyances et les valeurs fondant ces règles. Nous nous en tiendrons ici au seul point de vue réticulaire, sans que cela implique qu'il soit le plus important, ni que l'ensemble de la vie sociale doive être réduit aux seuls processus de circulation. Après avoir passé en revue quelques unes des principales formes de circulation connues dans le champ de la parenté et dans celui des échanges cérémoniels de présents, nous présenterons trois formes réticulaires caractéristiques de la circulation des âmes et des offrandes sacrificielles entre humains et entités spirituelles, que nous illustrerons par des récits chamaniques où la cure se fait par rappel de l'âme. Et nous verrons alors si ce que Mauss qualifiait d'échanges entre les dieux et les hommes met en jeu des formes sociales de circulation différentes de celles existant entre humains.

Exchange and circulation of material and symbolic products comprises a significant part of social life, and each system of circulation omports the following aspects: a) the network of prestations where who gives what to whom is established; b) explicit rules regulating prestations, which entail varying degrees of constraint and diverse possibilities for strategic manipulation; c) beliefs and values which inform these rules. Only a reticular perspective is taken here, with the understanding that it is neither the most important approach nor that all social life can be reduced to the processes of circulation. After a review of some of the principal circulation forms known to exist in the fields of kinship and gift giving ceremonies, I will discuss three reticular forms of exchange that characterize the circulation of souls and sacrificial offerings between humans and spiritual beings, using shamanic narratives wherein the cure is effected by bringing back the soul to illustrate. Then we will see whether social forms of circulation between humans differs from what Mauss qualified as exchanges between gods and men.

Comme l'écrivait Lévi-Strauss dans un texte aujourd'hui classique, toute société est composée d'individus et de groupes qui communiquent entre eux, et cette communication « s'opère au moins à trois niveaux : communication des femmes ; communication des biens et des services ; communication des messages » (Lévi-Strauss, 1958 : 326). De ce point de vue, celui de l'ancienne physiologie sociale exprimée en termes de théorie de la communication, il est bien vrai qu'une part

* Département de sociologie, Université de Montréal
C.P. 6128, succursale Centre-ville, Montréal, Québec H3C 3J7

importante de la vie sociale peut être considérée comme circulation des produits de l'activité matérielle et symbolique, et chaque système social de circulation se présente sous les aspects suivants : a) le réseau des prestations et des contre-prestations, où l'on doit établir qui donne quoi à qui ; b) les règles explicites qui régissent les prestations, présentant des degrés variables de contrainte et des possibilités stratégiques diverses de manipulation ; c) les croyances et les valeurs fondant ces règles. Nous nous en tiendrons ici au seul point de vue réticulaire, sans que cela implique qu'il soit le plus important, ni que l'ensemble de la vie sociale doive être réduit aux seuls processus de circulation.

Après avoir passé en revue quelques unes des principales formes de circulation connues dans le champ de la parenté et dans celui des échanges cérémoniels de présents, nous présenterons trois formes réticulaires caractéristiques de la circulation des âmes et des offrandes sacrificielles entre humains et entités spirituelles, que nous illustrerons par des récits chamaniques où la cure se fait par rappel de l'âme. Et nous verrons alors si ce que Mauss qualifiait d'échanges entre les dieux et les hommes met en jeu des formes sociales de circulation différentes de celles existant entre humains.

I. LA CIRCULATION CÉRÉMONIELLE DES PRÉSENTS : SES PRINCIPALES FORMES

On doit incontestablement au Mauss de l'*Essai sur le don* l'idée que la vie sociale puisse être considérée comme un ensemble extrêmement varié et complexe de circulations d'objets, d'informations, de services et de personnes entre individus ou groupes (Mauss, 1968 ; Racine, 1979). Dans ce travail, toutefois, Mauss se montre plus intéressé par les régulations des prestations, par les normes et les croyances à fondement magico-religieux, que par les diverses formes réticulaires sous lesquelles les prestations sont susceptibles de se manifester (Racine, 1991). Ainsi, par exemple, ce n'est pas le regroupement cyclique ou circulaire des échanges de colliers et de bracelets dans la *kula* mélanésienne qui fait l'objet de son analyse d'un tel système d'échanges cérémoniels, mais bien plutôt sa régulation par les obligations de donner, recevoir et rendre, de même que les valeurs de générosité et de libéralité qui s'y manifestent (Malinowski, 1963 ; Mauss, 1968).

Dans les *Structures élémentaires de la parenté* (1949), Lévi-Strauss a systématisé la perspective de Mauss en l'appliquant au domaine particulier des règles de mariage entre cousins croisés. La démarche et l'analyse de Lévi-Strauss lui permettent ainsi de mettre en évidence trois formes réticulaires de circulation des femmes entre groupes exogames à l'occasion du mariage, chacune de ces formes se trouvant liée à un type de règle matrimoniale particulière.

1) *Échange restreint.* Lorsqu'il y a mariage avec la cousine croisée bilatérale, le groupe A donne des femmes *a* à B, qui lui-même donne des femmes *b* à A, au sein de chaque paire et à chaque génération. Il y a ici simple juxtaposition d'échanges au sein d'un certain nombre de paires, chaque groupe n'échangeant qu'avec un seul autre. Pour un ensemble de quatre groupes, on aura les échanges ($A \overset{a}{\Leftrightarrow}_b B$) et ($C \overset{c}{\Leftrightarrow}_d D$). Ici comme dans la suite du texte, une expression du type ($X \overset{x}{\Leftrightarrow}_y Y$) signifie que *x* circule de X à Y et *y* de Y vers X, alors que la seule circulation de *x* de X vers Y se note ($X \overset{x}{\rightarrow} Y$) ou ($Y \overset{x}{\leftarrow} X$).

2) *Échange généralisé de type discontinu.* S'il y a mariage avec la cousine croisée patrilatérale, les échanges ne se bouclent que sur deux générations, et chaque groupe échange avec au moins deux autres. De plus, les échanges sont liés les uns aux autres par un principe cyclique. À la génération des parents, en effet, les femmes circulent selon le cycle ABCA :

$$A \overset{a}{\rightarrow} B \overset{b}{\rightarrow} C \overset{c}{\rightarrow} A$$

À la génération des enfants, ce cycle est parcouru en sens inverse :

$$A \overset{a'}{\rightarrow} C \overset{c'}{\rightarrow} B \overset{b'}{\rightarrow} A$$

La présence d'échanges n'est manifeste que si l'on combine les deux cycles :

$$A \overset{a}{\Leftrightarrow}_{b'} B \overset{b}{\Leftrightarrow}_{c'} C \overset{c}{\Leftrightarrow}_{a'} A$$

3) *Échange généralisé de type continu.* Lorsque le mariage se fait avec la cousine croisée matrilatérale, la circulation des femmes se déroule de manière cyclique mais, à la différence du cas précédent, ce cycle ne s'inverse pas en allant d'une génération à une autre.

Qu'il soit continu ou discontinu, l'échange généralisé fait intervenir le cycle comme forme élémentaire de circulation, le cycle n'étant pas réductible à l'échange même si ces deux formes

peuvent se trouver combinées. Les cycles caractéristiques de l'échange généralisé doivent toutefois être soigneusement distingués de ceux que l'on retrouve, par exemple, dans la *kula* mélanésienne : dans le cas de ce que l'on peut nommer des cycles de type I, Y ne transmet pas à Z la femme qu'il a reçue de X, alors que dans les cycles de type II c'est le collier ou le bracelet que j'ai reçu de l'un de mes partenaires que je transmet à un autre : « dans un mariage la femme qu'un homme donne à son preneur est une de ses « soeurs », et non pas la femme qu'il a reçue en épouse de ses donneurs » (Sales, 1991 : 191). Les cycles du premier type ne sont cependant pas du seul domaine de la parenté, ils caractérisent aussi certains systèmes d'échanges cérémoniels. Dans le village basque de Sainte-Engrâce (Ott, 1980), par exemple, la circulation cérémonielle du pain bénit entre les maisonnées suppose que, à chaque dimanche, la maîtresse de maison d'une maisonnée X donne à sa voisine Y du pain qu'elle a précédemment fait bénir à l'église par le curé ; puis, le dimanche suivant, la maîtresse de maison Y procède de même mais ce n'est pas le pain qu'elle a reçu de X qu'elle offre à Z.

Le cycle ou le double cycle, où deux cycles se déroulent en sens inverse l'un de l'autre, ne sont pas les seules formes de circulation susceptibles de regrouper un ensemble d'échanges. Dans des systèmes d'échanges cérémoniels comme le *tee* des Tombema Enga des hautes terres de Papouasie Nouvelle-Guinée (Feil, 1984) ou la *kula* mélanésienne, nous avons pu montrer que ce sont des chaînes plus ou moins longues de relais, se déroulant en sens inverse l'une de l'autre, et ce en l'absence (*tee*) ou en la présence (*kula*) de cycles, qui lient les échanges les uns aux autres (Racine, 1986, 1988, 1992, 1993, 1994a, 1995). Ainsi dans la *kula* (Campbell, 1983 ; Damon, 1983 ; Racine, 1988), si l'on se place au niveau d'une chaîne concrète de partenaires plutôt qu'à celui de l'ensemble de la circulation intercommunautaire, on voit apparaître la forme réticulaire suivante : 1) le collier *a*, propriété de A, circule de A vers B ; 2) B transmet *a* à C ; 3) le bracelet *c*, propriété de C, circule de ce dernier vers B ; 4) B transmet *c* à A :

$$A \overset{a}{\Leftrightarrow}_{c} B \overset{a}{\Leftrightarrow}_{c} C$$

Les deux échanges de *a* contre *c* entre A et B et entre B et C s'effectuent ici par l'intermédiaire de B, et non pas directement, B relayant d'abord *a* puis *c*. Ces sont les relais ABC et CBA qui articulent l'un à l'autre les deux échanges. Cette forme de circulation, que nous avons nommée *chaîne redistributive*, se retrouve fréquemment dans d'autres systèmes d'échanges cérémoniels en Océanie (Racine, 1988, 1992, 1994a). Il faut veiller à ne pas la confondre avec ce que Polanyi a qualifié de redistribution (Polanyi, Arensberg et Pearson, 1957), où *a* et *c* doivent être acheminés vers une centre B par divers pôles de la périphérie (A et C, dans l'exemple ci-haut) avant d'être en partie ou en totalité distribués par B, *a* allant à C et *c* à A. Redistribution et chaînes redistributives ont toutefois en commun d'être des formes où l'organisation des échanges s'effectue à l'aide de relais.

Dans tous les cas de relais et de cycle (type II), accompagnés ou non d'échanges ou de prêts, on voit se manifester l'importance sociologique du phénomène triadique (Simmel, 1902 ; Nadel, 1970 : 36 ; Caplow, 1971). Dans une triade, chaque membre a la possibilité d'interagir directement ou indirectement avec chacun des deux autres. De plus, chacune des trois relations peut dépendre de l'une des deux autres ou encore de ces deux à la fois. Prendre la triade comme l'élément de base du social conduit à considérer celui-ci comme un ensemble d'interactions entre relations plutôt que de relations entre personnes (Racine, 1995). Chaque membre d'une triade est susceptible d'influencer un autre membre par l'intermédiaire du troisième, c'est-à-dire de jouer le rôle d'un médiateur, d'un intermédiaire, d'un troisième larron, etc.

Au seul plan de la circulation, l'échange restreint et l'échange généralisé ne font pas intervenir d'intermédiaire, et cela du seul fait que ces formes ne comportent pas de relais. Ainsi par exemple, si B échange *a* contre *b* avec A et *c* contre *b'* avec C, on ne peut nullement conclure à la présence d'une relation indirecte entre A et C par l'intermédiaire de B. Par contre, la seule présence d'un transfert par B de *a* entre A et C fait apparaître le phénomène triadique, la relation de A à B influençant celle de B à C du fait que ce dernier ne peut recevoir *a* de B sans que celui-ci l'ait d'abord obtenu de A.

La position du médiateur n'est pas la même dans une forme cyclique et dans une chaîne de relais. Supposons en effet qu'un présent *a* circule selon le cycle ABCA. Il y a ici relations directes et indirectes entre tous les membres de la triade. Les relations directes sont celles de donneur à receveur entre A et B, B et C et C et A. Du point de vue des relations indirectes, la relation BC dépend de AB, *a* ne pouvant circuler dans la seconde de ces dyades avant de l'avoir fait dans la première. De même, la

relation CA dépend de BC et de AB, *a* ne pouvant aller de C à A avant d'être allé de A à B et de B à C. Aussi bien B que C peuvent être considérés comme médiateurs, entre A et C dans le premier cas, entre B et A dans le second.

Si toutefois l'on considère un cycle plus long, par exemple celui de *a* dans ABCDA, il n'y a plus de relations directes entre tous les membres mais seulement dans les dyades AB, BC, CD et DA, B et D ne pouvant interagir que par l'intermédiaire de C ou de A, A et C par l'intermédiaire de B ou de D. Toutefois, comme dans le cas général où la circulation débute en A, seul ce point n'est pas apte à jouer le rôle d'intermédiaire, à moins que le cycle ne soit parcouru plusieurs fois par le même objet *a*.

Dans un relais ABC, par ailleurs, seul B est susceptible de jouer le rôle de médiateur. Dans une chaîne de relais plus longue, par exemple ABCD, ce sont le point de départ (A) et celui d'arrivée (D) qui sont seuls à ne pouvoir tenir ce rôle.

Considérons finalement une dernière situation, celle où un premier objet suit la trajectoire d'un cycle et un second objet celle d'un relais. Si les deux objets circulent entre les mêmes partenaires, il est inévitable qu'une telle combinaison de cycle et de relais fasse apparaître une chaîne redistributive. On a :

1) $A \xrightarrow{a} B \overset{a}{\Leftrightarrow}_{a'} C \overset{a}{\Leftrightarrow}_{a'} A$

Nous supposons ici que les objets *a* et *a'* sont initialement en possession de A : *a* circule dans le cycle ABCA et *a'* dans le relais ACB. Si l'on fait abstraction de la première circulation de *a*, c'est-à-dire de ($A \xrightarrow{a} B$), cet objet circule dans le relais BCA alors que *a'* circule dans ACB : on a une chaîne redistributive où les deux échanges de *a* contre *a'* entre A et C et entre C et B sont articulés par deux relais se déroulant en sens inverse l'un de l'autre (le relais de *a* se déroule dans le même ordre que le cycle ABCA dont il fait partie). De plus, si B et C jouent le rôle d'intermédiaires dans la circulation de *a*, seul C joue ce rôle dans le relais de *a'* (et donc dans la chaîne redistributive).

Il est aussi possible de prévoir des cas où c'est un seul échange, et non une chaîne redistributive, qui s'insère dans un cycle :

2) $A \xrightarrow{a} B \overset{a}{\Leftrightarrow}_{a'} C \xrightarrow{a} A$

Dans une telle situation, B et C joue le rôle de médiateurs lors de la circulation de *a* et il n'y a pas d'intermédiaire lors du transfert de *a'*. Comme nous allons le voir plus loin, ce sont ces deux dernières formes de circulation (cycle et chaîne redistributive, cycle et échange) qui, en plus d'un cycle de type II à l'état isolé, caractérisent les cures chamaniques par rappel de l'âme.

II. CIRCULATION SYMBOLIQUE ET CURE CHAMANIQUE

Mauss avait déjà fort bien compris que, dans les sociétés traditionnelles, les prestations de présents ne se déroulent pas uniquement entre des agents humains, qu'elles impliquent aussi fréquemment des entités spirituelles (dieux, esprits, âmes, etc.). Dans sa remarque traitant du présent fait aux dieux, il écrit :

> Les rapports de ces contrats et échanges entre les hommes et de ces contrats et échanges entre hommes et dieux éclairent tout un côté de la théorie du sacrifice. D'abord, on les comprend parfaitement, surtout dans ces sociétés où ces rituels contractuels et économiques se pratiquent entre hommes, mais où ces hommes sont les incarnations masquées, souvent chamanistiques et possédées par l'esprit dont ils portent le nom : ceux-ci n'agissent en réalité qu'en tant que représentants des esprits. Car, alors, ces échanges et ces contrats entraînent en leur tourbillon, non seulement les hommes et les choses, mais les êtres sacrés qui leur sont plus ou moins associés (Mauss, 1968 : 166-167).

Bien que Mauss ne parle ici que d'échanges, il semble pertinent de se demander si ces échanges ne sont pas, tout comme dans les systèmes cérémoniels dont nous avons traité plus haut, articulés au moyen de cycle et de relais. Le domaine le plus approprié pour examiner cette question nous parait être celui des croyances et rites chamaniques, où le rôle du chamane dans la circulation générale des âmes a bien été mis en évidence (Hamayon, 1990). Nous examinerons donc maintenant quelques types de circulation symbolique dans des cures chamaniques procédant par rappel de l'âme de la personne malade.

D'après Novik (Novik, 1984 ; Mélétinski et Novik, 1985), qui suit une méthode très proche de celle élaborée par Propp (1970) pour l'analyse des contes merveilleux, on peut décrire comme suit les rites de guérison chamanique où le retour d'une âme enlevée par un esprit mauvais est assurée par la médiation du chamane (Mélétinski et Novik,

1985 : 1001-1005). La première séquence d'actions (fonctions de Propp) est dite *situation de départ* :

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 première phase du rite proprement dit, *le début de l'action contraire* :

4 – Le chamane est invité à procéder à la guérison et convoque ses esprits adjuvants ;
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 greimasiens (Racine, 1994b), l'analyse de Mélétinski et Novik (1985 : 1007) se borne malheureusement à constater que le chamane est le sujet du « faire transformateur » (Greimas, 1983 : 19-48) 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 mauvais vole l'âme de la victime ;

(b) les dons circulent de la victime (ou de ses proches) au chamane ;

(b') pas de circulation des dons de la victime au chamane ;

(c) les dons circulent du chamane à l'esprit mauvais ;

(c') pas de circulation de dons du chamane à l'esprit mauvais ;

(d) l'âme circule de l'esprit mauvais au chamane ;

(e) l'âme circule du chamane à la victime.

Les étapes b et b', tout comme c et c', représentent des alternatives dans le déroulement rituel : ainsi, par exemple, b ou b' est présent, mais pas les deux. Selon les enchaînements possibles de ces circulations, on trouve ici trois possibilités, dont la dernière est un simple cycle et les deux premières les combinaisons de relais et de cycle que nous avons décrits plus haut.

1) *Séquence abcde.* La circulation de l'âme (*a*) est cyclique mais la part du cycle allant de l'esprit mauvais (M) à la victime (V) par l'entremise du chamane (C) constitue un relais, accompagné en sens inverse par le relais des dons (*d*) :

$$(V \xrightarrow{a} M \overset{a}{\Leftrightarrow}_{d} C \overset{a}{\Leftrightarrow}_{d} V)$$

2) *Séquence ab'cde.* S'il n'y a pas de transfert d'offrandes de la victime ou de ses proches au chamane, mais seulement de celui-ci à l'esprit mauvais, le cycle de l'âme se combine avec un seul échange, âme contre dons entre esprit et chamane :

$$(V \xrightarrow{a} M \overset{a}{\Leftrightarrow}_{d} C \xrightarrow{a} V)$$

3) *Séquence ab'c'de.* Cycle simple de l'âme, où l'âme volée est reprise par force ou par ruse, sans échange entre esprit et chamane :

$$(V \xrightarrow{a} M \xrightarrow{a} C \xrightarrow{a} M)$$

Le cycle de l'âme peut s'allonger, de même que, lorsqu'il est présent, le relais des offrandes, et ce en fonction de l'intervention d'esprits auxiliaires plus ou moins nombreux, aussi bien du côté du chamane que de celui de l'esprit ravisseur. Nous n'analyserons ici que des récits de cure illustrant les séquences (1) et (2), renvoyant à Racine (1994b) pour des exemples de cycle simple (on trouve d'excellents récits de cure de ce type dans Bogoras (1904-1909 : 292-302, 332-333, 432-465), Haeberlin (1918), Jochelson (1926 : 196-199), Lopatin (1946-1949), Lot-Falk (1974 : 690-692), Miller (1988)).

1. Magar

À la suite de Sales, on peut distinguer chez les Magar du nord (Népal) trois « âmes », ou aspects de l'âme. Il y a d'abord l'âme autonome (*purush*), sorte de doublet spirituel de la personne, et qui a le pouvoir de sortir du corps (Sales, 1991 : 141). Ainsi, lorsque quelqu'un perd le goût de vivre à cause d'un malheur quelconque, comme la perte d'un conjoint, cette âme devient inquiète et instable. Si la personne s'affaiblit au point que son visage se « vide de sang » et « devient noir », perdant la lumière de la vie, c'est signe que l'âme a abandonné son corps pour s'en aller vers les limites du pays des Magar, se dirigeant vers l'origine de la rivière du village, là où coulent sous la forme de deux autres rivières « l'eau du souvenir » et celle de l'oubli (*sonje pāni* et *birse pāni*). Si l'âme boit alors de la première eau, elle se souvient et retourne vers ses proches, dans son pays ; si elle boit la seconde de ces eaux, par contre, elle ne revient plus parmi les vivants. Lors de la cure, le chamane parle à l'âme *purush* et lui promet, si elle revient, des offrandes (miel, alcool et sang). On pare le corps du malade de façon attrayante, afin que son âme soit tentée d'y revenir (*ibid.* : 142).

Une autre âme est celle que les Magar appellent « chair-vêtement » (*shyäkwāā) : e*lle a la forme d'une boulette faite de morceaux de peau, d'ongles et de tissus. Si les sorcières[1], après avoir fabriqué cette boulette, la mettent en terre dans un endroit marécageux, la persone à laquelle elle appartient se met à enfler, à souffrir du froid la nuit et de démangeaisons durant le jour. Le chamane doit alors retrouver la boulette avant que celle-ci ne se décompose complètement et que la victime de la manipulation des sorcières ne meure. À cette fin, il utilise une canne magique qui le conduit à la cachette. Cette opération est dite « extraire *shyäkwā* » et elle exige du chamane beaucoup de force et de ruse dans sa lutte contre le maître des lieux sauvages (Sepā Serō [2]), qui veut garder l'âme prisonnière. Une fois la boulette récupérée, on la fait calciner dans de l'huile de moutarde puis le chamane rend son âme à la victime en lui enduisant le front avec le résidu.

La troisième âme, *sātu*, peut s'échapper par la bouche suite à une frayeur provoquée par les esprits mauvais, par Sepā Serō, les esprits des morts, les fantômes ou les sorcières (*ibid.*)[3]. Ceux-ci la cachent alors dans un endroit sec, souvent dans un cimetière, ce qui cause amaigrissement et dessèchement au corps de la victime. Lorsque le chamane parvient à la récupérer, cette âme revient souvent sous la forme d'un insecte, qu'il dépose sur la tête de la victime afin qu'elle en réintègre le corps.

> ...dans sa multiplicité, la notion d'âme s'organise clairement autour de l'opposition entre *purush* et *shyäkwā*. Elle est conçue sous une forme métaphorique, comme le doublet de la personne, et sous une forme métonymique, comme une partie de la personne. Ces deux aspects complémentaires de la notion d'âme ne sont révélés que dans le contexte des séances de guérison, où l'âme acquiert une existence rituelle. Dans la vie quotidienne, cette distinction n'est guère pertinente et les Magar, peu enclins à raffiner une classification qui leur semble fastidieuse, disent que « l'homme a beaucoup d'âmes, trop même pour les compter, comme les dieux et les esprits » (*ibid.* : 144).

Observée en 1981 par Sales, la séance de cure par rappel de l'âme que nous allons étudier dans ses grandes lignes eut lieu sous la direction du chamane Saha, accompagné de l'un de ses élèves, un jeune chamane nommé Laldan Kāmi. La patiente était une jeune femme souffrant de diarrhée persistante et qui ne pouvait à cause de cela suivre son mari, éleveurs de moutons, lors de la transhumance, où il aurait de plus fallu qu'elle prenne soin de trois enfants, dont un bébé. Le chamane Saha est le demi-frère consanguin de sa patiente.

Comme d'habitude chez les Magar du nord, la séance peut être analysée en deux grandes phases : a) du début de l'après-midi à la tombée du jour, avec comme conclusion l'expulsion du maître des lieux sauvages (Sepā Serō) ; b) du début de la nuit jusqu'à la moitié du jour suivant, un sacrifice aux Neuf Soeurs[4] mettant un terme à la séance (*ibid.* : 157). Ces deux phases se répétant souvent l'une l'autre du point de vue de la circulation de l'âme et des dons, nous ne traiterons ici que des principaux épisodes de la première.

> Les invocations aux dieux et aux esprits ont débouché sur une divination faite par le chamane en transe. Puis des chants d'une faible ampleur narrative ont investi les accessoires rituels (tambour, feuilles de chêne, racine *ti*, couteau pour « couper les maux », « oiseau nu ») d'un pouvoir magique. Un chant, long et complexe, a fourni ensuite l'exégèse de l'acte rituel central qui a dramatisé la recherche de l'âme de la malade dans le monde d'en bas. Enfin le retour de l'âme a été accompagné de sacrifices pendant

lesquels la tension dramatique a atteint son apogée. Des offrandes à Sepā Serō ont conclu le rite (*ibid.* : 176).

Sur la véranda de la maison de la patiente, un assistant ouvre la séance en battant du tambour. Ces battements sont entendus dans tout le village et annoncent à la fois le début de la séance de guérison et son caractère maintenant public (on avait jusque là pris soin de garder les préparatifs secrets). Ils avertissent aussi les sorcières que le chamane va bientôt entreprendre de les combattre afin de guérir la malade (*ibid.* : 158).

Le chamane Saha commence un chant visant à « attacher le corps » : tout en s'accompagnant du bruissement rythmé d'un bouquet de feuilles de chênes, il rend hommage aux ancêtres, aux dieux et aux esprits, les priant de venir en aide et de protéger l'ensemble du village (bêtes, humains, outils). Les paroles du chant deviennent peu à peu de plus en plus difficiles à saisir à mesure que le chamane augmente le rythme et finit par entrer en une transe accompagnée de tremblements (*ibid.* : 159). Une fois ses esprits pénétrés en lui, Saha s'immobilise et, cachant son visage avec son tambour, il parle d'une voix nasillarde, celle des ancêtres qui révèlent alors la cause de la maladie (c'est-à-dire pourquoi ils sont mécontents) et prescrivent le remède sous la forme d'un sacrifice qui devra leur être offert. De plus, les esprits du chamane parlent également à travers lui et répondent aux questions de l'auditoire, prévenant la communauté de toutes sortes de malheurs à venir. Cet épisode est dit « faire les divinations » (*ibid.* : 160).

Saha termine subitement son discours, se lève et puis se précipite à l'intérieur de la maison, d'où il revient avec entre les doigts une pincée de poussière de tombe, censée avoir été introduite dans la maison par les sorcières et être ainsi responsable de la maladie. Le chamane souffle sur la poussière en disant à voix basse des formules magiques d'expulsion du mal (*ibid.* : 162). Après une tournée d'alcool, une série de chants est dédiée aux divers accessoires (tambour, etc.). Puis suit un rite ayant pour fin de préserver de la malchance : l'assistant présente à la malade un bol d'alcool sur lequel elle doit « souffler son mal ». Après quoi Saha récite des paroles magiques sur le bol et en jette le contenu dehors. Puis le chamane Laldan part chercher l'âme de la patiente en se servant de la canne magique de Saha (*ibid.* :163).

Le principal acte rituel de la phase de la séance que nous étudions se dit « rejeter Sepā Serō ». L'assistant pose devant la maison de la malade une natte de bambou (*lo*) qui symbolise le monde humain, et y dépose une assiette d'eau recouverte d'une hotte renversée. Puis Saha commence le chant de Gorho[5] (*Gorho dur*), qui raconte comment deux frères se partagèrent jadis le monde. Gorho est l'ancêtre des hommes, l'aîné auquel reviennent les champs cultivés, alors qu'à Sepā Serō, le cadet, reviennent les divers espaces du monde sauvage (forêt, marais, sources). Le récit se termine par un pacte entre les deux frères : par l'entremise de Rammā Puran Can[6] et de l'Idiot[7], les hommes doivent faire des offrandes à Sepā Serō qui en retour libère l'âme qu'il retient prisonnière. Le rituel met ici en scène une partie du chant (*ibid.* : 164-165). L'assistant, avec une solide ficelle de chanvre, attache la malade, à l'image de l'âme de celle-ci retenue dans le monde inférieur (*ibid.* : 165-66). Puis, pendant que le chamane débute le chant du sarrasin (*lowā* dur), chant où l'Idiot doit offrir des graines de cette plante à Sepā Serō, l'assistant trace au dessus de la tête de la patiente une série de cercles, la main pleine de graines. Après avoir été grillées puis mélangées à de la cendre, des graines de maïs cru et des feuilles de chêne, ces graines sont offertes à Sepā Serō (*ibid.* : 166).

Les épisodes suivants sont consacrées à la quête et au retour de l'âme. Saha entonne un chant de voyage, combiné avec des danses où, accompagné par l'Idiot et l'assistant, il s'éloigne à plusieurs reprises de la malade, assise sur la véranda sous un abri-pluie, vers la natte-monde à l'extérieur de la maison. Après avoir demandé à ses ancêtres leur aide dans sa quête de l'âme de la malade, Saha décrit son voyage à travers le village, puis il s'adresse directement à Sepā Serō et aux autres esprits du monde inférieur, exigeant la libération de l'âme de sa cliente (*ibid.* : 167-168). Alors que l'Idiot jette de petites poignées de graines ici et là en offrande à Sepā Serō, le chamane danse et joue du tambour, s'arrête à chaque coin de la natte-monde et de l'abri-pluie pour en soulever les coins de sa canne magique. Ces gestes symbolisent ses efforts pour ouvrir les portes du monde inférieur. En soulevant les coins de la natte, il chante :

Hep! Hep! Vous avez attaché la maîtresse de maison.
Otez les chaînes de ses mains, de ses pieds.
À l'heure de la rencontre avec Sepā Serō,
Le soir, à la nuit tombée,
J'envoie mon Idiot bariolé, mon Idiot tacheté [chercher l'âme].

Attachez vos chiens,
Ouvrez la porte de bois, la porte de pierre,
Otez votre piège, ôtez votre trappe,
Tu es le frère cadet Sepã, le frère cadet Serõ.
Tu dois libérer l'âme

(*ibid.* : 168).

Les mouvements exécutés par le chamane, l'assistant et l'Idiot dans les danses, les allées et retours de l'intérieur à l'extérieur de la maison, tout cela évoque une chasse à l'âme se déroulant dans le monde d'en bas : « il est clair qu'au cours des danses, le rite dramatise une chasse au piège, les acteurs agissant comme s'ils étaient à l'affût de l'âme, pareille à un animal sauvage » (*ibid.* : 169). Quant à l'épisode suivant, il représente la libération de l'âme. Saha s'asseoit avec son tambour face à la malade et, après avoir chanté le « chant de la trempe du couteau », il passe son tambour à l'assistant afin que celui-ci en joue pour lui, saisit une serpe réservée à cette usage et coupe la ficelle qui retient la malade, criant « Hep! Hep! » et s'adressant à Sepã Serõ :

Tu dois libérer l'âme de ma cliente.
Je coupe avec mon couteau de fer.
Tu as attaché ma cliente aux mains et aux jambes,
Détache ton piège

(*ibid.* : 170).

Puis le chamane capture l'âme de la façon suivante. Après avoir recommencé à danser en tenant une poule vivante nommée « oiseau-nu » de la main gauche, tout en lui arrachant quelques plumes qu'il envoie en l'air en offrande à Sepã Serõ et aux sorcières, il s'arrête et endort l'animal en lui cachant la tête sous l'aile, le couche de côté près de la hotte renversée. Censé être parti à la recherche de l'âme, il se couche lui aussi et fait mine de s'endormir. Puis le chamane et la poule se réveillent simultanément, signe que l'âme est retrouvée et que le volatile, auxiliaire du chamane, la ramène du monde d'en bas. Saha se précipite alors sur la véranda, tout tremblant, et présente son dos à la malade. Assise sous l'abri-pluie, cette dernière, aidée par son mari, grimpe sur le dos du chamane qui mime, par plusieurs coups de rein, la remontée. Il crie à nouveau « Hep! Hep! », l'assistant tend à la femme un poulet qu'elle égorge de ses dents et dont elle boit le sang. Puis elle boit de l'alcool sucré avec du miel. Le sang du poulet, comme l'alcool sucré, sont des offrandes faites à l'âme afin qu'elle veuille bien consentir à se fixer à nouveau dans le corps (*ibid.* : 171-172). Le chamane va ensuite chercher l'assiette d'eau où l'âme de la malade est censée s'être déposée. Il y trouve une brindille qu'il dépose sur le crâne de la malade, qui récupère ainsi son âme (l'âme peut aussi être représentée par un insecte, une plume ou une poussière, etc.) (*ibid.* : 174).

Au cours de l'une des dernières danses, le jeune chamane Laldan, presqu'inaperçu, était allé à la recherche de l'âme avec la canne magique de son maître et était revenu avec un petit morceau de racine représentant aussi l'âme de la patiente. Il avait lui aussi pris la malade sur son dos et mimé la remontée, mais la femme n'avait ensuite bu ni sang ni alcool sucré. La racine fut plus tard mise dans un morceau de tissu et attachée au cou de la malade (*ibid.* : 175).

La seconde phase de la séance (*ibid. : 176-184),* comme nous l'avons déjà souligné, suit le même schème que la première :

> La seconde phase de la séance, comme la première, a été introduite par une divination du chamane en transe pendant laquelle les ancêtres sont censés avoir exprimé leurs désirs. Puis le rite s'est centré sur la recherche de l'âme de la malade pour déboucher sur le retour de cette âme, accompagné d'un sacrifice sanglant. La séance a été conclue par des offrandes, non pas à Sepä Serö comme la veille, mais aux autres partenaires principales du chamane, les Neuf Soeurs. Les deux phases de la séance sont construites selon un schéma identique et suivent une progression parallèle (*ibid.* : 184).

Ce que cette séance a de quelque peu inhabituel, c'est qu'il y a plusieurs remontées de l'âme, chacune exécutée de manière spécifique. Sales interprète de la façon suivante cette répétition de la même séquence rituelle :

> ... si l'âme est considérée comme une entité unique, un élément vital de la personne, une fois réintégrée, elle ne devrait pas pouvoir l'être une seconde fois à moins d'être ressortie entretemps, ce dont il n'est jamais question au cours de la séance. Plutôt qu'une entité discrète, il serait plus exact de regarder cette notion comme évoquant une force vitale que l'homme posséderait en plus ou moins grande quantité. Ainsi aurait-on « de l'âme » autant qu'une âme. En rapportant l'âme de la malade, le chamane mime de fait qu'il lui rend de l'âme. Il est alors plausible qu'il faille s'y reprendre à plusieurs reprises (*ibid.* : 187).

Que ce commentaire explique ou non la présence de plusieurs retours de la même âme au cours d'une seule séance n'empêche pas la netteté du schème de circulation. Ainsi, après que l'âme de la victime a été volée par Sepā Serō, les sorcières et autres esprits, les deux chamanes, avec l'aide de leurs auxiliaires (l'Idiot, l'« oiseau nu » et l'assistant), en assure la libération et le retour dans le corps de la malade, et ce moyennant offrandes aux responsables du vol. On constate que les circulations répétées sont celles des offrandes allant des chamanes aux ravisseurs ou à l'âme, et aussi celles de l'âme allant des ravisseurs aux chamanes et à la patiente. La circulation de l'âme est bien ici cyclique :

(vic.) $^{\text{âme}}\rightarrow$ (ravis.) $^{\text{âme}}\rightarrow$ (cham.) $^{\text{âme}}\rightarrow$ (vic.)

À ce cycle se greffe un échange, celui des offrandes contre l'âme entre chamanes et ravisseurs :

(ravis.) $^{\text{âme}}\Leftrightarrow_{\text{dons}}$(chamanes, auxiliaires)

La participation à la circulation des divers membres du groupe des chamanes et de leurs auxiliaires, comme de celui des ravisseurs, n'est pas constante. Ainsi, par exemple :

- le jeune chamane ne participe jamais à la circulation des offrandes vers les esprits ravisseurs, ce processus étant assuré par Saha et l'Idiot dans la première phase, par Saha et l'assistant dans la seconde ;
- les offrandes sont faites à Sepā Serō dans la première phase et aux sorcières dans la seconde ;
- la poule « oiseau nu » et l'Idiot assistent Saha dans la quête et le retour de l'âme.

Quoi qu'il en soit des répétitions et variations précédentes, le retour de l'âme se fait nettement ici sous le mode d'un échange où les ravisseurs, en retour des offrandes, consentent à libérer l'âme. Cet échange est explicitement présenté, dans le chant de Gorho, comme un pacte scellé à l'origine entre Sepā Serō et les humains (Sales 1991 : 215-221).

Par manque de clarté dans la description ethnographique ou à cause d'une lecture déficiente de notre part, il semble que les offrandes végétales ne soient pas transmises de la victime ou de ses proches au chamane avant d'être remises par ce dernier aux esprits ravisseurs. Si tel est bien le cas, on aurait dans le cas de ces offrandes

(vic.)$\leftarrow_{\text{âme}}$ (cham.) $^{\text{dons}}\Leftrightarrow_{\text{âme}}$ (esprits)

plutôt que

(vic.) $^{\text{dons}}\Leftrightarrow_{\text{âme}}$ (cham.) $^{\text{dons}}\Leftrightarrow_{\text{âme}}$ (esprits)

Cette deuxième forme de circulation caractérise toutefois indéniablement la circulation d'ensemble lorsque les offrandes sont animales: elles sont toujours alors transmises d'abord au chamane par la famille de la victime (Sales, communication personnelle).

Dans un cas comme dans l'autre, on remarque que seul l'âme circule de manière cyclique. Les offrandes, relayées ou non par le chamane, ne reviennent pas à leur point de départ.

2. Goajiro

Les Guajiro (ou Goajiro) se donnent eux-mêmes le nom de *wayuu*. Ils habitent la péninsule semi-désertique de la Guajira, en Colombie et au Vénézuéla. Ils vivent surtout de l'élevage, la chasse et l'horticulture représentant pour eux des activités secondaires (Perrin, 1992 : 11-12). Les maladies causées par le vol de l'âme sont attribuées ici à des entités invisibles liés au monde-autre, au monde de Rêve (*lapü*), en particulier aux *wanülüü* (ou *wanïli*) (*ibid.* : 109). Il s'agit d'esprits tutélaires du bétail et du gibier, qui rôdent la nuit, à l'aube ou au crépuscule, prenant diverses formes humaines ou animales (Perrin 1976 : 138). Ils s'attaquent à quiconque s'éloigne des habitations et de l'espace domestique, aux chasseurs, aux cueilleurs et aux pasteurs, aux femmes qui vont chercher de l'eau au puit, à ceux qui se lèvent tôt pour se rendre au marché (Perrin 1992 : 201-202). Les *wanülüü* chassent et flèchent les humains comme s'il s'agissait de cerfs :

> *Pour les* wanülüü *les hommes sont comme des cerfs.*
> *Quand ils les flèchent, ceux-ci ressemblent à des cerfs.*
> *On les voit ainsi dans nos rêves, ou bien même la nuit.*
> *Ils sont devenus le gibier des wanülüü...*
> *Et ils meurent de ce mal appelé wanülüüsiraa*
>
> (*ibid. : 202 ;* propos de Kansion Hayaliluyuu).

Toute rencontre avec de tels esprits est extrêmement grave, on est le butin de chasse du *wanülüü* (*wanülüüsiraa*), on est blessé par lui (*kalia sütüma wanülüü*), qui partage l'âme et la sépare du coeur en lui tirant une flèche (*ibid.* : 201). Même une rencontre où il n'y a pas d'attaque de la part du *wanülüü*, mais où l'on est seulement regardé ou touché par lui, provoque des symptômes phy

siques laissant craindre le pire (fortes douleurs internes, vomissements de sang, hématurie, nausées), ou encore des désordres psychologiques ou psychosomatiques importants (*ibid.* : 200-201). Le malade est alors considéré comme étant dans un état grave (*mayeinshi ma'in*), il faut recourir aux services d'un chamane (*ibid.* : 108 ; 1976 : 137-139). L'attaque d'un *wanülüü* permet à celui-ci d'entraîner l'âme de sa victime dans le domaine de Rêve : pour l'en ramener, il faut l'intervention d'un chamane et de ses esprits auxiliaires (Perrin 1976 : 161-162) :

Lorsqu'un Goajiro est malade,
son ***âme*** *est comme prisonnière,*
là où se trouve le ***Rêve.***
*C'est là que l'****esprit*** *du chamane*
peut la retrouver et la rapporter au malade

(*ibid.* : 26).

Lorsque le chamane est en transe, ses esprits auxiliaires (*ashéyu*) l'informent sur la maladie et les moyens de la soigner, ils vont à la recherche de l'âme dont ils identifient les receleurs, pactisent avec eux et aident à les neutraliser (*ibid.* : 26, 139, 199 ; 1992 : 200). Le chamane Setuuma, qui avait cinq esprits auxiliaires, décrit ainsi comment, lors du rappel de l'âme du malade, l'un d'entre eux reprend celle-ci au *wanülüü* responsable de la maladie et la remet dans le corps :

L'un d'eux est excellent, il se réunit avec nous,
il raconte tout, il dit la vérité, comme nous-même.
– Je vais chez Rêve chercher la petite âme.
Je pars maintenant, chante derrière moi, dit-il.
Il va voir l'âme du malade qui veut mourir.
Il va regarder là où se trouvent les défunts,
là où se rétrécit la terre où passent les morts...
L'esprit dit ceci au retour, dans le chant du chamane :
– Son âme sera là bientôt, elle va revenir pour toi...
Mais déjà elle a fait demi-tour!
Elle est revenue de là où se trouve Rêve.
Car Rêve est celui qui nous tue.
Il enferme notre âme quand nous sommes endormis, il la retient prisonnière.
Alors notre esprit la lui retire.
Il l'enferme dans un petit sac de toile, il la met sous son bras.
Il en prend grand soin, il la regarde à tout instant.
Car l'âme ne reste pas tranquille, elle voudrait retourner là-bas, très loin.
Tu sais, nous ouvrons la bouche quand nous dormons, alors notre esprit arrive et : tchou!
Il remet l'âme dans la bouche du malade.
Et de nouveau, son coeur s'agite...

(Perrin 1992 : 93-94).

Rikaate Epieyuu raconte de même comment il fut jadis soigné et guéri par son grand-père, Antoine l'Édenté, son âme ayant été ravie par un esprit à la suite d'une ruade de cheval à la poitrine (*ibid.* : 170-172). Bien que la ruade l'ait pour un instant laissé étourdi et lui ait fait très mal, Rikaate semble d'abord bien s'en remettre. Mais Antoine avertit sa mère, disant avoir été prévenu par son esprit auxiliaire de la prochaine maladie du garçon. Il ajoute qu'il est prêt à soigner Rikaate, à faire redescendre son âme, à condition que l'on expose en offrande un couteau et un bijou de jade. Toutefois, lorsque sa mère lui rapporte les paroles de son grand-père, Rikaate refuse de le prendre au sérieux et de se soumettre à ses soins. Puis, une boule s'étant plus tard formée près de ses côtes, on demande à une chamane de le soigner, mais celle-ci échoue. On envoit alors chercher Antoine, en le suppliant de guérir son petit-fils :

Il arriva de nuit.
Je ne pouvais plus respirer, mon coeur était pesant.
Mon âme semblait déjà perchée au loin, très haut.
Il rompit du tabac et le mit dans sa bouche.
Il se dévêtit, il était nu, sauf sa ceinture.
Son hochet sonna, ses jambes s'agitèrent...
Il souffla sur moi, me suça, chanta.
– J'ai déjà tout dit sur lui, dit l'un de ses esprits-furieux qu'on ait repoussé ses offres.
On avait emmené mon âme, on ne voulait pas la rendre,
Elle zigzguait derrière et devant la maison,
comme si elle était sauvage face à ses esprits
Puis çà a changé.
– Aie pitié de lui, fais redescendre son âme, tout ce que nous avons demandé est ici :
le bélier et le bijou en forme de coeur de renard,
dit l'esprit pacifique pour apitoyer le féroce.
Ils discutèrent.
– C'est bon, faisons-la revenir pour ce malheureux, dirent-ils enfin.
– La voilà! s'écria alors le chamane

(*ibid.* : 172).

L'issue de la cure dépend assez étroitement du bon déroulement du transfert au chamane et à ses esprits auxiliaires des présents exigés pour le rappel de l'âme (Perrin, 1976 : 139 ; 1992 : 94-95, 173). Le coût global de la cure se décompose en trois parties bien distinctes. Il y a d'abord l'*asakia*, prix d'invite que l'on donne à toute personne dont on demande l'aide ou les services, chamane ou autre (Perrin, 1992 : 174). Il y a aussi le « prix de la fête », qui concerne le festin et la danse que les pa-

rents du malade donnent lors de la dernière visite du chamane, ainsi que le dédommagement offert au joueur de tambour et au propriétaire de celui-ci. Les parents et les voisins de la famille du malade participent à la fête dans le but d'aider à la guérison et d'apaiser les esprits des défunts attirés par la maladie. Sous la direction de ses esprits auxiliaires, le chamane contrôle de près le déroulement du festin et de la danse (*ibid.* : 178).

Le *sujutu*, enfin, « prix des choses présentées », représente ce qu'il faut, à leur demande, donner aux esprits auxiliaires pour qu'ils acceptent de ramener l'âme du malade et d'assurer sa guérison. Pendant toute la durée d'une cure, qui peut aller d'un jour à plusieurs semaines, ces choses sont exposées auprès du malade : bijoux, têtes de bétail, pièces de tissus, etc..

> *Tu disposeras un bélier aux cornes droites, et un bijou en forme de coeur de renard, vite!*
> *Mes esprits demandent aussi des vaches rougeâtres et un âne blanc, avec une selle, afin de pouvoir ramener la petite âme du malade.*
> *Sinon il est perdu, ils l'abandonneront*
> *(ibid. : 174 ; propos de la chamane Too'tora Püshaina).*

Ce n'est que si on leur fait les dons requis que les esprits du chamane acceptent d'aller à la recherche de l'âme du patient :

> *Nous savons, nous allons faire comme çà, nous ramènerons son âme, disent-ils à la chamane, et celle-ci l'explique aux parents du malade , il faut donner çà pour aller chercher son âme, hâtez-vous, sinon ce n'est pas moi qui perdrai!...*
> *Il faut payer pour guérir, pour être sauvé...*
> *(ibid. ; propos de T. Püshaina).*

On juge souvent les esprits auxiliaires « dispendieux et chers », mais, selon les dires des chamanes, ce que les esprits auxiliaires demandent est en fait le prix exigé par les esprits mauvais pour laisser partir l'âme qu'ils retiennent captive :

> *Cela n'est pas pour nous, disent mes esprits, ceux qui font les victimes l'exigent de nous.*
> *Sans le prix, ils ne libèrent pas l'âme du malade qui est là-bas, comme prisonnière*
>
> (*ibid* : 175 ; propos de T. Püshaina).

Selon une formule Goajiro, « les esprits prennent l'âme des choses demandées, la chamane en prend le corps » (*ibid.* : 175). Le chamane, ou les membres de sa famille, emporte la part matérielle des dons, mais le chamane n'est que le dépositaire de leur part spirituelle, qu'il transmet à ses esprits auxiliaires, ces derniers la remettant aux esprits mauvais en échange de l'âme du malade (Perrin, 1976 : 139).

Le cycle complet de l'âme fait ici clairement intervenir les esprits auxiliaires du chamane lors du rappel de l'âme :

1) circulation de l'âme de la victime à l'esprit mauvais ;
2) circulation de l'âme de l'esprit mauvais à l'esprit auxiliaire ;
3) circulation de l'âme de l'esprit auxiliaire au chamane ;
4) circulation de l'âme du chamane à la victime.

Quant à la circulation de la part spirituelle des offrandes, elle constitue un relais à trois phases :

1) circulation des offrandes de la victime au chamane ;
2) circulation des offrandes du chamane à l'esprit auxiliaire ;
3) circulation des offrandes de l'esprit auxiliaire à l'esprit mauvais.

La combinaison de ce relais avec celui constitué des trois dernières étapes du cycle de l'âme montre qu'il y a ici trois fois échange de l'âme contre la part spirituelle des offrandes : entre esprit mauvais et esprit auxiliaire, entre celui-ci et le chamane, entre le chamane et la victime.

(vic.) $_{d}\Leftrightarrow^{a}$ (cham.) $_{d}\Leftrightarrow^{a}$ (aux.) $_{d}\Leftrightarrow^{a}$ (esprit) $\leftarrow^{a}$ (vic.)

3. Bouriates

D'un point de vue, comparatif, notons pour conclure que le chamanisme sibérien connaît, dans les cures par rappel de l'âme, les trois formes de circulation dont nous avons traité ici : cycle seul, cycle avec échange ou avec chaîne redistributive. Renvoyant à Racine (1994b) pour des récits de cure où le cycle de l'âme se présente à l'état isolé, nous nous bornerons ici à deux récits sibériens, chacun illustrant l'une des deux formes où il y a échange(s) de l'âme contre des offrandes sacrificielles.

Chez les Bouriates, lorsque la prise de l'âme est le fait de l'esprit errant d'un défunt (*zajaan*), la maladie dont est atteinte la personne est très grave et suppose que l'on paie une rançon (*dolig*) à l'esprit ravisseur (Hamayon, 1978 : 157, 169 ; 1990 : 420-421). L'esprit n'accepte de libérer l'âme de sa victime qu'en retour de celle d'un animal de son

cheptel ou de celle de l'un de ses proches parents (très souvent d'un enfant, dont la réincarnation est plus certaine que dans le cas d'une personne adulte) (Hamayon, 1978 : 165, 168). Le rôle du chamane est alors d'opérer un double transfert d'âmes entre l'esprit ravisseur et le groupe constitué par la victime et son patrimoine humain et animal (proches et bétail). L'âme volée (a1) initialement par l'esprit circule de manière cyclique, alors que l'âme échangée (a2), que ce soit celle d'un animal ou celle d'un humain, circule contre la première en une chaîne redistributive à trois agents[8] :

(vic./pat.) $^{a2}\Leftrightarrow_{a1}$ (cham.) $^{a2}\Leftrightarrow_{a1}$ (esprit) $\leftarrow$a1 (vic./pat.)

Il y a ici véritable substitution sacrificielle d'une âme à une autre :

> Une telle substitution n'est possible qu'au sein de la parenté du bénéficiaire si la victime est une âme humaine, au sein de son cheptel si la victime est un animal - comme si le substitut devait provenir, en tout état de cause, du patrimoine du groupe en hommes ou en bêtes, comme si aussi une âme de bête valait bien une âme d'homme au goût du dédicataire (ibid. : 163).

Dans le récit suivant (ougro-samoyède), le cycle de l'âme n'est accompagné que d'un seul échange, celui où le chamane donne sa propre âme contre celle de la victime. Ainsi, 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, dit Narzalé, 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 (Tebk) à l'esprit mauvais (Ours), de celui-ci au chamane et de Narzalé à Tebk. De plus, et d'après les propos mêmes de la mère du malade, Narzalé a bien convenu d'un échange avec le *natcha* : l'âme *a2* du chamane contre celle (*a1*) de la victime :

(vic.) $\leftarrow_{a1}$ (cham.) $^{a2}\Leftrightarrow_{a1}$ (esprit) $\leftarrow_{a1}$ (vic.)

III. CONCLUSION

Le fait que les formes de circulation que nous avons analysées ici soient toutes les trois présentes dans l'ensemble sibérien n'implique évidemment pas qu'elles le soient aussi chez chaque peuple de la région, ni d'ailleurs que ces formes puissent servir à distinguer le chamanisme d'une région de celui d'une autre. Il serait de plus trop simple de s'attendre à ce que les sociétés qui connaissent l'une ou l'autre forme de l'échange généralisé soient aussi caractérisées, sur le plan des représentations symboliques, par une circulation cyclique des âmes. De telles homologies entre niveaux différents d'un même ensemble social existent parfois, comme en Indonésie et dans le monde andin, mais elles ne constituent pas une règle générale. Et d'ailleurs, même lors que l'on retrouve dans une société donnée l'échange généralisé (mariage avec la cousine croisée matrilatérale) des femmes et la circulation cyclique de l'âme, comme chez les Magar du Népal étudiés par Sales (1991), l'interprétation de l'homologie doit rester assez prudente :

> Les quatre individus ou groupes d'individus que sont les esprits, le chamane, la malade et l'assistant-gendre de la malade, ont entre eux une relation en cascade où chacun est comme le « preneur » ou « gendre » du précédent, le dernier étant de surcroît le véritable gendre de l'avant-dernière. Bien sûr, à la différence de ce qu'il en est dans le mariage, c'est la même âme qui est reçue des esprits par le chamane et donnée par lui à la malade. Alors que dans un mariage la femme qu'un homme donne à son preneur est une de ses « soeurs », et non pas la femme qu'il a reçue en épouse de ses donneurs. Il s'agit d'une analogie entre des parcours et non entre des termes : ce n'est pas l'âme qui est analogue à une épouse, mais le voyage de l'âme qui est analogue au flux des femmes (ibid. : 191)9.

Malgré ces réserves quant à la nature de l'analogie (homologation des relations et non des termes), il demeure qu'elle est valable dans le cas étudié, toute généralistion étant toutefois risquée dans ce domaine, ne serait-ce que parce que, par exemple, dans le chamanisme sibérien étudié par Hamayon (1990), le cycle des âmes se retrouve dans plusieurs sociétés qui pratiquent non pas l'échange généralisé mais l'échange restreint ou direct. D'un point de vue comparatif, ce qu'il nous semble plus utile de retenir c'est que, dans les sociétés où on la trouve, la cure chamanique par rappel de l'âme se présente sous deux modalités, selon que le retour de l'âme suppose ou non un échange d'offrandes avec l'esprit ravisseur. Dans le premier cas, que les dons se présentent sous une forme végétale, animale ou humaine, ils peuvent provenir soit du chamane seul soit être transmises de la victime (ou de ses proches) à l'esprit ravisseur par son entremise. Il ne peut alors y avoir que rapt de l'âme de la victime par l'esprit ou rapt de l'âme d'un substitut humain par le chamane dans le but de l'offrir en échange pour l'âme du malade. Dans le second cas, c'est au vol de l'âme par l'esprit ravisseur que répond le rapt de cette même âme par le chamane à l'esprit.

Deux grandes modalités du rapport entre l'humain et le monde des esprits se dévoilent ainsi : celle d'un échange d'âmes entre chamane et esprit et celle d'un vol qui répond à un autre vol. Dans les deux cas, bien sûr, le rôle du chamane est celui d'un intermédiaire mais ce rôle se modifie en fonction du type de rapport établi avec l'esprit ravisseur. À un extrême, celui où il y a simple cycle, le chamane ne fait, si l'on peut dire, que rendre la monnaie de sa pièce au ravisseur, lui dérobant ce que celui-ci a déjà volé. À l'autre extrême, là où il y a cycle accompagné d'une chaîne redistributive, non seulement la position intermédiaire du chamane se renforce, puisqu'il relaie et l'âme et les offrandes en sens inverse l'une des autres, mais la réciprocité tend à passer du violent au paisible : seule la première phase du cycle, où l'esprit dérobe l'âme, fait appel à la force où à la ruse, alors que toutes les circulations de la chaîne redistributive se déroulent par consentement mutuel : la victime donne au chamane les offrandes que ce dernier transmet à l'esprit, offrandes en retour desquels celui-ci libère l'âme au profit du chamane, qui la retourne au malade ayant dans ce but fait initialement appel à ses services. On constate ainsi que ce n'est pas le fait de tenir le rôle d'intermédiaire qui transforme quelqu'un en médiateur (pacifique). Lorsqu'il reprend à l'esprit ravisseur l'âme de la victime par force ou par ruse, le chamane ne négocie rien et s'allie totalement avec son client : le malade s'est fait prendre son âme et il la reprend au voleur avec l'aide du chamane. Par contre, lorsque circulent en contrepartie des offrandes provenant de la victime ou du chamane, ce dernier ne répond pas à un vol par un autre vol : que la victime lui donne ou pas les offrandes exigées par le ravisseur, il négocie avec ce dernier un retour de l'âme volée contre ces présents, ce qui à la limite, et comme le montre le

cas du chamane Narzalé, peut parfois lui coûter la vie. Qu'il aille ou non jusqu'à ce point, toutefois, c'est toujours du côté du malade qu'il se place, comme il faut s'y attendre d'un guérisseur. Intermédiaire entre l'humain et les esprits, le chamane finit toujours par se ranger du côté des siens.

Bien qu'elle s'accompagne toujours de valorisations symboliques et de sens divers attribués aussi bien aux acteurs qu'à ce qui circule entre eux, la circulation des femmes et celle des présents, à la différence de celle des âmes, ne fait pas directement intervenir des entités spirituelles à titre d'agent ou d'objet. Il est alors possible de se demander si une circulation qui se situe entièrement du côté des représentations et des croyances manifeste des formes fondamentalement différentes de celle des femmes ou des présents. Or, à la lumière de tout ce qui précède, ceci ne semble guère être le cas : on trouve dans le domaine de la circulation des âmes aussi bien le cycle, caractéristique de l'échange généralisé de type continu, que la chaîne redistributive, très fréquente dans les systèmes d'échanges cérémoniels océaniens. La seule forme qui semble pour l'instant propre à la circulation des âmes, c'est la combinaison d'un cycle et d'un échange, lorsque les offrandes données par le chamane à l'esprit ravisseur ne proviennent pas de la victime ou de ses proches. L'étude de la circulation sociale n'est malheureusement pas encore assez avancée pour que l'on puisse affirmer que cette dernière forme ne se retrouve pas aussi dans d'autres domaines.[10]

Notes

1. Ces sorcières sont les descendantes des Neuf Soeurs mythiques, ennemies du premier chamane Rammā Puran Can (Sales1991 : 148 ; voir pp. 195-213 l'analyse du chant chamanique qui leur est consacré).

2. Voir Sales (1991 : 215-221) pour l'analyse du chant chamanique concernant cette entité spirituelle.

3. Il semble y avoir continuité de nature entre âme, souffle, ancêtre, dieux et esprits : « ...les catégories ne sont pas étanches. Soit qu'il existe un continuum entre l'âme, l'ancêtre et l'esprit, ou que certains esprits soient aussi appelés dieux. Dans les séances chamaniques l'âme circule entre ces entités [...]... je dirai que l'âme est dans une position liminale entre le monde des esprits et celui des hommes, de deux points de vue : celui de sa « substance » même, les âmes étant conçues comme la composante spirituelle de l'homme et pouvant éventuellement devenir esprit ; celui de sa place comme objet de tractation (Sales 1991 : 148 ; voir aussi pp. 144-145).

4. Voir la note 1.

5. Voir la note 2.

6. On trouvera l'analyse du chant dans Sales (1991 : 241-254).

7. Il s'agit d'un personnage de clown rituel, souvent choisi parmi les demeurés du lieu. Ambivalent, il effraye et fait rire aussi bien les esprits que l'auditoire de la séance par ses farces et ses allures grivoises. Il figure l'alternance de la vie et de la mort, les passages du monde des hommes à celui des esprits (Sales 1991 : 118-120).

8. Sales (1980) a bien démontré la présence d'une structure homologue dans la fête de l'ours chez les Nivx (Ghiliak) de Sibérie, sans qu'il soit ici directement question de chamanisme ou de cure. Lors de la fête, l'esprit Maître de la forêt a donné un ours au clan invitant, ours qui est alors transmis au clan invité (les preneurs de femmes du premier) et que les membres de ce dernier sacrifient au Maître de la forêt. En retour de l'ours, les preneurs offrent à leurs donneurs des chiens, que ceux-ci sacrifient au Maître de la forêt. D'où un cycle combiné à une chaîne redistributive (ibid. : 164).

9. Voir aussi Sales (1980) pour un raisonnement semblable dans le cas d'une homologation de la circulation des femmes (échange généralisé) et de la circulation cérémonielle lors de la fête de l'ours en Sibérie (Nivx).

10. Nous tenons à remercier Roberte Hamayon, Michel Perrin et Anne de Sales, qui ont eu l'amabilité de lire et de commenter le texte qu'on vient de lire.

Références

BOGORAS, W.

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

CAMPBELL, S.F.

1983a Kula in Vakuta : the Mechanics of Keda, in Leach & Leach : 202-227.

CAPLOW, T.

1971 *Deux contre un*, Paris : Armand Colin.

DAMON, F.D.

1983 What Moves the Kula : Opening and Closing Gifts on Woodlark Island, in Leach & Leach : 309-342.

FEIL, D.K

1984 *Ways of Exchange : The Enga Tee of Papua New Guinea*, St Lucia : University of Queensland Press.

GREIMAS, A.-J.

1983 *Du sens II*, Paris : Seuil.

HAEBERLIN, H.K.

1918 *SBeTeTDA'Q*, A Shamanistic Performance of the Coast Salish, *American Anthropologist* 203 : 249-257.

HAMAYON, R

1978 Marchandage d'âmes entre vivants et morts, *Systèmes de pensée en Afrique noire* 3 : 151-179.

1990 *La chasse à l'âme : esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre : Société d'Ethnologie.

JOCHELSON, W.

1926 The Yukaghir and the Yukaghirized Tungu,. in F. Boas (dir.), *The Jesup North Pacific Expedition*, New-York, Museum of Natural History, Memoir IX.

LEACH, J.W. et E. LEACH (dirs)

1983 *Kula : New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge : Cambridge University Press.

LÉVI-STRAUSS, C.

1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris : Presses Universitaires de France.

1958 *Anthropologie structurale*, Paris : Plon.

LOPATIN, I.A.

1946-49 A shamanistic performance for a sick boy, *Anthropos* 41-44 : 365-368.

LOT-FALK, E.

1976 Textes eurasiens, in E. Lot-Falk et R. Boyer (dirs), *Les religions de l'Europe du Nord*, Paris, Fayard et Denoël : 613-749.

MALINOWSKI, B.

1963 *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris : Gallimard.

MAUSS, M

1968 Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France : 143-279.

MÉLETINSKI, E. et E. NOVIK

1985 Les rites chamaniques à la lumière de la théorie de A.-J. Greimas, in Parrett, H. & H.-G. Ruprecht (dirs), *Exigences et perspectives de la sémiotique*, Amsterdam, J. Benjamins Publishing Company : 1001-1008.

MILLER, J.

1988 *Shamanic Odyssey : The Lushootseed Salish Journey to the Land of the Dead*, Menlo Park, California : Ballena Press.

NADEL, S.F.

1970 *La théorie de la structure sociale*, Paris : Minuit.

NOVIK, E.

1984 *Obriad i fol'klor v Sibirskom shamanizme* [Rite et folklore dans le chamanisme sibérien]. Moscou : Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury Izdatel'stva « Nauka ».

OTT, S.

1980b Blessed Bread, 'First Neighbours' and Asymmetric Exchange in the Basque Country", *Annales* 21(1) : 40-58.

PERRIN, M.

1976 *Le chemin des indiens morts*, Paris : Payot.

1992 *Les praticiens du rêve*, Paris : Presses Universitaires de France.

K. POLANYI, C. ARENSBERG et H. PEARSON (dirs)

1957 *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe : Free Press.

PROPP, V.

1970 *Morphologie du conte*, Paris : Seuil.

RACINE, L.

1979 *Théories de l'échange et circulation des produits sociaux*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

1986 Les formes élémentaires de la réciprocité, *L'Homme* 26(3) : 97-118.

1988 Sur quelques formes complexes de la réciprocité : échange généralisé de type discontinu et échanges cérémoniels, *L'Ethnographie* 84 : 93-109.

1991 L'obligation de rendre les présents et l'esprit de la chose donnée : de Marcel Mauss à René Maunier, *Diogène* 154 : 69-94.

1992 Relais et chaînes redistributives dans trois systèmes d'échanges cérémoniels mélanésiens, *Anthropologie et sociétés* 16(2) : 119-134.

1993 Note sur l'analyse comparative des échanges rituels, *L'Ethnographie* 89(1) : 29-41.

1994a Les trois obligations de Mauss aujourd'hui : obligations de donner et de rendre chez les Enga et les Mendi de Nouvelle-Guinée, *L'Homme* 130 : 7-30.

1994b Cycles, relais et échanges dans la circulation des objets de valeur : analyse sémiotique de quelques récits de cure chamanique, *Religiologiques* 10 : 159-181.

1995 Échange, réciprocité et totalité sociale, *in* M. Izard et G. Lenclud (eds), *Les régimes de scienticificité de l'anthropologie en France 2 : Documents à l'appui* (Rapport remis au Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, réalisé par L'Association pour la recherche en anthropologie sociale), Paris : 245-267.

SALES, A.

1980 Deux conceptions de l'alliance à travers la fête de l'ours en Sibérie, *Études mongoles et sibériennes* 11 : 147-214.

1991 *Je suis né de vos jeux de tambour. La religion chamanique des Magar du Nord*, Nanterre : Société d'ethnologie.

SIMMEL, G.

1902 The Number of Members as Determining the Sociological Form of the Group, *American Journal of Sociology* 8(1) : 1-46, 158-196.