



HAL
open science

“ Un chamanisme sans chamane? Les jeux de l’Ours chez les Khantes du Nord (XVIIIe-XXIe siècle) ”

Dominique Samson Normand de Chambourg

► To cite this version:

Dominique Samson Normand de Chambourg. “ Un chamanisme sans chamane? Les jeux de l’Ours chez les Khantes du Nord (XVIIIe-XXIe siècle) ”. Convegno di studi internazionali “Sciamanesimo artico e subartico”, 2009, Fermo, Italie. halshs-03087468

HAL Id: halshs-03087468

<https://shs.hal.science/halshs-03087468>

Submitted on 23 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UN CHAMANISME SANS CHAMANE : LES JEUX DE L'OURS CHEZ LES KHANTES DU NORD (XVIII^E-XXI^E SIÈCLES)

DOMINIQUE SAMSON NORMAND DE CHAMBOURG

Membre du Centre de Recherches Russes et Euro-Asiatiques (Inalco)

*Me dissero che quando ballano intorno ad un orso ucciso alla caccia,
domandano scusa alla vittima di averlo ucciso, dicendole che ne ha colpa
il Russo il quale ha dato loro il fucile e la polvere.*
(Sommier, 1885, p. 217)

Les Khantes (anc. Ostyaks) sont des chasseurs-pêcheurs qui vivent sur la rive orientale de l'Ob dans les taïgas de la Sibérie nord-occidentale. Mentionnés dès le XI^e siècle dans les chroniques médiévales russes, ils vivent dans l'ombre de la Russie depuis la conquête de la Sibérie au XVI^e siècle, la colonisation du XVII^e siècle, la christianisation des XVIII^e et XIX^e siècles, la soviétisation et l'industrialisation des XX^e et XXI^e siècles. Les interactions avec le monde russe sont nombreuses, notamment dans le système religieux. Ainsi le simple rituel de chasse décrit dans les sources du XVII^e est-il peu à peu devenu un « territoire existentiel » mis en scène, et l'ours gibier, un fils céleste descendu sur terre et mis à mort par les hommes. Interdit par le jeune pouvoir soviétique, les Jeux de l'Ours ont partiellement continué dans la clandestinité pour réapparaître au grand jour dans la Fédération de Russie.

Dans une première partie, j'aborderai rapidement les cérémonies ostyakes liées à l'Ours à travers les sources prérévolutionnaires, puis dans une seconde partie fondée sur mes travaux de terrain et le discours de mes informateurs, je présenterai les Jeux tels qu'ils sont organisés dans le pays du Kazym depuis 1994. En conclusion, nous verrons que la figure du chamane, si elle ne joue aucun rôle en tant que tel dans le rituel, peut prendre un autre visage.



FIG. 1 — Jeux de l'Ours au campement d'A.A. Ernykhov (canton de Belojarisk, 2004)

L'empereur, le métropolite et gouverneur

Dans sa volonté souveraine d'intégrer les minorités de la Russie, Pierre le Grand ordonne l'espace géopolitique (1701) comme spirituel (1700, 1706) par une série d'oukases : désormais « il n'est qu'un seul Dieu dans le ciel et un seul Tsar sur la terre » sous peine de mort (1710). De cette concentration des pouvoirs politique et ecclésial naît un empire où, les deux aspects se complètent et s'opposent sur le terrain selon les périodes¹. Jusqu'alors les tentatives de conversion ougrienne sont essentiellement limitées aux groupes permien les plus occidentaux (dès la fin du XIV^e s.) et à une poignée de vassaux autochtones de la Couronne russe — le prince d'Obdorsk, baptisé Vassilij en 1591, la veuve du prince Alač'e de la Koda, qui épouse l'orthodoxie à Moscou sous le nom d'Anna en 1599² —. Dans les taïgas, le christianisme peine à s'imposer face aux supposées « superstitions » des sociétés sans écriture : le pouvoir russe est toujours imparfaitement implanté, le clergé, souvent dévoyé comme le regrette déjà en 1622 le métropolite de Tobolsk³, et la population ougrienne, encore prompte à défendre un chamanisme synonyme de survie. Le mot même de « chamane », récemment introduit en russe sous la plume horrifiée de l'archiprêtre vieux-croyant Avvakoum exilé en Sibérie (1672-1675), symbolise ce pouvoir obscur et infernal qu'illustre, dans la *Brève chronique de Sibérie* (1655-1700), le « sorcier » rencontré par Ermak à Čandyr' vers 1580 : « transpercé de sabres et de couteaux » vogouls, enivré et enduit du sang ainsi versé, son corps ne porte aucun stigmaté à l'issue de la séance de divination (Karjalainen, 1996, p. 217).

Filofej Leščinskij, « le pasteur de bonne moralité et érudit » que l'empereur appelle de ses vœux dans son oukase du 18 juin 1700 et choisit en Petite-Russie, est issu d'une famille de la noblesse pauvre et de la célèbre Académie de Kiev, alors fortement influencée par le modèle Jésuite polonais (Slezkine, 1994 : 48-50). Né en 1650, il devient ainsi métropolite de Tobolsk et de Sibérie le 4 janvier 1702. S'il voue une grande partie de sa vie à l'action missionnaire, « la croix dans une main, le glaive dans l'autre », « pénétrant même dans le pays sauvage de la Konda » (*Khristianstvo...*, 1995: 123), il est également l'auteur de vingt-cinq articles sur la vie de son diocèse et le propagateur zélé de la culture russe, tant spirituelle que matérielle, en Sibérie : le métropolite compose des chants ou de la poésie sacrée, alphabétise les enfants de néophytes qui vivent dans sa cellule⁴, diffuse les pièces de drap et de toile auprès des néophytes eux-mêmes, introduit la vaisselle dans les églises et les chapelles qui s'élèvent sur les ruines des lieux de culte autochtone. Enfin, il est le fondateur du monastère de la Trinité à Tjumen' où il repose après sa mort en 1727. Une vie « exemplaire » et un travail d'« apôtre »⁵ qui font de ce missionnaire du XVIII^e siècle « l'un des plus dignes pasteurs de l'Église russe orthodoxe » (Sulockij, 1915: 5).



FIG. 2 — Filofej Leščinskij d'après une gravure du XVIII^e siècle et la *Brève description...*

Son œuvre évangélisatrice en terre ougrienne nous est parvenue grâce à la relation, écrite presque en temps réel, de Grigorij Novickij, Petit-Russe alors exilé à Tobolsk et entré au service du métropolite. Cette *Brève description du peuple ostyak* (1715), chronique de la conversion ostyake et vogoule entre 1712 et 1715, ne paraît pourtant officiellement qu'en 1884, néanmoins elle semble rapidement avoir été reprise en grande partie par nombre d'auteurs, tel J.B.

Muller, un autre militaire en exil, dont l'ouvrage paraît d'abord en allemand, puis en français⁶. Lointaine parente des « lettres édifiantes et curieuses » en vigueur dans l'Europe catholique, la chronique n'est pas exempte des préjugés de son époque et de traits hagiographiques, qui pare l'évêque missionnaire de toutes les vertus et oppose le monde obscur des « Ostyaks, pour ainsi dire, séparés du reste du monde dans leurs climats froids et glacés », « un pays si affreux et si stérile » (Muller, 1725, p. 148) à la lumière de l'Évangile.

D'emblée, le capitaine de Dragons captif en Sibérie qui se flatte de familiariser son lecteur avec le pays (chapitre I) comme avec ses habitants (chapitres II, III & IV), présente un peuple semi-nomade de chasseurs-pêcheurs sans mémoire, sans éducation, soumis à une simple obéissance à la nature et à la coutume. Sous sa plume, les Ostyaks dénués de tout et confinés à un mode de vie utilitaire, ont une seule richesse : leurs troupeaux de rennes qui peuvent compter jusqu'à 1 000 têtes. Malgré sa dénégation sans appel qui leur refuse « toute connoissance des arts & des sciences » (*ibid.*, p. 176), l'auteur souligne déjà à son insu les facultés d'adaptation des Ostyaks face à cette contrée austère devenue leur et face aux contacts avec l'Autre.

En fait, il s'agit de légitimer la « louable entreprise » (*ibid.*, p. 187), fruit de la « miséricorde toute-puissante de Dieu qui tourne les volontés des hommes comme il lui plaît », d'un missionnaire zélé qui « se sentit inspiré de convertir les Nations voisines à la foi Chrétienne » (*ibid.*, p. 215) et de la « permission de Sa Majesté Czarienne » (*ibid.*, p. 221). Après l'échec de la seule Parole divine auprès des Ostyaks de Surgut et de Berëzovo (1707), le pragmatisme du civilisateur⁷ s'évertue à vaincre le paganisme hostile des Ostyaks (1712-1713), des Vogouls du Pelym et des Ostyaks du Nord (1714), des Vogoules de la Konda (1715), puis des Ostyaks de la région de Surgut et des habitants de la région de Narym (1717-1718) : tantôt l'homme d'Église use de la séduction, « des paroles les plus douces », tantôt il abuse de l'autorité du père sur ses fils, les sermonnant sans répit au beau milieu de petits temples incendiés, d'objets sacrés profanés, détruits et de baptêmes collectifs forcés ; il n'hésite pas à « acheter » les faveurs des princes et des *staršin* [chefs élus] locaux, dans l'espoir que leur conversion pourrait précipiter celle de toute la nation de pêcheurs « idolâtres ». Enfin, outre la parole, la force et la « corruption » de l'élite locale, le métropolitain de Tobolsk et de Sibérie est parfois dépassé par la Providence elle-même : ainsi une simple balle tourne-t-elle les esprits en la faveur de Filofej Leščinskij⁸. En 1720, théoriquement tous les Ougriens dont « l'Ob' et l'Irtyš, leurs affluents, devinrent le Jourdain » sont baptisés. Sur nombre d'anciens sites sacrés autochtones détruits, des églises orthodoxes étendent désormais leur ombre tutélaire : la paroisse de la Trinité à Belogor'e, de l'Esprit-Saint dans les yourtes⁹ de Suhorukov, de la Transfiguration à Malo Altym, du Sauveur dans le village de Šorkar, de l'Ascension dans le village de Kazym, de la Naissance du Christ dans les villages de Sos'va et de Kušovat, de la divine Apparition dans la bourgade de Ljapin (*Essais...*, 1995, p.162-163). Trois fois par an, les prêtres sont supposés faire le tour de leur paroisse afin de célébrer les offices religieux à l'attention des néophytes, « arbres nouvellement plantés qui exigent d'être taillés et abrités, tant qu'ils n'ont pas parfaitement pris racine », selon le métropolitain Filofej (Abramov, 1993 :18). Néanmoins en ce XVIII^e siècle, le baptême privilégie le rite, qui doit sauver les âmes sauvages malgré elles ; il ne s'agit pas que les autochtones soient convertis (litt. « qu'ils se tournent vers Dieu »), sinon arrachés aux griffes du Diable. À l'aune du terrain, la doctrine semble parfois sacrifier au rituel, et le christianisme populaire, à ses propres démons (S.N.d.C., 2006: 127-128). D'ailleurs, le prince Gagarine lui-même, le gouverneur de Sibérie qui avait tant contribué à la campagne d'évangélisation des terres ob-ougriennes pour retrouver la confiance de l'empereur, est bientôt condamné à mort pour avoir volé le Trésor et touché des pots-de-vin (*Essais...*, 1995 : 63).



FIG 3. — L'édition française de l'ouvrage de J.B. Müller (Paris, 1725)

L'administration russe elle-même ne prend pas de risques inutiles lors des pratiques juratoires à l'usage répandu dans la Russie impériale¹⁰ : malgré la christianisation officielle des Ougriens de l'Ob, de nombreuses sources anciennes documentent des serments prêtés au Souverain ou à la justice russes, non pas sur les Évangiles ou la Croix comme pour tout sujet chrétien de l'empire, mais sur l'ours¹¹. Ainsi, selon l'hypothèse de Jean-Luc Lambert qui renverse la perspective traditionnelle finno-ougrienne, les pratiques juratoires imposées par le pouvoir colonisateur russe semblent-elles s'être appuyées sur le rite cynégétique de l'ours préexistant chez les chasseurs-pêcheurs animistes de l'Ob, pour s'implanter¹². Le redoutable roi de la forêt est posé alors en justicier transcendant et immanent : des néophytes ne rapportent-ils pas au métropolite Filofej l'histoire d'un parjure enterré en 1713, puis déterré en 1718 par un ours pour être puni par là où il avait fauté ? (Muller, 1725 : 208-209). De leur côté, les Ostyaks intègrent les Russes dans leur vision holistique du monde en présentant leurs excuses à l'animal abattu, à travers « de grands honneurs », des inclinations de la tête et des sifflements (Brand, 1699 : 63), des « jeux diaboliques » (Novickij, 1973 : 57), « de grands honneurs, (...) beaucoup de grimaces de lamentations feintes » (Muller, 1725, p. 205-206), des « cantiques, (...) beaucoup de politesse » (Georgi, 1776, p. 107), « tous les hommages possibles » (Pallas, an II : 158) ainsi que des danses : dans le fond, ce ne sont pas eux « qui ont forgé le fer qui l'a percé », « la plume qui a hâté la course de la flèche étoit d'un oiseau étranger & ils n'ont fait autre chose que la laisser aller » (Muller, 1725 : 206) ; ce sont les Russes et leurs armes, les coupables.

Figure susceptible d'idéalisation, l'ours cesse peu à peu d'être le gibier initial comme ailleurs en Sibérie pour cristalliser le jeu de miroirs des deux sociétés en présence : l'« humanité la plus simple et la plus pure », ignorante de « ces vices grossiers, si communs, même parmi les Nations polies » (Prévost, 1768 : 520-521) et les monastères où règne, selon le métropolite de Tobolsk (1622), « une vie telle qu'on pourrait penser que vivent là des païens et des gens qui ignorent tout de Dieu » (Karjalainen, 1994 : 20). L'ours réunit désormais dans un nouveau rituel les deux mondes en présence, mais là où s'arrête la stratégie du colonisateur, commencent bientôt les Jeux de l'Ours, réponse du colonisé qui s'approprie le serment d'allégeance, le met progressivement en abîme, en scène et en chants, l'enrichit de sa propre perception des choses. Il n'est pas indifférent que ce soit dans ces cultures ob-ougriennes, les premières au-delà de l'Oural, celles qui entretiennent donc, à travers le « commerce muet », les relations les plus anciennes avec les Russes, que le culte cynégétique mentionné ou décrit par divers auteurs des XVII^e-XVIII^e siècles, tels Spafarij, Witsen, Isbrand Ides, Novickij, Muller, Strahlenberg, prenne un relief singulier à la lumière du choc des deux mondes. Faute de reconnaître quelque évolution aux sociétés autochtones, sinon leur dégénérescence fatale devant les fruits amers de la Civilisation (l'alcool, la variole et la syphilis), nombre de voyageurs et de savants prérévolutionnaires figent trop souvent à tort les Ostyaks dans le temps : les communautés farouches désarmées par la *Pax Russica* ne seraient plus que des enfants soumis à une nature-marâtre possédée et ingrate, à un empire tout-puissant et improbable. Pourtant, loin de cette « grandiose nature morte » (Irinarkh, 1903:270) qui plongeait les missionnaires dans le mal-être, la solitude et leur propre insignifiance, les Ostyaks ont fait un organisme vivant, une terre sacrée.

Face à l'espace animé de la taïga, les hommes ont dû trouver leur place. Initialement, la nécessité de se nourrir a engendré tout un système de représentations autochtones qui perçoit et définit progressivement un réseau de relations complémentaires entre tous les habitants de la forêt. De ce réseau créé avec les autres formes de vie que l'homme côtoie au quotidien et nommé « esprits » parce qu'elles sont envisagées sur le modèle des relations humaines, dépend en définitive l'existence même de chacun ; la fin d'une espèce limiterait les alliances symboliques, les possibilités d'échanges. En fait, à travers les rituels (purifications, offrandes, excuses, accusation détournée, etc.) établissant une relation avec les autres espèces, l'homme négocie-t-il sa chasse — comme l'esprit animal négocie le don d'un des siens. Ainsi dans le Nord sibérien, le chasseur ne tue pas, mais obtient le gibier qui se donne à lui ; l'ours ne tue pas, mais déchiquette un parjure ; la rivière ne tue pas, mais noie celui qui l'a offensé. Questions d'éthique et de partenariat. Le chamanisme est une stratégie. Stratégie de la chance à la chasse, stratégie de survie. Comme le symbolise la danse mesurée d'As tyj iki, le cavalier céleste dont un bras demeure caché, lors des Jeux de l'Ours, de peur que la terre vivante ne dévie, le chasseur-pêcheur doit observer une certaine éthique s'il veut voir perpétuer son univers. Or à partir du XIX^e siècle, cette « efficacité » du chamanisme des ancêtres, la transcendance de l'ours proclamée par le pouvoir impérial russe ainsi que la Bonne Parole colportée et semée dans les taïgas par les missionnaires ont développé le rituel cynégétique sibérien en Danse de l'Ours (*pūpi jāk, voj jāk*) ou Jeux de l'Ours. La

peau de l'animal sur laquelle devaient jurer les Ostyaks « n'est qu'un masque », comme le note Castrén dans ses *Notes de voyages* (1845-1849), qui cache la double nature de l'ours : humaine et divine. La littérature orale collectée par le Hongrois Antal Reguly (1844) et ses successeurs (Bernát Munkácsi, József Pápay, etc.) met en lumière la Transfiguration de l'Ours, désormais fils bien-aimé du dieu céleste Torum ; descendu le long d'une chaîne de fer sur la terre où il apparaît comme « le bras griffu » de son père, il épargne les justes et châtie les méchants (Patkanov, 2003, p. 209) et sa mise à mort par les hommes donne naissance aux premiers Jeux. Car la couronne funeste de chasseurs qui encerclent la tanière et le gisant d'or brun que terrassent la flèche, l'arme blanche ou le fusil répondent à un enjeu vital. Ours et chasseurs, chacun promet ainsi une contrepartie lors du rituel où se joue l'existence future : le retour de l'âme de l'hôte-animal vers son père céleste et la chance prochaine à la chasse des « hommes nombreux de la cité ». Et cette Danse nocturne accomplie¹³, elle stigmatisera le chasseur qui a tué l'ours : le père symbolique de « la bête sacrée » et sa maisonnée seront en deuil de quatre à cinq semaines dans le Kazym. Personne dans la maison ne s'aventurera plus à marcher pieds nus, à plaisanter ou jurer, à appeler les choses autrement que par leur nom dans la langue de l'ours¹⁴. Une bonne mort perpétue la vie.



Fig. 4 — Chasseurs ostyaks (Planche 1 de *Voyage vers l'Océan Glacial*, 1833)

Le Finnois K.F. Karjalainen a consulté de nombreux auteurs (Witsen, Ahlqist, Gondatti, Infant'ev) et effectué des missions chez les Ostyaks de 1898 à 1900, puis de 1900 à 1902 ; il a lui-même assisté à une « cérémonie de l'ours » près de Surgut. Si les descriptions du rituel du XIX^e siècle peuvent différer selon les groupes présentés, son organisation semble à peu près identique : l'obtention d'un ours à la chasse par deux ou trois chasseurs ; le retour au village des chasseurs qui énumèrent pour l'ours, telle une litanie, les divers endroits traversés, qu'il les reconnaissent ou qu'ils lui soient décrits ; les quatre ou cinq jours (suivant le sexe de l'ours) de rituel à « l'approche du soir » et jusqu'au cœur de la nuit, dans le village saisonnier « aux petites filles, aux fillettes, aux petits garçons, aux garçonnetts, pour les jeux avec les petites filles, / pour les jeux avec les petits garçons, / dans la maison au feu vif, au feu, dans la maison préparée par les Ostyaks » (Karjalainen, 1996, p. 148) ; le deuil.

Quant à la structure des Jeux, elle est commune, pour l'essentiel, à nombre de rivières ostyakes : accueilli à la place d'honneur dans la maison du chasseur qui l'a « descendu »¹⁵ (de la forêt), l'ours est coiffé et paré selon son sexe et ses yeux sont clos par des piécettes d'argent ou de cuivre ; chaque nouvel arrivant est purifié avec de l'eau ou de la neige avant de s'incliner devant « la bête sacrée », de l'embrasser sur la tête ou le museau (comme lors de la prestation de serment précédemment évoquée), et de lui apporter une offrande ou un cadeau ; le maître des lieux ou un musicien est assis à côté de l'hôte céleste, le public, sur des châlits, tandis que le plancher de la maison fait office de scène pour les chants, les saynètes et les danses qui vont se succéder quotidiennement selon un ordre très codifié, chaque jeu étant comptabilisé sur un morceau de bois aussitôt entaillé ; enfin, la quatrième ou cinquième nuit, la plus sacrée selon nombre de sources, apparaissent devant l'ours les grands esprits « invités » par des chants d'appel « afin d'être les témoins des bons soins prodigués » à l'icône de fourrure, puis un cortège animalier menaçant (dont les œstres, la grue, le grand-duc, le renard) qui libère l'âme du fils céleste ; une divination destinée à apprendre quel chasseur aura de la chance lors de la prochaine chasse clôt le rituel. Ainsi

l'ours qui « entend tout et voit tout » est-il fêté par les hommes pour détourner sa colère, chasser « la flèche, fabriquée par les Russes, l'épieu, fabriqué par les Russes » qui ont ravi son âme et accomplir son ascension auprès du père en laissant d'ultimes préceptes chantés. Interprétés *a capella* par trois hommes aux vêtements ordinaires, ce sont « les chants de l'ours » (*pūpi araxh, voj ār*) qui ouvrent chaque soir la cérémonie en évoquant la vie céleste et terrestre du fils de Num-Tōrəm, les interdits donnés par le père et brisés par le fils, la mise à mort de l'ours par le chasseur, les faits et gestes de l'animal, l'âge d'or précédant la colonisation, etc., autant d'épisodes qui constituent une genèse. Le rituel ainsi fondé, la filiation divine, la mort infamante et la mission de redoutable justice affirmées par ces mythes chantés, « la bête de la forêt » qui a habité parmi les hommes est reconnue et fêtée par le monde ostyak. Devant Lui sont donc exécutées des danses masculines et féminines qui ont laissé leur empreinte sur le nom même des jeux : *pūpi jāk*. Chacun doit danser pour l'ours ; d'abord les hommes, puis les femmes dans leurs plus beaux vêtements. En dépit de leur exécution collective et simultanée, chaque homme, puis chaque femme y danse seul, répétant une chorégraphie constituée de sauts au rythme de la musique, de mouvements de tête et de mains, de tours sur soi-même. Outre la danse de l'ours illustrant les faits et gestes de « la bête sacrée », il est des danses aux mouvements de mains saccadés pour les hommes, mesurés pour les femmes au visage voilé, dont la signification exacte semble déjà perdue lors des travaux de terrain de Karjalainen à la fin du XIX^e et au tout début du XX^e siècles, mais évoqueraient « un moyen d'attaque et de défense » (Karjalainen, 1996, p. 165-166) ou parfois un « [french] cancan » non dépourvu d'érotisme (Ahlqvist, 1999, p. 119).

Des saynètes chantées ou non se succèdent également, qui décrivent le quotidien avec ses scènes de chasse, ses démêlés avec les marchands et les fonctionnaires russes, sa trivialité comique ou tragique, son âpreté et sa poésie. Léon Tolstoï, simple lecteur d'« un récit sur le théâtre chez le peuple sauvage des Vogoules » et d'une tragique saynète de chasse, avait écrit peu après : « (...) Quant à moi, à cette seule description, j'ai senti que cette scène était une authentique œuvre d'art » (Rombandeeva, 1993, p. 17-18). Parfois dans l'hyperbole, la dérision, le double sens, la franche paillardise, les « acteurs » masculins aux masques d'écorce de bouleau et au bâton (s'ils figurent des hommes) ou aux longs foulards colorés (s'ils incarnent des femmes) jouent leur vie l'espace d'une représentation, mettent leur vie en jeu à travers le bon déroulement du rituel ; ils puisent dans un répertoire transmis, mais sont libres de broder, d'improviser sur le thème et l'action de « l'instantané » choisi ; en outre, ce patrimoine oral n'est pas fermé, puisqu'il s'enrichit continuellement des aventures ou mésaventures de chacun. Il peut y avoir une dizaine de saynètes par soirée (Karjalainen parle de 60 scènes et chants entre 5 heures du soir et 2 heures du matin). Quelques exemples de saynètes ob-ougriennes sont documentées par le linguiste finlandais et son compatriote August Ahlqvist : trois chasseurs ostyaks décidés à vendre en ville une peau de renard pour acheter un fusil, dépensent finalement l'argent en alcool et se reprochent mutuellement, lorsqu'ils reprennent leurs esprits, d'avoir oublié d'acheter l'arme ; une mère passe en revue dans son chant les prétendants de sa fille (un Ostyak, un Samoyède, un Tatar) qui à l'évocation de dernier, se met à danser, montrant ainsi qu'elle le veut pour époux ; occupée à travailler la peau d'une zibeline, une femme relate à travers son chant comment vit l'animal, comment il élève ses petits, les instruisant dans l'art de se nourrir et d'éviter les pièges des hommes ; faute de jamais réussir à apercevoir le visage de la belle qu'il courtise, un jeune homme prie Num-Tōrəm de faire souffler le vent afin de lever le voile, mais une fois exaucé, s'enfuit chez lui et se moque de lui-même, non sans remercier le dieu céleste de l'avoir sauvé d'un tel laideron ; une mère partie en forêt cueillir des baies en compagnie de sa fille la perd bientôt de vue et la retrouvera trop tard, déflorée par un esprit de la forêt ; un homme ivre qui titube à travers la forêt lunaire et prend son ombre pour un autre, l'écho, pour une réponse, s'emporte et, à coups de bâton, fait reculer jusque dans un coin sombre son adversaire imaginaire qui disparaît, laissant l'ivrogne vainqueur danser de joie jusqu'à chez lui ; un couple tapageur de *menkv* (esprits de la forêt) qui, après une danse effrénée et sifflante, s'effondre sur le lit conjugal, etc.

Le dernier soir, à chaque chant d'appel du « sorcier », les esprits, du plus simple au plus important, font leur entrée dans la maison : les acteurs, cette fois parés de riches étoffes et de fourrure, se succèdent pour s'incliner devant le fils céleste, exécuter une danse hiératique, recevoir un peu de vodka du maître des lieux, saluer les hommes avant de quitter la pièce. Dans les taïgas vogoules, même Saint Nicolas, flanqué d'une croix et d'un cerge, danse à la russe en signe de respect envers les Jeux de l'Ours (Karjalainen, 1996, p. 164). Un bestiaire vivant et menaçant défile enfin, terrifiant l'assistance « impuissante » et chassant l'âme de l'ours désormais prête à regagner « l'insondable septième ciel » paternel. Enfin, la divination peut avoir lieu, et le maître de maison interroger l'ours dans un murmure. Énumérant à son oreille les noms des chasseurs, il soulève la tête sacrée ju-

squ'à ce que celle-ci se fasse légère : le nom prononcé apparaît alors comme celui du futur grand chasseur et organisateur des Jeux. La viande du fils céleste cuite est consommée, selon les groupes ougriens, lors des Jeux ou à la fin, certaines pièces étant réservées jusqu'à ce que la fourrure de l'ours soit emportée et sortie par fenêtre. Et parfois, devant les dépouilles « opîmes » de l'ours, une ancienne dont les jours sont comptés joue les ingénues et des enfants mentent pour obéir à leurs parents à propos d'improbables corbeaux accusés d'avoir évidé le corps de l'ours à coups de becs avant de s'envoler au loin (Patkanov, 2003, p. 211). Suivant le maître de maison, la fourrure peut être donnée en offrande à un esprit ou gardée pour être vendue et ainsi couvrir les frais des Jeux (il faut faire venir la vodka, la bière depuis les villages russes souvent à plusieurs centaines de verstes¹⁶, suivant les groupes). En lien avec l'eschatologie orthodoxe, d'autres chasseurs ont coutume de conserver la peau une quarantaine de jours après le rituel et de célébrer de nouveau le défunt les neuvième, seizième et trente-sixième jours (Patkanov, 2003, 213). Les hommes portent ainsi le deuil de l'ours.



FIG. 5 — Tentes ostyak en écorce de bouleau (Poluj, début du xx^e siècle)

À la souveraineté de l'État russe et à la « science exacte » du Livre et des missionnaires orthodoxes qui célèbrent l'histoire sainte répond désormais un rituel étoffé sous forme de mythes chantés, de tableaux vivants, de danses relatant l'histoire sacrée de l'Ours et le voyage des esprits, proches ou lointains, jusqu'à « la hutte, qui résonne des cris des mouettes de l'étang houleux, des mouettes de l'Ob ». Une tradition vivante, réactualisée au fil des rivières, pour des communautés autochtones qui historicisent à leur façon, comme l'a observé Jean-Luc Lambert, la colonisation. Un Christ du Nord en trompe-l'œil dont la kénose promet le salut des chrétiens, dont la bonne mort annonce la chance à chasse des Ostyaks. À la fois marque-page d'histoires où s'entremêlent religion de la chasse, christianisme et tradition orale, renfort de la cohésion sociale, résilience de sociétés holistiques sans écriture contraintes de reconstruire le monde à la lumière violente du chaos de la colonisation, la « Danse de l'Ours » détourne les lèvres de la Mort et embrasse l'univers vivant.

Athéisme, folklorisation et mémoire

L'Ours a été interdit. Aux campagnes de christianisation de l'Empire succède la propagande athéiste du jeune pouvoir soviétique. Les chamanes parfois encore présents dans les soviets de la fin des années 20 sont bientôt traqués comme « ennemis du peuple » (S.N.d.C., 2007-2008: 115-195) : il s'agit de décapiter les sociétés autochtones en les privant de leur élite économique (les « koulaks ») et spirituelle (les spécialistes rituels).

(...) J'ai été déchu du droit de vote pour avoir, il ya douze ans de cela, observé une coutume religieuse en famille, sans me rendre aucunement de yourtes en yourtes pour chamaniser, comme le font les chamanes. Je n'étais pas chamane, je vivais de mon propre travail : depuis mon enfance, j'ai été employé par des marchands, puis ai créé ma propre exploitation qui assure ma subsistance et celle des miens, soit seize personnes en tout. Moi Semën Pakin, 67 ans, je ne suis plus en mesure

de travailler (je joins un certificat médical) ; je dépends désormais de mon fils David, et lui comme son épouse Leliane ont été également déçus de leurs droits parce qu'ils vivent de la même exploitation que moi et m'entretiennent.

Cette déchéance est-elle juste ? Actuellement, les autorités locales, en me privant de mes droits en tant que chamane, me traitent comme un koulak exploitateur, ce que je n'ai jamais été. Mes biens (pour 16 personnes) : une maison, 4 chevaux, 3 vaches et du petit bétail (une tête). On me prive du droit de me plaindre : les autorités voulaient saisir le justificatif signé par des citoyens le 14 juillet 1934, sans vérifier leur signature, puis ont exigé 48 roubles que je n'ai pas, pour l'authentification. Ils m'ont interdit à moi, Semën Pakin, de me rendre dans la capitale du district Samarovo, à l'hôpital, pour me soigner.

(GAXMAO, d. 111, inv. 3, d. 9, feuillets 85-86)^{xxxii}.

Le chamane symbolise depuis longtemps pour le pouvoir russe un contre-pouvoir potentiellement subversif, la force obscure de sociétés holistiques : le hurlement né de la chute d'un support d'esprit abattu sur ordre de Vassilij Levin, le prêtre des yourtes ostyakes de Zamosovski, qui « depuis lors [en] garda un tel tremblement des mains, qu'il ne pouvait écrire qu'à grand-peine » (Pekarskij, 1865, p. 17), comme il le rapporta lui-même à l'académicien français Delisle en 1740, ne fait-il pas déjà écho au « hurlement sauvage du chamane [qui] blessait tellement l'oreille qu'à mon corps défendant je fus saisi d'un tremblement » selon les propres mots de l'higoumène Irinarkh, décrivant sa visite à un chamane ostyak du Poluj, « vieillard chenu et déjà presque aveugle, [qui] se mit à bondir aussi haut un qu'un acrobate » (Irinarkh, 1909, p. 403-410) ? Au fil du XVIII^e siècle, le civilisateur russe et le chamaniste colonisé apprennent à se méfier l'un de l'autre : tandis que dans une lettre du 2 avril 1704 adressée aux voïvodes de Tobolsk, l'empereur mandait de quérir et dépêcher à Moscou des chamanes samoyèdes et ostyaks au grand savoir « sans atermolement, et les instruire de la miséricorde du grand souverain afin qu'ils n'aient peur de rien et dévoilent tout ce qu'ils savent sans rien celer » (*Pamjatniki...*, 1882, p. 242) ; le pillage des sites sacrés ainsi que les autodafés — tel celui, en 1752, d'« une tête d'ours posée sur un arbre dressé et devant laquelle ils sacrifiaient des rennes » — veillent bientôt jalousement à l'orthodoxie des néophytes autochtones, comme en témoigne Vassilij Zuev, étudiant de l'Académie des sciences et membre de l'expédition de P.S. Pallas, qui note dans ses travaux (1771-1772), que le chamane « est tenu dans un tel secret chez les Ostyaks que, interrogés sur le sujet, ceux-ci taïront non seulement son nom, mais nieront son art ». Encore sous la plume des missionnaires du XIX^e et du premier XX^e siècles où les chamanes apparaissent tantôt convertis au christianisme, tantôt opposés pour eux-mêmes comme pour leur communauté à la perspective d'embrasser une religion « qui est bonne pour les Russes, là où la nôtre nous convient » (*Putevye...*, 2002, p. 29), le chamane Njanju des yourtes de Vyl' postlinsk qui, en juillet 1866, répand le bruit d'un déluge universel imminent (*Izdes'...*, p.185), ne réussit-il pas à plonger aussitôt la population autochtone dans de grands tourments et des sacrifices en faveur des esprits en colère (*Putevye...*, 2002, pp. 53-54) ? Le succès d'une telle rumeur fait sens, dans le contexte, démontrant à quel point les Ostyaks perçoivent la fragilisation de leur société, d'un mode de vie qui leur échappe face aux pressions exercées par le civilisateur-russificateur : dans le Kazym, les prêches du missionnaire Popov mêlent à la nécessité du baptême, l'intérêt d'une instruction élémentaire et d'une vie sédentaire (*Putevye...*, 2002, p. 57).



Fig. 6 Chamanes (premier XX^e siècle)

© GMPiČ

Quant aux « guerres » autochtones liées à la soviétisation — qui s'appuient naturellement sur le chamanisme à travers des spécialistes [rituels] respectés, des assemblées rituelles, des divinations, le sacrifice d'une délégation soviétique —, elles sont aussitôt qualifiées de « mouvements contre-révolutionnaires » et leurs acteurs, disqualifiés grossièrement en tant que « chamanes au tambour », « chamanes à la hache » ou « chamane à la hutte sombre ». En effet, discréditée par l'idéologie positiviste de la nouvelle communauté historique « soviétique », par la propagande pressée du progrès et de l'athéisme planifiés ainsi que par les acteurs souvent brutaux de la soviétisation, la société holistique répond bientôt à ce qu'elle ressent comme une déclaration de guerre par une autre guerre, dans le pays du Kazym puis du Num-to, bientôt perdue. Cette mise au pas des Ostyaks et des Samoyèdes de la région, à l'hiver 1933-1934, entraîne une vague d'arrestation « des éléments contre-révolutionnaires » dont 27 sur 52 sont étiquetés « chamanes », une justice sommaire, puis une impitoyable répression qui sévit jusqu'en 1935 dans les taïgas où la chasse à l'homme prend le visage de matraques de mélèze et de commandos punitifs. Ainsi le chamane, supposé sous l'empire, être « ignorant », « conservateur », seulement « instruit (...) dans l'art d'escroquer » (Pallas, 1793, p. 154), est-il accusé par les autorités soviétiques de mener « une propagande obstinée parmi les autochtones contre la scolarisation des enfants, l'internat, effrayant les leurs que les enfants instruits seraient emmenés dans les grandes villes, enrôlés dans l'armée, interdits d'activités traditionnelles » (TOCDNI, f. 107, inv. 1, d.111, f. 25-26), à l'instar d'Evdokija Semënovna Nikiškina, « chamane au tambour et à la hutte sombre » des yourtes de Vanzevat, dénoncée par un militant de l'alphabétisation pour son rejet de l'ouverture d'une école-internat et ses propos contre un « pouvoir soviétique qui ne donne rien de bon, arrête les riches et les chamanes, puis les jette et les fait crever de faim en prison » (Patranova, 2004, p. 171-172). Les chamanes constituent désormais une classe sociale à éradiquer. Evdokija Nikiškina du soviet national de Polnovat, née en 1877, est arrêtée le 22 octobre 1937, jugée le 5 décembre 1937, fusillée le 11 janvier 1938. Et réhabilitée le 27 juillet 1989 (*Livre ...*, 1999, p. 122).

L'émulation socialiste entraîne l'arbitraire dans nombre de cas. De 1937 à 1939, l'État finit de traquer à travers tout le pays et des répressions aussi expéditives que définitives « l'ennemi intérieur » qui ne cesse de le hanter, tels Konstantin Griškin et Ksenofont Sebuov, arrêtés en février 1937 pour avoir organisé des Jeux de l'Ours :

Nous avons vécu en paix jusqu'au moment où mon père et ses frères, Ivan et Efim, ont de nouveau été arrêtés pour avoir réuni des gens pour la Danse de l'Ours ; c'est qu'il était interdit, à l'époque, d'organiser de telles choses. Nos familles sont restées sans chasseurs.

(GAXMAO, d. 422, inv. 17, d. 1, feuillets 1-4)

En effet, le rituel qui rassemble une centaine de personnes constitue *de facto*, aux yeux des autorités, une assemblée contre-révolutionnaire ; aussi la plupart des hommes emmenés par les « Rouges » sont-ils condamnés par une « troïka » le 5 décembre 1937 (sans même que l'affaire ait été instruite) et fusillés le 11 janvier 1938 à Ostjako-Vogul'sk (act. Khanty-Mansijsk). Il est aussi des quotas humains à remplir.

Malgré la simplicité affichée du visage du chamane dans la propagande et le cinéma soviétique, il s'avère beaucoup plus difficile sur le terrain d'identifier « l'ennemi ». Parce que face au choc de la colonisation et au modèle du civilisateur, le chamanisme a multiplié les masques et, loin du chamane limpide d'autres sociétés sibériennes que le Parti cherche en Ougrie, a dilué son expérience du monde dans une constellation de spécialités rituelles attestées au fil du XIX^e siècle où se croisent « l'homme qui soigne » (*tšīpänəŋ-ku*), « l'homme qui veille » (*t'erteŋ-χoi*), *t'erteŋ-ne, jol*, « l'homme qui prie » (*mūltə-kō*), « l'homme aux yeux qui voient » (*semvōjan-χo*) et au fil des rivières septentrionales ou orientales des Ostyaks, où se succèdent des hommes qui lisent dans les larmes (*isylta ku*), guérissent par le conte (*mant'e ku*) ou le chant (*arxeta ku*), interprètent les songes, le crépitement du feu ou le ronronnement des chats, commercent avec les âmes animales (*njukul'ə ku*), etc. Autant de termes descriptifs qui brouillent les pistes sur les jeux exacts du chamane tant combattu en même temps qu'ils éclairent les champs de savoir d'un même spécialiste rituel en fonction des circonstances. Mais au-delà de l'élimination physique des chamanes fusillés ou déportés dans des camps, le chamanisme échappe au pouvoir soviétique, parce qu'il est le fait d'une vision du monde qui habite la société toute entière et survit dans le peuple, comme autrefois « dans la région de l'Irtych, en dépit de l'absence de sorciers, de la puissante influence tatare passée, puis de l'écrasante influence russe présente » (Karjalainen, 1996, p. 184).

À l'issue de la Grande Guerre Patriotique (1939-1945) qui fragilise encore le Nord, la victoire du Petit Père des peuples scelle un mariage de raison dans un district qui porte le nom d'hommes des rivières élevés au

rang de « peuple » et le flux allogène toujours croissant d'hommes assujettis à la ligne du Parti (*partijnost'*) et à l'ivresse du sang justement versé.

J'ai laissé un Russe épouser ma fille.
 Mon gendre aimait boire;
 Il a vendu mon troupeau de rennes pour boire.
 Il avait des *kisy* [bottes de fourrures],
 Il a vendu ses *kisy* aussi pour boire.
 Et après cela, il a vendu les miennes .
 À présent je me tiens là, à ta fête, pieds nus.
 Maintenant écoutez:
 Choisissez soigneusement votre future gendre.
 Ne laissez pas de tels hommes épouser vos filles¹⁷ !

Tandis qu'éclot les nouveaux musées ethnographiques qui exposent les objets rituels saisis par le NKVD lors de la soviétisation des années 30, faisant ainsi le lit de la folklorisation à venir des cultures autochtones, le culte de l'Ours est mis hors-jeu, relégué dans une littérature scientifique et une clandestinité populaire pour déjouer l'exclusion du kolkhoze, la comparution devant un tribunal et la désacralisation à l'école rouge.



FIG. 7 — Le coucou et le coq, saynète mansie (base culturelle de Sartynja, 1929-1930)
 © GMPiČ

Aujourd'hui, dans l'école du village national de Kazym, sur trente enfants khantes de onze à treize ans priés de dessiner un ours par leur institutrice N.S. Lučko, 9 ont représenté l'animal sacré traditionnel, 9, l'animal héros de programmes télévisés, 7, un animal subjectif, 5, l'animal des contes russes. Et des campements ethnographiques destinés à la jeunesse ont été créés depuis 1994 dans le district autonome des Khantes et des Mansi, qui tentent de familiariser les enfants à leur propre culture : côte à côte, les anciens formés à l'école-buissonnière de la taïga (conteurs, chanteurs, danseurs, chasseurs-pêcheurs, de l'écorce de bouleau ou des peaux) et l'*intelligentsia* formée à l'école soviétique (ethnologues, linguistes, historiens, folkloristes, écrivains, anthropologues) viennent laisser à la jeunesse khante de *Numsang ëh* (« Ceux qui pensent »), non plus tout à fait la chance du chasseur de la taïga, mais une chance de trouver leur place dans « un monde fermé où aller de l'avant leur est difficile et remonter le temps, impossible » (Marija Merova, 2006, Khanty-Mansijsk ; D.N.d.C.). La mémoire des uns et le savoir des autres doivent armer, à l'instar du répertoire des Jeux de l'Ours exploré pour la jeunesse, la nouvelle communauté khante de ce début du XXI^e siècle.

Ainsi, après soixante-dix ans d'une idéologie « sacrée » qui s'ingéniait à instaurer ses propres rituels (le Jour de l'éleveur de renne, le culte de la personnalité les *subbotniki*, etc.), les hommes du Kazym ont-ils de nouveau appelé leurs divinités à venir « jusqu'aux faites des arbres bas, jusqu'au milieu des arbres hauts ». Et les esprits qui avaient disparu sur le seuil de l'école, rétrécissant brusquement la perception du monde khante, sont réapparus dans le

pays du « Grand Ob foulé par vingt rennes », « dans la maison qui joue », « emplie des cris des mouettes des lacs » et purifiée par des fumigations : les 5-11 janvier 1991 à Juil'sk chez Pětr Ivanovič Sengepov, en mars 1993 à Polnovat, en mars 1996 à Kazym, en décembre 1998 à Sjun' jugan, en décembre 2002 à Kazym, etc.

Au-delà des pertes irrémédiables du chamanisme et du salut qu'il représentait pour les hommes, les esprits reviennent aujourd'hui, tant bien que mal : évoqués par la génération née à la fin des années 20 - au début des années 30, c'est-à-dire à la croisée des deux empires dont la rivalité mortelle inspira au grand-père d'Agrafena un conte sur le combat de deux coqs, l'un blanc et l'autre rouge (A.S. Sopočina, Khanty-Mansijsk, 2008 ; D. S.N.d.C.) ; invoqués par la génération née à la fin des années 40 – au début des années 50, c'est-à-dire parvenue à maturité lors du passage de l'Union à la Fédération.

De trente à quarante esprits, selon les rivières, descendent aux côtés des hommes pour redonner chacun à son tour, la part de chance qui lui revient, lui laisser « la danse qui défend de la discorde, la danse qui protège de la guerre » (Chant de l'esprit-protecteur de Juil'sk, 1993), « la danse qui donne abondance de poissons, la danse qui donne abondance de gibier » (Chant de la déesse du Kazym, 1993), « la danse altièrre chevauchant le dos des eaux » (Chant de Hèjmas, 1989), « la danse qui conjure les coups de guerre, la danse qui conjure les coups des maladies » (Chant de Hin' iki, 1989), « un chemin égal sous les pieds des jeunes filles, une route égale sous les pieds des jeunes gens » (Chant de Vèjt iki, 1987) « la danse qui fait de l'ombre à la guerre, la danse qui fait de l'ombre au malheur » (Chant de Em voz iki, 1993), « la grande danse qui écarte la guerre, la grande danse qui écarte les maladies » (Chant de Lev Kutup iki, 1993), « la danse qui protège les filles, la danse qui protège les garçons » (Chant de As Tyï iki, 1991), « la danse éternelle de la longue vie des filles, la danse éternelle de la longue vie des garçons » (Chant de Kaltašč, 1993)¹⁸.

De la mémoire collective et des chants collectés a surgi la Déesse du Kazym que les hommes appellent *ščašči* (« grand-mère paternelle »). La fille de Torum au caractère ombrageux et aux mains tatouées a des serpents pour longues tresses et des lézards vivants pour fermoirs. Outre nombre de contes et de légendes relatifs à « la Femme du Numto » (*Lor jurān nènje*), à celle qui a « la chance à la chasse » et « une cotte de mailles semblable aux écailles d'un petit poisson », l'un de ses chants interprétés lors des Jeux relate, par exemple, le voyage de « la Femme de l'amont » (*Vujt imi*) qui ordonna le monde du Kazym : partie depuis la côte de la Mer du Septentrion où elle avait laissé éclater sa colère contre son époux nènètse — se saisissant d'« un sabre pareil à l'eau claire de l'Ob », fauchant « le moindre brin d'herbe qui point, le moindre arbrisseau qui pousse » et les deux jambes de son époux —, elle s'envola sous les traits d'un canard aux ailes d'or chez son père céleste, obtint son pardon, puis son accord pour gagner le pays du Kazym et devenir l'esprit protecteur « du monde des hommes à venir, du monde au visage de poupées à venir » ; chemin faisant sur son attelage de mille rennes, elle anime et sacralise l'espace grâce à ses enfants qu'elle place à la tête de territoires et « ses sept serviteurs vêtus de blanc » qu'elle poste à l'embouchure des rivières, puis le « sanctuarise » grâce à une nasse de pierre qui doit écarter « les barques en écorce de bouleau » dépêchées par l'esprit des maladies et « les barques de la guerre ».

« Le lac qui porte
Le nom de Torum, le nom du Lumineux :
En son milieu,
Moi la Grande déesse, je trônerai en majesté !
Déesse qui allonge la vie de ses filles
Déesse qui allonge la vie de ses fils
Déesse, je trônerai en majesté !
La danse qui donne abondance de poissons,
La danse qui apporte abondance de gibier,
La danse qui porte chance aux rennes,
La danse de la longévité des filles,
La danse de la longévité des fils,
La danse qui écarte les batailles, les guerres,
Je vous laisse. »

Et dans le sillage de la déesse du Kazym se succèdent Khèjmas, « l'homme qui guide les poissons vers la fratrière », « le *vèrt* pourvoyeur de nombreux poissons », venu depuis l'embouchure de l'Ob, où les grands et menus cope-

aux qui emplissent sa maison ornée d'écailles de poisson, deviendront autant de poisson l'été, autant de gibier l'hiver (rennes, écureuils, zibeline) : paré pour les Jeux d'un vêtement de la plus belle eau (vert ou bleu), il répète un geste rituel évoquant le travail du bois, « secoue ses tresses pleines de poissons lacustres », puis, avant de se retirer, asperge d'eau ou de neige chaque participant pour lui octroyer ainsi des prises abondantes ; Vèjt iki, le troisième fils de Tõrum, « le gardien des nuages menaçants et des vents », le grand *vèrt* à la tête des éléments, le maître du temps, qui a quitté sa demeure de la région de Berëzovo « le long du lit de l'Ob, au beau milieu des prés inondés par les crues de printemps, au beau milieu d'un bosquet de bouleaux, dans une maison d'or à la porte dérobée » : paré d'un chapeau blanc, flanqué de bras-ailles et de deux serviteurs, il protège les hommes des éléments contraires et les benjamins de sexe masculin ; Em vož iki, le guerrier-cavalier « aux yeux grands comme la lune » qui veille les frontières des mondes des vivants et des défunt est prié, par un chanteur, d'apparaître pour anéantir tout esprit malfaisant : l'esprit au visage masqué est vêtu de noir, telle la couleur sombre de sa monture, repousse les assauts des esprits malfaisants, chasse les maladies pour les emmener dans l'Oural où il les tue et brise leurs os à coups de pierres et à l'ours pour représentation sacrée (l'un des noms de la divinité est donc « le *vèrt* aux traits de bête dentue, aux traits de bête griffue »)¹⁹ ; Lev kutup iki, « l'homme du cours moyen de la Sosva » aux eaux sombres et poissonneuses, le Gardien et protecteur des contreforts de la Pierre Sacrée, l'Oural, le *vèrt* qui porte chance aux troupeaux de rennes, celui qui est « plus ancien que l'or » et habite une maison « chatoyante comme les eaux dorées qui ondulent, une maison semblable à la vague, à l'eau soulevée par le vent » est précédé par un chanteur qui annonce l'imminence du bruit de sabots dans la nuit, en fait les cinq rennes bigarrés de l'attelage de Lev kutup iki, venu, en majesté sur « un nid heureux recouvert de drap noir », rendre hommage à l'Ours et tourner son visage « ceint d'une raie, d'innombrables tresses » vers les hommes dans sa danse sacrée ; As tyi iki « l'homme du pays d'amont de l'Ob », « le *vèrt* compatissant envers les jeunes filles, le *vèrt* compatissant envers les jeunes gens », le cavalier céleste doté d'une monture « de la couleur d'un écureuil de printemps, de la couleur d'un écureuil d'automne » et d'« un sabre clair ondulé telle une vague » pour faire le tour du monde, éclairant dans son sillage les peurs et les maux des hommes, défendant le bien et pourfendant le mal, et allant parfois jusqu'à changer le cours pensées humaines, apparaît souvent vêtu de blanc et coiffé d'un chapeau en renard, une fourrure de renard dans sa main droite (sa manche gauche est vide, parce que si le cavalier céleste venait à jouer de ses deux mains, la terre quitterait son orbite, précipitant ainsi la fin du monde) : accueillie par les deux *ort*²⁰, la divinité dessine une danse fragile et majestueuse où les gestes posés, le mouvement lent, sont l'égal de la révolution de la terre elle-même. Enfin « la grande *naj* aux cheveux d'argent » qui a ordonné la place de chaque esprit dans le Monde du Milieu et déterminé la durée de l'existence terrestre de chaque nouveau-né clôt le cortège des grands esprits : sous les traits d'un homme vêtu en femme, au rythme heurté de l'embout de fer d'une flèche, Kaltašč martèle, comme des recommandations, « ses mots d'adieux, nombreux et lumineux » destinés aux parents qui veulent voir leurs enfants grandir « sains et résistants », avant que les femmes ne la couvrent de nombreux foulards en guise d'offrande, avant qu'elle-même n'exécute « la danse éternelle de la longue vie des jeunes filles, la danse éternelle de la longue vie des jeunes gens ».



FIG. 8 — Kaltašč par D.N. Tarlin (Sjun'jugan, 1998)

Si comme le notait A.A. Dunin-Gorkavič à propos des Jeux de l'Ours, « la présence du chamane à cette soirée n'est pas indispensable et il n'y joue aucun rôle particulier » (Dunin-Gorkavič, 1911, p. 53)²¹, le chamane (*ščart*, *ščarty xè*), est néanmoins mis en scène lors de saynètes, sous les traits d'un homme portant un masque d'écorce de bouleau, un pardessus de drap, une sangle de harnachement de rennes en guise de ceinture et un bâton. Selon les variantes, des chasseurs partis relever leurs pièges dans la forêt rentrent bredouilles ou bien un chasseur et ses enfants tombent gravement malades. Le chamane sollicité se fait d'abord prier, puis finit par se laisser convaincre et chamaniser au rythme de plus en plus intense de son bâton frappé sur les bâtons croisés des chasseurs assis en cercle, comme on battrait du tambour (Timofej Moldanov, 2008, Khanty-Mansijsk ; D. S.N.d.C.) ; parfois également, malgré le cercle des chasseurs et le bâton tendu au-dessus d'un foyer imaginaire, tel le tambour que l'on chauffe, le *ščart* argue de sa vieillesse, puis du manque d'amanite-tue-mouches avant de se résoudre à chamaniser pour déterminer la cause du désordre et la réparation nécessaire. Le plus souvent, il s'agit d'un manquement à l'éthique khante de la forêt : l'oubli d'une offrande (*pori*) à l'esprit-maître d'un territoire de chasse ou l'offense faite à un site sacré. La réparation énoncée par le chamane est alors le sacrifice (*jir*) de sept rennes : les figurines animales (*njan'vuly*) de farine et de sang sacrificiel mêlés qui avaient été préparées avant le début des Jeux sont alors placées devant l'ours, « abat-tues » par un bâton-lance, « brisées » et partagées dans l'assistance avec ces mots : « La viande sacrée du lieu sacré de la bête, avale-la tout entier » (Timofej Moldanov, 2008, Khanty-Mansijsk ; D. S.N.d.C.).



FIG. 9 — Préparation des « rennes de pain » (*njan'vuly*)

Traditionnellement la cithare est également utilisée pour des rituels²², comme le rappelait F.K. Karjalainen (Karjalainen, 1996 : 204, 206, 230) ; en effet le tambour conservé chez les Ostyaks les plus septentrionaux qui sont demeurés rebelles à la campagne de christianisation au XVIII^e siècle (Filofej Leščinskij avait dû battre en retraite dans le pays d'Obdorsk), semble avoir très tôt disparu dans d'autres régions, tels les pays de l'Irtych, du Vakh, du Vasjungan, etc. au profit de la cithare (*nars-jukh*), moins compromettante face aux autorités russes. Ainsi « l'instrument de musique ordinaire, aussitôt entre les mains du sorcier, devient si sacré qu'on ne peut ni le poser à terre, ni le transporter à découvert d'une maison à une autre » (Karjalainen, 1996 : 207) ; le musicien, la tête tournée vers le coin sacré de la maison et la cithare posée sur son genou droit, appelle les esprits grâce à une mélodie propre à chacun, là où d'autres acteurs du rituel, aux coiffes et aux gants ornements, figurent les divinités et leur voyage. Ainsi le musicien (chanteur)²³ et le danseur (chanteur) semblent-ils dédoubler l'action du chamane qui, d'ordinaire, concentre l'invocation des esprits et l'évocation du voyage. Ce singulier « redéploiement » de l'art du chamane ne devrait pas surprendre si l'on considère à la fois la nature même de l'instrument et la stratégie de microsociétés holistiques contraintes de ruser pour échapper à « l'ogre » russificateur. La figure de l'ours, la cithare et les offrandes ont peu à peu dû faire écho aux supports d'esprit, aux battements de tambour et aux sacrifices, désormais trop visibles et suspects aux yeux du colonisateur. À travers ces jeux qui fonctionnent bien comme un grand rituel collectif apportant la chance aux chasseurs et aux éleveurs du nord-ouest sibérien, les Khantes ont réussi, malgré des siècles de contact inégal avec le monde russe, à demeurer « autres ».

Aujourd'hui, les Khantes ont investi les villes. Contraints pour les uns de quitter la taïga où nombre de campements ont désormais une vue imprenable sur « le grand homme russe au ventre et à la tête de fer » (le derrick) et « la grande femme russe à la robe rouge » (la torchère), séduits pour les autres par les lumières de la ville, les « asfaltnye khanty » comme se définit Timofej Moldanov (Timofej Moldanov, Khanty-Mansisjsk, 2008 ; D. S.N.d.C.) introduisent peu à peu leur sens du sacré dans la cité. Après la création en 1987 d'un parc-musée où ont parfois lieu des rituels destinés à faire connaître les cultures autochtones éponymes du district, il est désormais d'importantes manifestations culturelles à l'occasion desquels des Jeux sont organisés. Ainsi lors du V^e Festival des peuples finno-ougriens, en juin 2008, pendant trois jours, le rituel a sacralisé l'espace aux portes de Khanty-Mansisjsk et à l'orée de la forêt. Suite au refus de l'ours du Kazym d'être fêté dans la capitale, un autre « vieillard dentu, vieillard griffu », plus petit, a été dépêché depuis Kišyk et fêté par les hommes. L'émergence — à l'initiative de l'*intelligentsia* khante et grâce à l'aide financière du département des questions autochtones du district — d'un rituel urbain qui reste encore à étudier prudemment est-elle de nature à entraîner une « mainmise » sur des Jeux traditionnellement communautaires ? De son côté, le pouvoir russe qui les avait interdit plus d'un demi-siècle voué à la folklorisation, voudrait les réifier aujourd'hui dans son souci de développer le tourisme local de cette « petite Suisse » vantée par les dépliants de l'administration.



Fig. 10 — Jeux urbains de l'ours (Khanty-Mansisjsk, 2008)

Quoiqu'il en soit, à travers cette occupation de l'espace public qu'ils sacralisent, les autochtones du district rappellent ainsi leur présence et la difficulté de concilier les richesses naturelles et humaines dans le district. En effet, deux conceptions du monde se mesurent autour de l'Ours : là où la Fédération exploite la Sibérie comme une corne d'abondance, prisonnière d'une logique économique à court terme et d'une main d'œuvre étrangère peu soucieuse du Nord, les Khantes veillent à ne pas blesser la terre, à ne pas prélever dans la nature plus qu'il ne leur faut (ce que nombre d'auteurs du XIX^e qualifiaient d'inconséquence) et à laisser derrière eux le moins de choses à travers lesquelles des esprits malfaisants pourraient leur nuire. Face à l'exploitation industrielle considérée comme un « acte vain dénué de toute spiritualité », la « négation de la relation autochtone établie au fil des siècles avec la Création », la vision holistique du monde donne une légitimité nouvelle aux Jeux. Comme sous l'empire, ceux-ci sont réinvestis par les autochtones dans un réflexe de survie. Ainsi le code traditionnel de conduite à adopter dans la forêt ou sur les rivières transmis par les chants (comme en écho aux commandements adressés par Num-Torum à son fils avant sa descente sur la terre) épouse-t-il désormais les revendications écologiques et identitaires khantes, et le chant du Maître des esprits de la forêt, qui rappelle aux hommes l'altérité, lors des Jeux de l'Ours, apostrophe-t-il désormais, au-delà des Khantes réunis pour l'entendre, la civilisation sourde et aveugle :

« Lorsque vous êtes dans la forêt, vous passez parmi nous, seulement vos yeux ne nous voient pas. Si nous ne voulions pas nous écarter de vos chemins, nous nous heurterions constamment »²⁴

En même temps qu'il tentait de briser leur *Weltanschauung*, le pouvoir soviétique a fait de communautés se définissant traditionnellement par leurs rivières un « peuple » Aujourd'hui, les Khantes utilisent ce sta-

tut pour se faire entendre, mais également se construire une image, leur propre image. Les Jeux contemporains participent, de ce point de vue, de la construction de soi dans l'espace postsoviétique et veulent affermir les racines du futur. Dans l'espoir que les enfants du campement ethnographique du pays du Kazym *Numsang ěkh* (« Ceux qui pensent ») réinvestiront demain ce que les aînés ont pu sauver hier. Déjà Danil Nikolaevič Tarlin a emporté dans sa tombe le chant sacré de Kaltašč, et Nikolaj Mikhajlovič Lozjamov, gisant usé, a cessé de danser dans la nuit. Alors Semën Tarlin, dépositaire du long chant de son arrière grand-père, ne cesse de se rendre dans les campements ethnographiques, transmettre des fragments des Jeux de l'Ours avant que sa mémoire, vieillie, ne se joue définitivement de lui. Replacés dans une perspective ethno-historique « à la lumière des sources » comme le propose Jean-Luc Lambert, les Jeux de l'Ours n'apparaissent pas comme le fruit d'un lointain totémisme, mais l'expression de la résilience de microsociétés face au choc de la colonisation. À partir d'un rituel de chasseurs se joue une guerre subtile qui retourne les armes politique et religieuse du pouvoir russificateur contre celui-ci : comme au cœur du rituel du XVII^e siècle, les autochtones accusent encore le colonisateur de la mise à mort du « garant du serment », le condamnant ainsi implicitement à la vengeance animale du fils céleste. De la même façon, Stepan Nikolaevič Ajpin, né en 1891, arrêté le 10 décembre 1937, jugé le 1^{er} janvier 1938, fusillé le 21 janvier 1938, réhabilité le 28 juin 1989 ne fut-il pas dénoncé pour avoir prédit que les Rouges « se brûleraient un jour à leur propre feu » ?

Tant que les Jeux perpétueront la vie, maintenant l'équilibre de la Création, les Khantes peupleront la Terre.

SOURCES

Informateurs

- AJPIN, E.D. (1948), Khante de l'Agan
- ERNYKOVA, O. D. (1966), Khante du Kazym
- KRAVČENKO (MOLDANOVA), O. A. (1954), Khante du Kazym
- LOZ'JAMOVA, Z. N. (1949), Khante du Kazym
- MEROVA, M. S. (1938), Mansie du Ljapin
- MOLDANOV T. A. (1957), Khante du Kazym
- MOLDANOVA T. A. (1951), Khante du Kazym
- MOLDANOVA, O. A. (1954), Khante du Kazym
- NĚMYSOVA, E.A. (1936), Khante de l'Ob moyen
- SENGEPOV A. M. (1932), Khante du Kazym
- SOPOČINA, A. S. (1951), Khante du Pim
- VYLLA N. (19), Nénètse de Num-to

Archives

- GAXMAO, d. 111, inv. 3, d. 9, feuillets 85-86, lettre d
- GAXMAO, d. 422, inv. 17, d. 1, feuillets 1-4, lettre
- Pamjatniki, 1882,
- TOCDNI, f. 107, inv. 1, d.111, f. 25-26

Séminaire

- *Courants religieux du monde russe et russisé* (conférences de Jean-Luc Lambert), École Pratique des Hautes Études, Paris, 2003, 2004, 2005, 2006.

Bibliographie

- ABRAMOV, N.A., 1993, *Opisanie Berezovskogo kraja*, Šadrinsk, Iset', 84 p.
- AHLQUIST, A., 1999, *Sredi khantov i mansi*, Tomsk, Izd. Tomskogo universiteta, 179 p.
- BRAND, A., 1699, *Relation du voyage de M. Evert Isbrand envoyé de sa Majesté czarienne à l'Empereur de la Chine en 1692*, 93 & 94, Amsterdam, chez Jean-Louis Delorme, 1699, 249 p.

- DUNIN-GORKAVIČ, A. A., 1911, *Tobol'skij Sever. Ètnografičeskij očerk mestnykh inorodcev*, Tobolsk, Gubernskaja Tipografija, tom III, 51 p.
- GEORGI, J.G., 1776, *Description de toutes les nations de l'Empire de Russie, où l'on expose leurs mœurs, religions, usages, habitations, habillemens et autres particularités remarquables*, Saint-Pétersbourg, Charles Guillaume Muller, première collection, 108 p.
- IRINARX (higoumène), 1909, *Pravoslavnyj blagovestnik*, n° 9, p. 403-410.
- *I zdes'*, 2003, *I zdes' pojavljaetsja zarja khristianstva (Obdorskaja Missija 30e – 80e gg. XIX v.)*, sost. V. Ja. Templing, Tjumen', Mandr i K^a, 328 p.
- KARJALAINEN, K. F., 1994, *Religija finno-ugorskikh narodov*, Tomsk, Izd. Tomskogo Universiteta, 152 p.
- 1996, *Religija finno-ugorskikh narodov*, Tomsk, Izd. Tomskogo Universiteta, 247 p.
- *Khristianstvo...*, 1995, *Khristianstvo. Enciklopedičeskij slovar'*, Moskva, Naučnoe izd.-vo "Bol'shaja Rossijskaja enciklopedija, t. 3.
- *Kniga...*, 1999, *Kniga rasstreljannykh. Martirolog pogibšikh ot ruki NKVD v gody bol'shogo terrora (Tjumenskaja oblast')*, Tjumen', Izd. Tjumenskij Kur'er, t. II, 464 p.
- LAMBERT, J.-L., 2003-2004, « Le serment dans l'Empire russe », *Annuaire EPHE. Section des sciences religieuses*, tome 112, p. 392-396. 2004-2005, « Interactions religieuses en Russie : christianisation et transformations religieuses chez les Ougriens de l'Ob », *Annuaire EPHE. Section des sciences religieuses*, tome 113, p. 359-363.
- MOLDANOV, T. A., 1999, *Kartina mira v pesnopenijakh medvež'ikh igrišč severnykh khantov*, Tomsk, Izd. Tomskogo universiteta, 141 p.
- MOLDANOV, T. A., MOLDANOVA T. A., 2000, *Bogi zemli kazymskoj*, Tomsk, Izd. Tomskogo universiteta, 114 p.
- MULLER, J. B., 1725, *LES MŒURS ET USAGES DES OSTIACKES. Et la maniere dont ils furent convertis en 1712, à la religion Chrétienne de rit Grec. AVEC plusieurs Remarques curieuses sur le Royaume de Sibirie, & le Détroit de Weygatz ou de Naffau*, Paris, 225 p.
- NOVICKIJ, G., 1973, *Kratkoe opisanie narode ostjackom (1715)*, Szeged, *Studia uralo-altaica* III, 105 p.
- *Očerki...*, 1995, *Očerki istorii Kody*, Ekaterinburg, Volot, 192 p.
- PALLAS, S. P., 1793, *Voyages du professeur Pallas dans plusieurs provinces de l'empire de Russie et dans l'Asie septentrionale*, traduit de l'allemand par le comte Gauthier de la Peyronie, Paris, Maradan, t. V, 559 p.
- PATKANOV, S. K., 2003, *Tip ostjackogo bogatyrja po ostjackim bylinam i geroičeskim skazanijam*, Tjumen', Mandr i K^a, tome 5, 416 p.
- PATRANOVA, V., 2004, "Medvež'ja pljaska smerti", *Naša obščaja gor'kaja pravda*, Khanty-Mansijsk, GMPiČ/Poligrafist, p. 170-175.
- PEKARSKIJ, A. A., 1865, *Putešestvie akademika Nikolaja Iosifa Delilja v Berezov v 1740 godu*, Saint-Pétersbourg, 80 p.
- PRÉVOST, J.-F. (abbé), 1768, *Histoire générale des voyages*, Paris, t. 8, p. 520-521.
- *Putevyje...*, 2002, *Putevyje žurnaly missionerov Obdorskoj Missii (60-70e gg. XIX veka)*, sost. V. Ja. Templing, Tjumen', Izd. Jurij Mandrik, 224 p.
- ROMBANDEVA, E.I., 1993, « Rituel de la fête de l'Ours chez les Vogouls de la Sygwa », *Études finno-ougriennes*, Paris, Klincksieck, t. XXV, p. 7-18.
- SAMSON NORMAND DE CHAMBOURG, D., 2006, « Quand la Foi déplaçait des montagnes l'épopée des missions orthodoxes chez les Khanty, les Mansi et les Nénètses d'Eurasie septentrionale », *Actes du colloque Convertir/Se convertir. Regards croisés sur l'histoire des missions chrétiennes (9-10 janvier 2004)*, (J. Borm, B. Cottret, J.-F. Zorn, ed.), Paris, Éditions Nolin, p. 115-145. 2007-2008, « La guerre perdue des Khantes et des Nénètses des forêts (la soviétisation dans le district Ostjako-Vogul'sk, 1930-1938) », *Études mongoles & sibériennes centrasiatiques & tibétaines. Une Russie plurielle. Confins et profondeurs*, Paris, Études mongoles & sibériennes/École Pratique des Hautes Études, cahiers 38-39, p. 119-195.
- 2009, « From Good Fortune to Khanty identity : the Bear Games », *The challenge of the indigenous peoples* (Barbara Glowczewski & Rosita Henry ed.), Oxford, Bardwell Press (sous presse).
- SLEZKINE, Y., 1994, *Arctic Mirrors. Russia and the small peoples of the North*, New-York, Cornell university Press, 448 p.
- SOMMIER, S., 1885, *Un'estate in Siberia fra Samoiedi, Ostiacchi, Sirieni, Tataři, Kirghisi e Baskiri*, Firenze, Ermanno Loescher, viii-634 p.
- SULOCKIJ, A. JU. (protoerej), 1915, *Žizn' svjatitelja Filofeja, mitropolita Sibirskogo i Tobol'skogo, prosvetitelja sibirskikh inorodcev, Šamordrino*.

- VANUJTO, V. JU., 1994, "Filofej Leščinskij", *Narody severo-zapadnoj Sibiri*, Tomsk, izd.-vo Tomskogo universiteta, vyp. 1, p. 101-105

Crédit photographique : © Musée de la Nature et de l'Homme de Khanty-Mansijsk, © Complexe muséal ethnographique de Salehard, © Ol'ga Moldanova-Kravčenko, © Dominique Samson Normand de Chambourg.

L'auteur exprime ses remerciements à Gildas Séguineau pour la relecture inlassable de la traduction italienne du présent article.

¹ Au début du XVIII^e siècle, la christianisation ayant force de loi, les néophytes sont exemptés du *yasak* [impôt en fourrure] ; les nouveaux convertis voient leurs dettes annulées, reçoivent des cadeaux (chemises, pain) tandis que les récalcitrants sont promis à la peine de mort ; les Ostyaks Matvej Il'in, Aleksandr et Dmitrij Evdokimovič Alačev des yourtes de Nizjamsk sont emprisonnés, en 1765, dans le monastère de la Trinité dressé sur un cap surplombant la Konda, pour avoir cuit et mangé de la viande de castor dans la forêt au lieu de respecter le jeûne de la saint Philippe. Voir *Očerki* (1995 : 167).

² Déjà au siècle précédent, le chef de guerre Alač'e qui avait accepté de devenir un vassal du grand-prince moscovite avait été exempté de l'impôt en fourrure et ses hommes s'étaient engagés à servir Moscou par les armes ; dans le Pelym, sept chefs vogouls étaient prêts à se laisser baptiser devant l'octroi par Moscou d'un titre princier officiel et de quelques présents ou avantages matériels Voir K.F. Karjalainen (1994 : 20).

³ « Dans les monastères règne une vie telle que l'on pourrait penser que vivent là des païens et des gens qui ne savent rien de Dieu. » Voir K.F. Karjalainen (1994 : 20).

⁴ Il est précisé que, avec l'accord parental, les meilleurs enfants étaient scolarisés, instruits et emmenés à Tobolsk. Cf. N.Abramov (1993 : 16).

⁵ Dans un rapport adressé au Saint Synode par le métropolite Anton, Filofej Leščinskij laisse derrière lui 40 000 néophytes. Un exploit repris dans différentes sources (V. Ju. Vanujto, « Filofej Leščinskij », *Narody severo-zapadnoj Sibiri*, Tomsk, Iz-vo Tomskogo universiteta, vyp. 1; 1994, p. 105 ; *Khristianstvo...*, 1995 : 123), mais hautement improbable à la lueur de la démographie de l'époque : à titre indicatif, un recensement de 1773 fait état de 8 303 Ostyaks et Samoyèdes de sexe mâle dans la région de Berèzovo. Quant à J.B. Muller, il rapporte le chiffre de « dix ou onze » conversions pour 1712 et de « plus de 5 000 » baptêmes ostyaks pour les années 1713 – là où G. Novickij évoque 3 500 âmes pour 1713 – et 1714. Voir Muller (1725 : 225).

⁶ J.B. Muller, *Leben und Gewohnheiten der Ostjaken*, Berlin, 1720 ; J.B. Muller, *Mœurs et usages des Ostiackes. Et la manière dont ils furent convertis en 1712, à la Religion de rit Grec*. AVEC plusieurs remarques curieuses sur le Royaume de Sibirie, & le Détroit de Weygatz ou de Naffau, Paris, 1725.

⁷ Outre l'appui initial et personnel de l'empereur, le métropolite bénéficie également de l'aide logistique du gouverneur de Sibirie, le prince Matvej Petrovič Gagarin, ambitieux : « (...) un navire, des rameurs, des truchements possédant la langue ostyake et ses parlers, environ dix Cosaques veillant sur la mission, 2 000 roubles, une quantité suffisante d'objets de toute sorte (drap rouge, toile et autres) en guise de présents aux néophytes, et [Filofej] a dépêché au préalable des instructions aux autorités locales afin qu'elles prêtent leur concours à la mission dans la réalisation de cette sainte action » [TF GATO, fonds 144, inventaire 1, folio 7].

⁸ Si les Vogouls sont évangélisés sans incident majeur, un groupe d'Ostyaks « convertis à l'islam » en vient aux armes, blessant trois chrétiens à la tête, à l'épaule et à la main. Mais la prière sauve le métropolite qui priait pour les âmes ostyakes : la balle perdue du *staršin* Ušanko traverse le vêtement du métropolite en prière sur la berge, sans toucher son corps (il avait donc un peu de force chamannique !). Dès lors « sa gloire vola plus vite que la balle tirée » et facilita la conversion des Ostyaks de la Sos'va, du Ljapin, du Kazym et du Kunovat (Vanujto, 1994 : 105). D'autres « miracles », plus orthodoxes, sont attribués par Grigorij Novickij à Filofej Leščinskij, le « civilisateur » comme le qualifieront désormais nombre d'auteurs du XIX^e siècle : l'apaisement du vent (jusque récemment, les Ostyakes de l'Est eux, tiraient avec leurs fusils sur les joues du vent pour l'apaiser), la guérison de malades autochtones, le sauvetage du bateau des missionnaires arraché aux griffes d'un courant (Karjalainen, 1994a : 77).

⁹ Deux ou trois habitations constituent des « feux » appelés « yourtes » qui sont parfois réunies en communautés..

¹⁰ Cf. Jean-Luc Lambert (2003-2004 : 392-396), (2004-2005 : 359-363).

¹¹ Brand (M. DC. XCIX : 63-64) ; Muller (1725 : 206-207) ; Georgi (1776 : 107).

¹² La multiplicité des garants (ours, pain, couteau, charbon, etc.), le baiser sur la peau d'ours identique au baiser de la croix alors en vigueur en Russie ainsi que l'absence de divinité transcendante dans ces sociétés sibériennes acéphales arguent bien en faveur d'une origine allogène du serment.

¹³ Le nom même des deux rituels, l'un sporadique (*voj jāk*), lié à l'obtention d'un ours à la chasse, l'autre périodique (*l'enh jk*), célébré traditionnellement tous les sept ans à Vežakora et à Tegī en alternance, reflète le caractère sacré de la danse.

¹⁴ L'ours qui voit et entend tout s'offusquerait qu'on lui manquât de respect par une parole ou un geste ; dans cet esprit, selon la terminologie de la langue de l'ours (soit plus de 500 termes dont 132 euphémismes pour désigner « la bête sacrée »), les chasseurs ne l'écorchent pas, mais « ôtent sa fourrure », « dévêtent l'ancien » ; tout le corps de « l'homme de la forêt », du cœur (« le lieu sacré ») à la graisse (« la sente du couteau ») en passant par ses cuisses (« les cités »), a également un nom rituel. De même, cette langue secrète est utilisée dans la maison pour désigner les animaux, les objets et les activités le temps du deuil : le banc est « celui qui a des jambes », le sel, « la chose délicate », la tasse, « l'arbre qui puise », l'eau, « la chose à boire » ; manger se dit « cueillir » Voir Karjalainen (1996 : 173-174).

¹⁵ Exemple d'euphémisme. La dépouille est placée sur un berceau de branchage et introduite par une fenêtre ou une ouverture dans le toit.

¹⁶ Ancienne mesure russe équivalant à 1 607 mètres.

¹⁷ Ce chant interprété par Nikolaj Lozjamov de Kišy fait partie de la quatrième partie des jeux ou *Luljältup* à caractère humoristique qui met en scène et en chant les relations ours-hommes, hommes-hommes, hommes-nature.

¹⁸ Les chants sacrés ont été recueillis auprès de Pëtr Ivanovič Sengepov (né en 1924) pour les chants de la déesse du Kazym, de Kaltašč, de Em vož iki, de l'esprit protecteur de Juil'sk (Voščang iki) ; de Semën Egorovič Tarlin (né en 1934) pour les chant de As tyj iki, de Khin' iki ; de Danil Nikolaevič Tarlin (né en 1934) pour le chant de Khojmas ; de Kuz'ma Semënovič Moldanov (né dans les années 1890) pour le chant de Vëjt iki ; de Pëtr Ivanovič Jukhlymov (1934) pour le chant de Lev kutup iki. Traduites du khanty, ces prières chantées ont été publiées : T. Moldanov & T. Moldanova (2000, 114 p.).

¹⁹ « Je le tiens de Praskov'ja elle-même. Elle était petite alors, sept ou huit ans. Dans leur campement se mit à vivre un être monstrueux. Grand, terrifiant, qui les tourmentait tous. Ils décidèrent d'appeler mon grand-père Pavel Tarlin, le chamane le plus puissant de cette contrée. Ils construisirent une hutte sombre. Praskov'ja, le visage couvert de son foulard, était là, assise. Pavel commença à battre de son tambour. On entendit soudain Em Vož iki apparaître, on l'entendait parfaitement respirer... Puis il se mit à combattre le monstre. Ils reniflent, râlent. Pavel bat du tambour et dit : "Em Vož iki n'a pas assez de forces, il faut encore appeler la déesse du Kazym et la divinité As tyj iki". Praskov'ja entend dehors battre les ailes d'un canard, des bruits résonner. C'est notre grand-mère paternelle. Praskov'ja éprouva alors une grande curiosité. Elle m'a raconté : "J'ai tout doucement relevé le bord de mon foulard et jeté un œil. La nuit est claire, depuis la fenêtre tombe sur le plancher la lumière de la lune, et Il est là, sous les traits d'un ours". Récit d'une habitante de Juil'sk, Evdokija M. rapporté in T. Moldanov et T. Moldanova, (2000 : 76.).

²⁰ En l'occurrence, les deux auxiliaires qui veillent sur les rites accomplis de façon à garantir leur efficacité.

²¹ Une source mentionne néanmoins le chamane comme officiant lors des Jeux de l'Ours chez les Vogouls (act. Mansi) de la Konda, au printemps 1892 : « Le chamane endosse une peau d'ours et se met à danser, s'efforçant que son visage reflète ce qui se passe dans le chant. Lorsque ce dernier évoque sept frères chasseurs qui rencontrent un ours dans la forêt, sept Vogouls de l'assistance rejoignent le chamane ; ils dansent également, leurs traits exprimant donc la relation chantée. Enfin, lorsqu'il faut représenter de quelle manière le feu a été enlevé à l'ours, une touffe d'herbe sèche placée dans le dos du chamane est enflammée et un chasseur, incarnant le benjamin téméraire, renverse le chamane et s'empare du feu ». Cf. Infant'ev (1910 : 79-80).

²² À l'instar du tambour chamannique, l'instrument de musique unit les composantes végétale (le bois) et animale (les cordes pincées sont en tendons de renne) ; en outre, de même que le chamane tient le tambour dans sa main droite et le battoir dans sa main gauche, le musicien pose la partie inférieure de son instrument sur son genou droit, et de sa main gauche, frappe une à trois fois une cuiller contre les cordes avant de la jeter à terre. Enfin, lors de ces séances de divinations, le musicien-chanteur, a comme le chamane « académique » un auxiliaire ou *pāyi-jol* qui vérifie de quel côté, positif ou négatif, la cuiller est tombée. Voir Karjalainen (1996 : 230). Ce spécialiste rituel pouvait aussi intervenir en cas de maladies.

²³ Les termes vernaculaires désignant l'instrument et le musicien sont respectivement *naras-jukh* (« l'arbre qui chante ») est *narasti kho* (« l'homme qui joue d'un instrument »).

²⁴ De même que cet extrait du chant du Maître des esprits de la forêt de Juil'sk rappelle aux hommes l'altérité, les Khanty, les Mansi et les Nénètes des forêts qui ont souvent dû reculer face à la construction de villes, de tours de sondage, de routes, jusqu'à être acculés aujourd'hui avec leurs troupeaux dans un espace incompatible avec leur mode de vie semi-nomade, mettent aujourd'hui le pouvoir central et les compagnies pétrolières face à leurs responsabilités.

Popoli artici e subartici dalla penisola di Kola alla Čukotka

