Université de Neuchâtel, Suisse
Faculté des lettres et sciences humaines

Ecole Pratique des Hautes Etudes
Sorbonne, Paris, France
Section des Sciences religieuses

Le double jeu de la chance

Imitation et substitution dans les rituels chamaniques contemporains de deux populations rurales du Nord-Kamtchatka (Fédération de Russie, Extrême-Orient sibérien) : les chasseurs maritimes de Lesnaia et les éleveurs de rennes d'Atchaïvaiam

Thèse d'ethnologie et d'anthropologie

Sous la co-direction de Roberte N. Hamayon (Dir. d'études EPHE)
et de Christian Ghasarian (Prof. UNINE)

Patrick Plattet

Avril 2005

Thèse présentée à la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel pour obtenir le grade de docteur en sciences humaines ; thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes en sciences des religions et systèmes de pensée

RÉPUBLIQUE ET CANTON DE NEUCHÂTEL

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
FACULTÉ DES LETTRES
ET SCIENCES HUMAINES
LE DOYEN

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de Monsieur Christian Ghasarian, co-directeur de thèse, professeur ordinaire d'ethnologie à l'Université de Neuchâtel ; Mme Roberte Hamayon, co-directrice de thèse, professeure, EPHE à Paris ; M. Yvon Csonka, rapporteur, professeur à l'Université de Greenland ; M. David Koester, rapporteur, professeur à l'Université d'Alaska Fairbanks ; autorise l'impression de la thèse présentée par M. Patrick Plattet, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 15 avril 2005

Le doyen
Richard Glauser

CH-2000 NEUCHÂTEL (SUISSE) ESPACE LOUIS-AGASSIZ 1
TÉL. (41)(32) 718 17 00 FAX (41) (32) 718 17 71

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS 11

NOTE SUR LA TRANSLITTERATION DU CYRILLIQUE 15

1. INTRODUCTION 17

1.1. UNE RECHERCHE COMPARATIVE EN ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE 17

1.1.1. Genèse de la recherche 17

1.1.2. Réalisation du terrain et options thématiques 27

1.1.2.1. Les chasseurs et les éleveurs dans le DAK, ou l'importance d'être mobile en terrain post-soviétique 27

1.1.2.2. La situation rituelle dans le DAK, ou l'importance d'être patient en terrain post-soviétique 31

1.1.2.3. La production et la restitution des données 35

1.1.3. Ecrire au passé, déchiffrer au présent : l'usage des sources soviétiques 42

1.2. DÉMANTELER, PRÉLEVER, RECONSTRUIRE : LA MAÎTRISE DE L'ALÉATOIRE À LESNAIA ET À ATCHAÏVAIAM 48

1.2.1. Une organisation sociale en mouvements 49

1.2.1.1. Chasse, héritage soviétique et dualisme renaissant 49

1.2.1.2. Elevage, héritage soviétique et nomadisme de proximité 52

1.2.2. Les mouvements des rituels chamaniques 54

1.2.2.1. Renforcer les êtres : les jeux rituels et la notion d'imitation 54

1.2.2.2. La circulation des âmes : les sacrifices et la notion de substitution 56

1.2.2.3. Agir par substituts : la force des représentations 57

PREMIÈRE PARTIE :

ASPECTS DE L'ORGANISATION SOCIALE CONTEMPORAINE À LESNAIA ET À ATCHAÏVAIAM

PRÉAMBULE À LA PREMIÈRE PARTIE 63

2. LESNAIA 69

2.1. LE MILIEU ET LES HOMMES 70

2.2. HISTOIRES DE FAMILLES ET IMPÉRATIFS DE FÊTE 76

2.3. ALTERNANCE RITUELLE SUR FOND DE DOUBLE RÉSIDENCE 81

2.4. LE CERCLE DES AÎNÉS 84

2.4.1. Les règles de la propriété et de la cohabitation 86

2.5. LA GÉNÉRATION DES CHASSEURS PROFESSIONNELS 91

2.5.1. De la productivité à la « chance » : la bonne arme et les mots justes 93

*2.5.2. La chasse et ses espaces à l'horizon de l'*ololo *97*

3. LES ROUTES DE LA CHASSE....102

3.1. LES DÉPLACEMENTS VERS LE HAUT....103

3.1.1. Les cabanes comme centres du réseau territorial....106

3.1.2. « Ne pas trop en parler » : silences et euphémismes face à l'ours....109

3.2. LES DÉPLACEMENTS VERS LE BAS....115

3.2.1. L'emménagement sur le littoral et l'instauration d'une mobilité restreinte....118

3.2.2. Du « phare » à la « base » : toponymes maritimes et pratiques halieutiques....121

3.2.3. Les rencontres avec le phoque et la maîtrise des "mouvements de la chasse"....126

4. ATCHAÏVAIAM....135

4.1. D'UNE MER À L'AUTRE : LES DÉPLACEMENTS À L'ÉCHELLE DU DAK....136

4.2. LA MOBILITÉ DES ÉLEVEURS HIER ET AUJOURD'HUI....141

4.2.1. Le calendrier rituel contemporain et les conditions de sa mise en place....145

4.3. LES BORDURES VILLAGEOISES COMME CENTRES RITUELS....147

4.3.1. La transhumance miniature et le nomadisme de proximité....153

4.3.2. Rendre « vrai » : grandes tentes, petites tentes et paroles de femmes....155

4.4. LE SOVKHOZE, PILIER DE LA CIRCULATION PASTORALE....159

5. LES VOIES DE L'ÉLEVAGE....164

5.1. LA PÊCHE, MIROIR DE LA MOBILITÉ PASTORALE....165

5.1.1. Les résidents de la rivière et les itinérants du filet, ou comment pêcher en éleveurs....172

5.2. LA CUEILLETTE, REFLET DE LA FLUIDITÉ DU LIEN SOCIAL....177

5.2.1. De bonnes associations pour de bonnes prises....179

5.3. LES DÉPLACEMENTS SAISONNIERS VERS LES RENNES....182

5.3.1. Les mouvements d'automne et les prémisses du jeu rituel....185

5.3.2. Les mouvements d'hiver et les prémisses du sacrifice....189

5.3.3. Les mouvements de printemps et l'instauration de convergences « chanceuses »....195

DEUXIÈME PARTIE :

ESSAI COMPARATIF SUR LES RITUELS DES LESNOVSKIENS ET DES ATCHAÏVAIAMSKIENS

PRÉAMBULE À LA DEUXIÈME PARTIE....203

6. LES JEUX RITUELS ET LA NOTION D'IMITATION....210

6.1. LES ÉCLAIRAGES DE L'ETHNOGRAPHIE SOVIÉTIQUE SUR LES MODES KORIAKS D'IMITATION RITUELLE....212

6.2. LES AMENAGEMENTS RESIDENTIELS EN VUE DES RITUELS DE CHASSE ET D'ELEVAGE CONTEMPORAINS....215

6.3. DANSER AUJOURD'HUI A LESNAIA ET A ATCHAÏVAIAM 220
6.3.1. L'absence de saut, indice chorégraphique des danses imitatives chez les chasseurs 220
6.3.2. Le saut, indice chorégraphique des danses imitatives chez les éleveurs 225
6.4. LES RALES GUTTURAUX ET LES IMITATIONS COMPLETES 230
6.4.1. « Parler comme le renne » dans le kilvèj *231*
*6.4.2. « Être l'ours » dans l'*ololo *237*
6.5. LES CHANTS MÉLODIQUES ET L'ORIENTATION DES ÂMES 245
6.5.1. Les mélopées adressées à « l'arbre de chance » 246
6.5.1.1. L'entrée de l'arbre 247
6.5.1.2. L'installation de l'arbre 249
6.5.2. Les rondes musicales autour du saule de prospérité 251
6.5.2.1. Le rôle de vapaq *dans la « sortie » des mélodies 257*
6.5.2.2. Mélodies et autel sacrificiel : en route vers la substitution 259

7. LES SACRIFICES ET LA NOTION DE SUBSTITUTION 263

7.1. LE POINT DE VUE SOVIETIQUE SUR LES « RITES A SACRIFICE » KORIAKS : IMPASSES ETHNOGRAPHIQUES ET CADRES THEORIQUES 266
7.2. LES FORMES DU SACRIFICE A LESNAIA ET A KINKIL 269
*7.2.1. L'herbe nominative et les sacrifices diurnes de l'*ololo *270*
7.2.1.1. La figure du dédicataire dans les sacrifices d'herbe 273
7.2.1.2. Le rôle des sacrificatrices dans le transfert orienté des « âmes » animales 275
7.2.1.3. La figure hybride du sacrifiant dans les sacrifices d'herbe 278
7.3. LES FORMES DU SACRIFICE A ATCHAÏVAIAM 282
7.3.1. Le « renne-saucisse » comme substitut sacrificiel par excellence 283
7.3.2. De l'importance des manipulations dans la substitution 285
7.3.2.1. Dire une prière aux côtés de la saucisse vivante 285
7.3.2.2. Abattre la saucisse 286
7.3.2.3. Dépecer la saucisse et la reconstruire vivante sur l'autel 288
7.3.2.4. Le principe de substitution au fondement de l'identification sacrificielle 291
7.4. LA CUISINE SACRIFICIELLE ET SON RAPPORT A LA CHANCE 294
7.4.1. Les deux couleurs de la « nourriture sacrificielle » chez les chasseurs 294
7.4.1.1. La graisse « blanche » et l'identification avec l'ours 297
7.4.1.2. La graisse « noire » et l'identification avec le phoque 298
7.4.2. Bien apprêter pour bien jouer : l'exemple des poitrines de renne du kilvèj *301*
7.5. SUBSTITUTIONS ET SACRIFICES DANS LA JOURNÉE DE L'ÉLEVEUR DE RENNES 304
7.5.1. Les agencements externes : le bon endroit et la bonne lune 305
7.5.1.1. Substitution, première : un endroit « propre » à la place d'un endroit « sale » 306
7.5.1.2. Substitution, deuxième : une bonne lune à la place d'une mauvaise lune 307

8. LES SUBSTITUTS RITUELS 308

8.1. SUBSTITUTIONS ET SACRIFICES DANS LA JOURNÉE DE L'ÉLEVEUR DE RENNES (SUITE) 308

8.1.1. Les agencements internes : victime, sacrificateur et autel de la reconstruction 309

8.1.1.1. Substitution, troisième : une oreille de secours à la place d'une oreille conforme 310

8.1.1.2. Substitution, quatrième : un sacrificateur intrus à la place d'un sacrificateur domestique 311

8.1.1.3. Substitution, dernière : un renne reconstruit par synecdoque à la place d'un renne-de-chair 313

8.2. SUBSTITUTS SACRIFICIELS ET SUBSTITUTS LUDIQUES DANS LES COURSES DE RENNES 317

8.2.1. Sacrifier des rennes avant de faire jouer des rennes 319

8.2.2. Les règles élémentaires d'une course d'attelage 323

8.2.3. Maîtrise de l'aléatoire dans une course grand format 328

8.2.4. Maîtrise de l'aléatoire dans une course de substituts 330

8.3. LA FABRICATION ET L'USAGE DES SUBSTITUTS DANS L'*OLOLO* 336

8.3.1. D'un « arbre de chance », trois familles de substituts 337

8.3.1.1. La fabrication des substituts de phoques 337

8.3.1.2. La fabrication des substituts d'ours et de mouflons 338

8.3.1.3. Le rôle de l'herbe lauten *dans la fabrication des substituts 340*

8.3.2. Comptes d'âmes et maîtrise de l'aléatoire dans la décoration de « l'arbre de chance » 341

8.3.3. Le renvoi des substituts dans la nature 344

8.3.3.1. La sortie dansante de l'arbre et le renvoi des mammifères terrestres 345

8.3.3.2. Le renvoi des mammifères marins 347

9. LES RITUELS FUNÉRAIRES 352

9.1. REGARDS DE L'ETHNOGRAPHIE SOVIÉTIQUE SUR LA MORT CHEZ LES KORIAKS 354

9.2. GÉRER LA MORT DANS DES EX-LOCATIFS SOVIÉTIQUES 357

9.2.1. Aménager l'espace funèbre à Lesnaia 358

9.2.2. Aménager l'espace funèbre à Atchaïvaiam 362

9.3. LA "FABRICATION" DES ANCÊTRES DURANT LA VEILLÉE 365

9.3.1. Jeux et coutures funéraires des éleveurs 365

9.3.1.1. Lutter, opposer, inverser : l'autre façon de bien jouer 365

9.3.1.2. Animaliser, intervertir, fermer : l'habillement réorienté de l'éleveur défunt 367

9.3.2. Alimentation et menuiserie funéraire des chasseurs 371

9.4. LA MONTEE SUR ŠAMANKA 374

9.4.1. Frapper et sevrer le mort : la première phase de la séparation 375

9.4.2. L'imitation du corbeau et l'os sacrificiel : la deuxième phase de la séparation 377

9.4.2.1. Le sacrifice de rennes d'attelage en contexte funéraire 380

9.4.2.2. Le substitution sacrificielle en contexte funéraire : les os en plus, l'autel en moins 383

9.5. LA MONTEE SUR KAMAKRAN 387

9.6. ASPECTS DES RITES DE COMMÉMORATION 391

10. CONCLUSION 395

BIBLIOGRAPHIE 409

GLOSSAIRE DES PRINCIPAUX TERMES INDIGENES 423

TABLE DES FIGURES, DES SCHEMAS ET DES TABLEAUX 425

ANNEXES 427

*Annexe 1 : Potentiel de relations (de parenté, de voisinage, d'entraide, de partenariats) entre les trois familles hôtes de l'*ololo *429*

Annexe 2 : Relations de parenté élémentaires entre les familles restreintes regroupées sur l'emplacement résidentiel estival du couple d'aînés Belousov *430*

Annexe 3 : Relations de parenté élémentaires au sein de 4^{e} brigade du sovkhoze d'Atchaïvaiam *433*

Annexe 4 : Les thèmes de discussion du forum tenu le lundi 9 avril 2001 au sein du troupeau privé d'Atchaïvaiam *435*

*Annexe 5 : Rappel synoptique des séquences focalisatrices de l'*ololo *(Lesnaia, 15-17 octobre 2000 ; Kinkil, 26-28 octobre 2000)* *437*

Annexe 6 : Rappel synoptique des séquences focalisatrices du kilvèj *(Atchaïvaiam, 28-29 avril 2001, début de la période de mise bas dans les troupeaux)* *439*

Annexe 7 : Rappel synoptique des séquences focalisatrices du mŋik *(Atchaïvaiam, 27-28 septembre 2002, période d'abattage automnal restreint dans les troupeaux)* *441*

Annexe 8 : Glossaire français-russe-vernaculaire-latin des espèces animales et végétales *443*

A ziŋ*, arrivée dans mon ciel au Kamtchatka, et qui l'illumine de toute sa clarté depuis le 9 juillet 2004*

Remerciements

Une thèse d'ethnologie étant bien souvent le fruit d'une longue recherche de terrain loin des siens, mes premières pensées vont naturellement à toutes celles et tous ceux qui m'ont aidé à me sentir chez moi au Kamtchatka. A Petropavlovsk-Kamtchatski, je remercie particulièrement Victoria V. Petraševa pour son soutien dans les procédures de demande de visa, de même que sa fille Julja Degaj et sa petite-fille Tania Degaj pour leur accueil si chaleureux. Mon trentième anniversaire fêté chez Vica après une année de terrain dans le District Autonome des Koriaks restera comme l'un des mes meilleurs souvenirs. J'exprime aussi ma gratitude à Robert Moiseev, directeur du *Kamchatka Institute of Ecology and Nature Protection* pour son précieux soutien institutionnel.

A Palana, je remercie tout particulièrement la famille Dedyk – Valja, Igor, Jana, Kostja et la petite Christina – pour m'avoir tant de fois invité chez elle lorsque j'étais en transit entre Lesnaia et Atchaïvaiam, de même qu'Alexandra T. Urkačan pour m'avoir également offert le gîte à Palana. A Lesnaia, les noms de celles et ceux qui se sont occupés de moi sont bien trop nombreux pour que je puisse tous les citer ici. Je tiens néanmoins à exprimer ma plus grande gratitude à Evdokija Nikiforovna Simenina et à son fils Genadi pour m'avoir hébergé, nourri, écouté et aidé durant de longues semaines. J'adresse aussi mes vifs remerciements à Ludmila Spiridonovna Najanova pour l'aide précieuse qu'elle m'a fournie comme traductrice lors de mes premiers entretiens. Merci également à toute la famille Belousov qui a grandement contribué à mon immersion dans l'univers local : Matriona et Mixail tout d'abord, qui m'ont accepté comme l'un des leurs lorsque les impératifs saisonniers imposent de quitter le village et de vivre pour un temps au bord de la mer ou de la rivière ; Ljuba et Igor ensuite, avec qui je me suis lié d'amitié et qui n'ont jamais cessé de m'enseigner les faits et gestes de leur quotidien. Les nombreuses expéditions menées avec Igor et ses partenaires de « brigade » (Sergej Šmagin, Artur Jaganov, Genadi Popov, Genadi Simenin) en bord de mer ou vers l'intérieur des terres ont été essentielles pour découvrir l'univers de la chasse. Je tiens aussi à remercier Kolja Najanov pour son accueil à Kinkil dont je garde un excellent souvenir.

A Atchaïvaiam, mes premières pensées vont à la famille Ivtagin – Ludmila, Sergej, Larissa, Ira, Vova et Miša – qui m'a ouvert les portes de sa maison un nombre de fois incalculable. J'exprime aussi ma vive reconnaissance à Jana G. Gavrilova qui m'a prêté un logement et un chauffage électrique durant l'hiver passé au village, ainsi qu'à la directrice de l'institution scolaire, Natalja Emenina, pour la chambre qu'elle a mise gratuitement à ma disposition dans les locaux de l'internat. C'est là que j'ai eu la chance de rencontrer Valja A. Ivenkovav et Zoja O. Xinu, qui m'ont non seulement nourri au quotidien mais aussi introduit dans les bordures résidentielles du village. Le souvenir des moments passés sous la tente d'Ala Kagale (mère de Valja) imprégnera encore longtemps mon esprit. Un grand

merci également à Zoja Rultevneut et Anatoli Okkergo pour m'avoir toujours accordé la meilleure place dans leur tente lors des séjours dans les campements de rennes, à la famille Safonov et Stepanov pour leurs invitations répétées et chaleureuses au village, à toute la famille Gidanij – et particulièrement à Kiril – pour m'avoir invité à découvrir la période de pêche au saumon dans son campement estival, et enfin à Lidja et Volodja Tankaj pour leur accueil au sein de la 4e brigade du sovkhoze d'Atchaïvaiam.

Parmi toutes les personnes qui ont supervisé ma recherche, j'adresse mes plus sincères remerciements à mes deux co-directeurs de thèse, Roberte Hamayon à Paris et Christian Ghasarian à Neuchâtel qui ont joué un rôle essentiel dans ma formation intellectuelle et dans la mise au point de ma recherche. A cet égard, je tiens à exprimer ma plus grande gratitude à Roberte Hamayon pour la confiance qu'elle m'a accordée dès notre premier entretien. L'accueil qui m'a été fait dans son Séminaire sur les Religions de l'Asie Septentrionale a été décisif dans la réalisation de ma recherche. Au-delà du cadre de l'Ecole, je remercie aussi Roberte Hamayon pour la rigueur de ses relectures et la clairvoyance de ses conseils, remarques et commentaires qui ont grandement contribué à améliorer mon texte. Je ne saurais passer sous silence l'apport fondamental que constituent ses réflexions sur le chamanisme sibérien pour tous les chercheurs qui, comme moi, tentent d'explorer ce domaine en Russie post-soviétique. Parmi ces derniers, je remercie chaleureusement Virginie Vaté et Jean-Luc Lambert qui m'ont accueilli à Paris avec la même générosité que mes hôtes sibériens. Les nombreuses discussions que j'ai pu avoir avec les membres du Séminaire de l'Ecole, de même qu'avec ceux du *Centre d'Etudes Mongoles et Sibériennes* ont été très précieuses.

J'exprime la même gratitude à Christian Ghasarian pour le vif intérêt qu'il a manifesté à l'égard de ma recherche tout au long de ces quatre dernières années. Je lui suis extrêmement reconnaissant de m'avoir intégré à deux programmes de recherche financés par le Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS), sans lesquels le présent travail n'aurait pas pu voir le jour. Je remercie également Christian Ghasarian pour ses encouragements de tous les instants et pour ses relectures éclairées qui m'ont permis de prendre le recul nécessaire par rapport à la masse des matériaux ethnographiques. Toute ma reconnaissance va aussi à Yvon Csonka *(University of Greenland)* et à David Koester *(University of Alaska Fairbanks)* pour leur précieuse participation au jury, et à Alexander King *(University of Aberdeen)* qui m'a ouvert de nombreuses portes au Kamtchatka. Merci également à tous les membres passés et présents de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Neuchâtel, qui forment ensemble une équipe unique. Je tiens à remercier en particulier Ellen Hertz, directrice de l'Institut d'ethnologie, pour le soutien sans faille qu'elle apporte à tou(te)s les doctorant(e)s, Patricia Demailly pour son écoute et son humour, Raymonde Wicky pour son inestimable travail de bibliothécaire, Thierry Wendling pour les nombreuses discussions que j'ai eues avec lui durant mon assistanat,

Olivier Schinz pour tous les moments de vie passés à parler d'ethnologie (à moins que ce ne soit l'inverse), et enfin Alessandro Monsutti pour ses innombrables récits ramenés d'Afghanistan qui suscitent immanquablement l'envie de rencontrer l'Autre.

Ma famille a joué un rôle très important tout au long de ma recherche, d'abord en m'envoyant régulièrement quelques paquets bienvenus au Kamtchatka, ensuite en constituant un cadre d'accueil essentiel pour moi à chaque retour de terrain. Merci donc à ma mère Judit pour tout ce qu'elle fait pour moi depuis maintenant 33 ans, à mes frères Philippe et Alain pour être ceux qu'ils sont, et à mon père Michel pour sa confiance inestimable qui m'a permis de débuter mon projet dans les meilleures conditions. Enfin, ma dernière pensée va à mon épouse Maïté qui est venue d'elle-même à la rencontre de toutes les personnes citées ici. Sa présence à mes côtés lors d'une ballade en toundra, d'une séance rituelle sous la tente d'Ala ou d'une présentation dans la salle G. Dumézil de l'EPHE a été un gage inestimable de son soutien, au même titre que sa patience maintes fois mise à l'épreuve ou le soin de ses relectures. J'espère pouvoir lui rendre un jour la pareille en l'accompagnant à mon tour sur les sentiers de ses terrains, car nul remerciement ne suffirait à exprimer l'admiration que m'inspirent son courage et son ouverture d'esprit.

Note sur la translittération du cyrillique

Pour le russe et les idiomes tchoukotko-koriaks (čavačuven, nymylan), la translittération dite des slavistes a été adoptée. Pour le čavačuven et le nymylan, certaines modifications ont été apportées.

Cyrillique	**Translittération**	**Prononciation**
А	a	a
Б	b	b
В	v	v
Г	g	g dur [ex. *g*are]
Д	d	d
Е	e	ié
Ё	Ë	io
Ж	ž	j [ex. *j*ouet]
З	z	z
И	i	i
Й	j	y [ex. *y*aourt]
К	k	k
Л	l	l
М	m	m
Н	n	n
О	o	o
П	p	p
Р	r	r
С	s	s
Т	t	t
У	u	ou [ex. j*ou*r]
Ф	f	f
Х	x	entre le ch dur allemand et la jota espagnole
Ц	c	ts
Ч	č	tch
Ш	š	ch
Щ	šč	chtch
Ъ	’’	[ne se prononce pas]
Ы	y	i dur
Ь	’	[ne se prononce pas]
Э	è	è
Ю	ju	iou
Я	ja	ia

Avec les modifications suivantes pour le čavčuven et le nymylan :

В	v	entre le [v] et le [w] anglais
Г	g	Entre le [g] et le [x] russe
Ё	jo	io
К’	q	k avec la glotte
Л	l	l très mouillé
Н’	ŋ	n nasalisé [ex. pi*ng* po*ng*]
Ч	č	entre le [s] et le [ch]
Э	è	è

Remarque sur la translittération :

- Pour les noms propres, j'ai eu recours à la translittération, sauf si le nom de l'auteur est plus connu sous une forme francisée (par ex. Jochelson et non Ioxel'son).
- Pour les noms géographiques, j'ai également utilisé la translittération, sauf pour les noms entrés dans l'usage et qui se trouvent dans les dictionnaires (par ex. Kamtchatka, Tchoukotka, Okhotsk et non Kamčatka, Čukotka, Oxotsk).
- J'ai francisé de la même manière les noms des villes et villages les plus mentionnés dans mon texte : Atchaïvaiam et non Ačajvajam, Lesnaia et non Lesnaja, Kinkil et non Kinkil', Petropavlovsk-Kamtchatski et non Petropavlovsk-Kamčatskij.
- A l'attention des lecteurs non-russophones, j'ai également francisé les auto-appellations des habitants de Lesnaia et d'Atchaïvaiam retenues dans mon texte : Lesnovskiens et non Lesnovskie, Atchaïvaiamskiens et non Ačajvajamskie.

1. Introduction

1.1. Une recherche comparative en anthropologie religieuse

Cette recherche doctorale correspond à une ethnographie croisée des pratiques et représentations de la chasse au gros gibier et de l'élevage de rennes dans le Nord-Kamtchatka contemporain (Sibérie extrême-orientale, Fédération de Russie) en vue de leur comparaison systématique sous l'angle rituel. En cela, cette thèse s'inscrit prioritairement dans le champ de l'anthropologie religieuse. Afin de préciser son cadre de production et son contenu, j'introduis dans un premier temps les différents aspects qui ont contribué à son élaboration. Selon l'ordonnancement de ce premier chapitre, les points abordés sont : la genèse du projet, la réalisation du terrain et l'émergence des principales options thématiques, l'usage des sources (notamment soviétiques), et enfin l'agencement des matériaux ethnographiques en fonction des hypothèses de recherche.

1.1.1. Genèse de la recherche

Le projet de comparer, sous l'angle religieux, les pratiques et représentations contemporaines de la chasse et de l'élevage au sein du District Autonome des Koriaks (DAK, Nord-Kamtchatka) est né d'une concertation entre l'Institut d'ethnologie de l'Université de Neuchâtel (UNINE, Suisse) et la Section des Sciences religieuses de l'Ecole Pratiques des Hautes Etudes (EPHE / Sorbonne, Paris, France). Tout en restant rattaché à l'Université de Neuchâtel, cette collaboration inédite m'a permis d'intégrer le Séminaire sur les Religions de l'Asie Septentrionale de Roberte N. Hamayon dès 1998-1999. Désireux de réaliser une thèse de doctorat en ethnologie à partir d'un terrain sibérien, cette co-tutelle m'a donné accès au seul cadre institutionnel francophone dans lequel mon projet pouvait être mené à bien, et m'a offert la possibilité de côtoyer une équipe dont les intérêts correspondaient aux miens. A mon arrivée dans le Séminaire, plusieurs jeunes chercheurs menaient en effet différentes recherches à travers la Sibérie et la Mongolie, poursuivant ainsi l'entreprise comparative

initiée dès la fin des années soixante par Roberte Hamayon [1]. A l'échelle de l'Extrême-Orient sibérien, le projet d'une ethnographie de la chasse et de l'élevage au Kamtchatka offrait un ancrage comparatif avec la Tchoukotka voisine et les travaux de ma collègue Virginie Vaté (Vaté 2003). Bien qu'encore à l'état d'ébauche, la mise en relation des matériaux tchouktches et koriaks exploités au sein du Séminaire offre une perspective d'avenir particulièrement stimulante pour l'ethnologie de l'Arctique sibérien. La proximité culturelle de ces deux groupes est en effet connue de longue date et sa réévaluation s'inscrit autant dans le champ des *post-soviet studies* que dans celui de l'histoire de la discipline au sein de la *North Pacific Rim* (ceinture du Pacifique-Nord). Pour mener à bien ce projet à moyen terme, il était nécessaire de produire avant tout des ethnographies actualisées. Dans la mesure de mon terrain, telle est donc la visée principale de ce travail doctoral. Cette remarque m'amène à préciser d'emblée le degré exact de l'extension de la recherche.

Pour des raisons qui tiennent à la fois à la nature initiale du projet (la comparaison chasse / élevage), de la méthode de recherche (l'observation-participante) et aux difficultés de déplacements à l'échelle régionale, le champ des investigations s'est limité essentiellement à deux pôles. Le premier est Lesnaia, une localité de la côte ouest où vit une majorité de Koriaks maritimes impliqués à des degrés variables dans la chasse au petit gibier (animaux à fourrures) et au gros gibier (mammifères marins et terrestres) ; le second est Atchaïvaiam, une localité non maritime située dans le nord-est du DAK et habitée par une majorité de Tchouktches diversement impliqués dans l'élevage de rennes. Dans ce travail, Lesnaia et ses 420 résidents – les Lesnovskiens – amènent l'éclairage cynégétique, alors qu'Atchaïvaiam et les siens – les Atchaïvaiamskiens, au nombre de 597 – fournissent l'éclairage pastoral. Les raisons de ce choix et la portée actuelle de la distinction chasse / élevage doivent dès lors être explicitées.

En ce qui concerne tout d'abord la détermination des lieux de terrain, il importe de mentionner que Lesnaia est une destination accessible depuis Palana, le chef-lieu du DAK qui

[1] Pour de plus amples informations sur la genèse du projet de comparaison ethnologique entre les univers mongols et sibériens, *cf*. l'entretien avec Roberte Hamayon paru dans la revue *Ethnographiques.org*, et plus particulièrement le point intitulé *Le Centre d'Etudes Mongoles et Sibériennes* (AMIOTTE-SUCHET & PLATTET 2003 : en ligne).

compte un peu moins de 4 000 habitants [2]. Or Palana est souvent un bourg que les ethnologues visitent lors de leur premier séjour pour des raisons à la fois administratives et "logistiques" [3]. Tel a été le cas lors de cette enquête, puisque sa première phase (août-septembre 1999) me mena précisément à Palana. Des deux raisons avancées ci-dessus, celle qui a trait aux questions administratives n'est pas la plus déterminante. En effet, tous les documents de recherche estampillés « FSB » (« Service Fédéral de la Sécurité », ex-« KGB ») sont délivrés à Petropavlovsk-Kamtchatski, la capitale de la « région » *(OBLAST')* du Kamtchatka située au sud de la péninsule. Seule une vérification de ces documents est ensuite requise par les administrations des sous-districts visités dans le DAK, et cette démarche ne détermine donc pas forcément un itinéraire unique. Les raisons logistiques sont en revanche plus contraignantes. Depuis Petropavlovsk-Kamtchatski, deux lignes aériennes permettent en effet de rejoindre le DAK : l'une est bihebdomadaire et rallie Palana (sous-district Tigilskij), l'autre est quotidienne et mène vers le bourg de Korf, porte d'entrée pour les sous-districts du nord (Penžinskij) et du nord-est (Oljutorskij). Face à cette alternative, les ethnologues néophytes manquent souvent d'informations concrètes pour faire leur choix. Ils s'en remettent dès lors à leur parrain académique qui les a aidés à recevoir un visa de recherche de longue durée, et qui est censé connaître les programmes de recherche de ses « invités ». Dans mon cas, comme dans celui de presque tous mes collègues ethnologues travaillant au Kamtchatka, ce parrain est en fait une marraine – Victoria V. Petraševa – et son enthousiasme à aider les chercheurs étrangers est sans égal. Une autre possibilité de glaner des informations fiables dans l'optique de déterminer un itinéraire initial est de visiter le site Internet créé par Alex D. King, un anthropologue américain œuvrant délibérément pour la diffusion d'informations pratiques et scientifiques sur le Kamtchatka. Pour ma part, le choix de Palana plutôt que de Korf répondait d'abord à la bienveillance de ce chercheur qui n'hésita pas à me faire

[2] La population du DAK se compose d'un total de 28 900 personnes dont environ un tiers sont des autochtones (Koriaks, Tchouktches, Evènes, Itelmènes). Le reste de la population se compose d'allochtones (essentiellement des Russes et des Ukrainiens). La superficie du District est de 293 200 km^2 (en Europe occidentale, le territoire de l'Italie offre le point de comparaison le plus proche avec 301 000 km^2). La superficie totale de la péninsule (autrement dit de la Région du Kamtchatka, qui comprend le DAK) est de 472 300 km^2 pour une population de 309 700 habitants (dont 205 400 vivent dans la capitale Petropavlovsk-Kamtchatski). Lorsqu'elles ont pu être obtenues, les données démographiques présentées dans mon texte sont celles du dernier recensement de 2002. Dans les autres cas, elles correspondent aux chiffres administratifs valables au 1er janvier 2000.

[3] Un double système de guillemets est employé dans ce texte. Les guillemets anglais, "….", servent à indiquer une certaine distance par rapport au sens habituel. Les guillemets français, « …. », marquent les citations d'auteur(e)s ou de locuteur(rice)s, ainsi que des expressions typiques des Lesnovskiens ou des Atchaïvaiamskiens. Enfin, les guillemets anglais sont utilisés à l'intérieur d'une citation d'auteur(e)s par souci de distinction typographique, « …"…"…. ».

bénéficier de ses contacts personnels à Palana. Arrivé une première fois sur place pour un séjour de courte durée, plusieurs rencontres opportunes m'ont ensuite convaincu de commencer mes recherches à Lesnaia. D'une part, la chasse y était manifestement pratiquée à grande échelle, de l'autre, ce « village national » [4] était le seul que je puisse atteindre à pied depuis le chef-lieu. La perspective d'un déplacement rapide en hélicoptère ou en chenillette tout-terrain m'étant vite apparue illusoire, je me suis donc mis à la recherche d'une personne acceptant de me guider vers la petite localité de chasseurs maritimes. Les Lesnovskiens étant nombreux à effectuer les allers-retours entre leur village et Palana, il ne me fallut pas beaucoup de temps pour convaincre l'un d'eux que j'étais apte à la marche. Le trajet s'avéra un peu plus long que ne l'aurait souhaité mon guide (deux jours et demi au lieu de un …), mais m'obligea d'emblée à réaliser qu'une distance de quatre-vingt kilomètres n'était pas un obstacle à la mobilité lorsque celle-ci s'avère nécessaire. Faute de temps, mon premier séjour à Lesnaia ne se prolongea pas au-delà d'une semaine. L'accueil fut cependant tel qu'il me motiva à retourner par trois fois chez les Lesnovskiens, dont la dernière avec mon épouse Maïté (septembre-novembre 2000 ; mai-juillet 2001 ; octobre-décembre 2002).

Le choix d'Atchaïvaiam comme pendant pastoral de Lesnaia dans l'enquête de terrain s'est dessiné plus tardivement, lors de la seconde phase de ma recherche (septembre 2000-août 2001). Bien décidé à ne pas prêter oreille aux mauvaises langues qui prétendaient que l'élevage de rennes n'existait plus au Kamtchatka, j'avais choisi de m'envoler pour Korf, puis de rejoindre la localité de Srednie Paxači où, une nouvelle fois, Alex King m'avait ouvert des portes. Une autre solution aurait été de me rendre dans le sous-district Penžinskij qui compte le plus important cheptel de rennes du DAK (juste devant le sous-district Oljutorskij). Dans tous les cas de figure cependant, mon choix impliquait de rejoindre un village éloigné de Lesnaia et n'entretenant aucune relation avec les chasseurs de cette localité [5]. Arrivé finalement à Srednie avec le vol héliporté qui réalise une fois par semaine (si le temps le

[4] Au sein de la Fédération de Russie, les villages « nationaux » sont ceux qui abritent des minorités. Comme le rappelle avec clarté A. King dans sa thèse consacrée aux constructions soviétiques de l'"indigénéité" koriak, « le terme "national" *(NACIONAL'NYJ)* est utilisé au sens d' "ethnique" au Kamtchatka et en Russie ». Une distinction – héritée de « l'obsession tsariste pour la nomenclature ethnique qui s'est prolongée durant la période soviétique » – est faite entre la citoyenneté « russe » *(ROSSIJSKIJ)*, partagée par tous, et l'ethnonyme révélant l'appartenance ethnique de chaque individu : Russe *(RUSSKIJ)*, Koriak, Tchouktche, etc. (KING 2000 : 34-35).

[5] Les grandes distances n'ont pas toujours été un obstacle à la mobilité des populations autochtones dans le Nord-Kamtchatka. Avant la création du DAK (le 10 décembre 1930) et l'imposition de nouvelles frontières administratives, plusieurs indices (notamment linguistiques) laissent à penser qu'un vaste couloir de nomadisation permettait jadis aux groupes d'éleveurs de l'actuel sous-district Oljutorskij de rejoindre périodiquement les rives occidentales de la mer d'Okhotsk, (*cf.* note 82, p. 152 ; note 92, p. 166).

permet) le tour du sous-district Oljutorskij (*cf*. pp. 136-141), je me retrouve à boire un thé bienvenu chez mes hôtes. Impatient, mes premières questions fusent dans un russe encore très imparfait : « possédez-vous des troupeaux dans la région ? », ce à quoi l'on me répond que « oui, mais moins qu'avant ». Je poursuis donc en m'enquérant de la situation rituelle : « célébrez-vous la "Journée de l'éleveur de rennes" ou le *kilvèj* printanier ? » [6]. Cette fois, la réponse est plus embarrassante dans la perspective d'une thèse en anthropologie religieuse : « oh non, cela fait plusieurs années que nous ne fêtons plus ces événements ». Un peu dépité par ces affirmations qui confirmaient les rumeurs, je pose une dernière question : « et dans le village voisin d'Atchaïvaiam ? ». Et là, une lueur d'espoir : « oui, je crois bien qu'ils fêtent encore le *kilvèj* et la Journée de l'éleveur de rennes là-bas, tu pourras y aller dans quelques semaines ». Trop impatient et n'ignorant pas que l'hélicoptère prolongeait exceptionnellement sa halte en ce jour de tournée électorale, je m'excusai, pris mes bagages et remontai dans l'engin volant à la grande désolation de mes hôtes et à la totale incompréhension de l'aide de bord. Débarqué seul et sans hôtes d'accueil à Atchaïvaiam (autrement dit comme cela ne se fait pas pour un étranger en Russie), mon immersion fut plus lente qu'à Lesnaia. Elle allait pourtant se prolonger une dizaine de mois dont un hiver entier chez les Atchaïvaiamskiens (novembre 2000-mai 2001 ; août-octobre 2002, avec Maïté).

[6] La « Journée de l'éleveur de rennes » est un ex-rite soviétique qui a longtemps été célébré dans toutes les localités sibériennes vivant de l'élevage de rennes, alors que le *kilvèj* est un rituel saisonnier appartenant au calendrier traditionnel et célébrant la naissance des faons au printemps (*cf*. p. 32, 145).

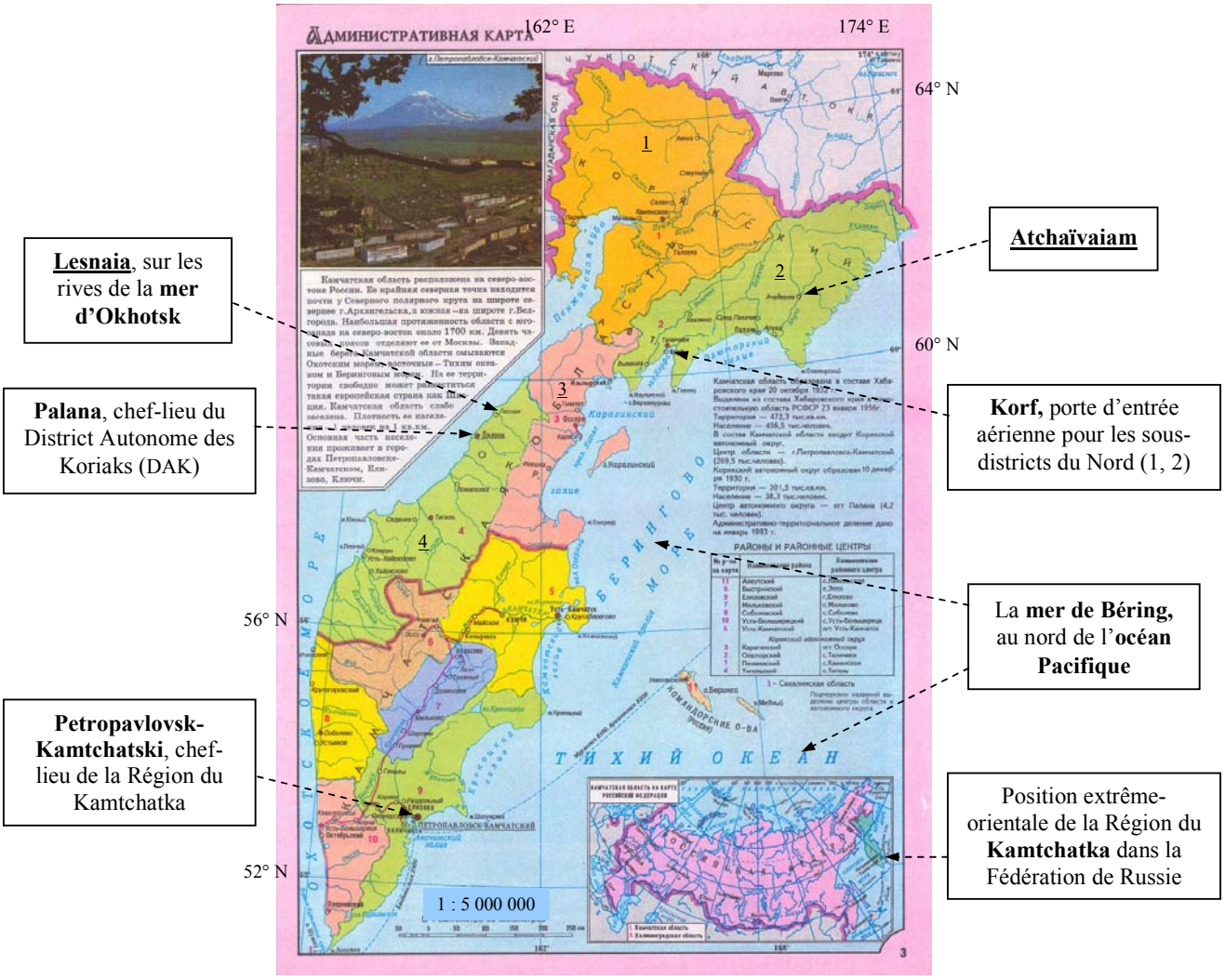


Figure 1 : Localisation de Lesnaia et d'Atchaïvaiam sur la carte administrative de la Région du Kamtchatka (avec le détail des quatre sous-districts qui composent le District Autonome des Koriaks, DAK) : 1. Penžinskij ; 2. Oljutorskij ; 3. Karaginskij ; 4. Tigilskij). (Tiré et adapté de Moiseev 1995 : 3).

J'en reviens à présent au deuxième point soulevé plus haut qui concerne la valeur actuelle de la distinction chasse / élevage dans les localités rurales du DAK. Est-elle opératoire pour conférer son cadre à la recherche et pour rendre compte des dynamiques contemporaines observables à Lesnaia et à Atchaïvaiam ? Les réponses ne sont bien sûr pas univoques et reflètent la complexité des transformations à l'œuvre dans les sociétés rurales depuis la fin de l'URSS. Si l'on considère dans un premier temps les processus de démantèlement / réaménagement qui ont affecté les ex-institutions soviétiques gérant la production agricole (dont la chasse et l'élevage faisaient partie), force est de constater que les

collectivités rurales de Lesnaia et d'Atchaïvaiam font preuve, comme beaucoup d'autres en Russie post-soviétique, d'une « résistance obstinée à mettre en place une agriculture privée » (Humphrey 2002 : XVIII). Concrètement, cela signifie que les Lesnovskiens possèdent encore un *GOSPROMXOZ* (*GOS*UDARSTVENNYJ *PROM*YŠLENNOE *XOZ*JAJSTVO : « exploitation industrielle d'État », « gospromkhoze »), alors que les Atchaïvaiamskiens ont su préserver jusqu'à nos jours un *SOVXOZ* (*SOV*ETSKOE *XOZ*JAJSTVO : « entreprise soviétique », « sovkhoze ») [7]. Dans les deux cas, cette pérennisation d'anciens « collectifs »-phares de l'époque soviétique ne s'est pas faite sans de profonds réaménagements et sans une adhésion partielle à une nouvelle économie de marché encore floue au Kamtchatka. Cela dit, ces processus n'en ont pas moins renforcé la distinction chasse / élevage dans la mesure où ils ont contraint ces deux institutions à cibler leurs activités pour survivre. A l'heure actuelle, le gospromkhoze des Lesnovskiens ne s'intéresse plus *qu'à* la chasse (aux animaux à fourrures) et le sovkhoze des Atchaïvaiamskiens *qu'à* l'élevage (de 5 000 rennes, d'une douzaine de vaches et d'un taureau). Cela ne signifie pas que tel fut toujours le cas, mais seulement que les ex-entreprises d'État soviétiques ont désormais renoncé à toutes activités non rentables (d'un point de vue pragmatique et symbolique) dans les environnements locaux, telles que l'élevage de rennes à Lesnaia ou la chasse à Atchaïvaiam [8]. La seule activité extra-cynégétique ou extra-pastorale assumée par ces deux institutions est la pêche au saumon, ou plus exactement la lucrative production de caviar. Le caviar représente en effet à l'heure actuelle la seule ressource économique susceptible de pallier en partie le retrait des subsides étatiques. Néanmoins, la mise en œuvre de la pêche au sein de ces « collectifs » professionnels réaménagés ne remet pas en cause la valeur actuelle de la distinction chasse / élevage, principalement parce que

[7] Afin de reproduire le plus fidèlement possible l'usage diglossique que font les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens des ressources linguistiques à leur disposition, je reproduis dans mon texte des termes en russe et d'autres en čavčuven ou en nymylan. Pour signaler cette distinction au lecteur, j'emploie une typographie différente pour les termes et les expressions russes (*SOVXOZ*, « entreprise soviétique ») et tchoukotko-koriaks (*takalŋyn*, « double »).

[8] Nous verrons en effet au chapitre 2 que Lesnaia abritait jusque dans les années soixante du siècle dernier une antenne du sovkhoze de rennes basé à Palana, et au chapitre 4 que le sovkhoze d'Atchaïvaiam possédait à l'inverse une section « chasse ». Dans les deux cas cependant, seules les activités "focalisatrices" ont résisté au démantèlement de l'URSS, à savoir la chasse à Lesnaia et l'élevage à Atchaïvaiam. Le même phénomène est observable dans les régions où la chasse et l'élevage de rennes constituaient traditionnellement une économie mixte. Dans le village national de Tymlat par exemple, situé sur la côte orientale du Nord-Kamtchatka, l'ancienne ferme collective a été refondue dès 1992 dans deux entreprises gérant l'héritage pastoral soviétique, alors qu'un gospromkhoze continuait de gérer parallèlement les activités liées à la chasse (RETHMANN 2001 : 19, 187 note 2).

ceux-ci emploient exclusivement des *MESTNYE* [9]. Or, je proposerai que les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens d'origine autochtone accomplissent les pratiques halieutiques respectivement *en chasseurs* et *en éleveurs* (insérant ainsi l'activité essentielle de la pêche dans un cadre idéologique apte à la rendre propice).

La situation est cependant très différente si l'on considère dans un deuxième temps les valeurs culturelles véhiculées par l'intelligentsia locale (instituteur(rice)s, responsables des maisons de la culture, artistes, etc.). Restées en marge des réaménagements ayant affecté le sovkhoze ou le gospromkhoze, les personnes rattachées à des « collectifs » toujours subventionnés par l'État tiennent un discours différent sur la distinction chasse / élevage. A leurs yeux, les référents de la « Koriakité » sont à chercher exclusivement en toundra et dans les troupeaux de rennes :

> « Deer are such a powerful symbol of native life that they have been extended to represent "Koryakiness" or "nativeness" even among communities that never practiced reindeer herding or did so tangentially (to hunting and fishing) at best. I suggest that this is a result of many factors, including a Soviet preoccupation with economic activity and the waning of other aspects of native pratices, like speaking Koryak, making and wearing fur clothes, telling and listening to myths and other narratives » (King 2000 : 115).

Telle est notamment la situation à Lesnaia où des spectacles folkloriques donnent périodiquement à voir des « danses du lasso » ou des « danses de l'éleveur de rennes » sur la scène de la maison de la culture. Force est cependant de constater que les référents pastoraux de ces performances ne se retrouvent pas dans le rituel à caractère chamanique nommé *ololo* et célébré une fois l'an dans ce village. Tout entier orienté vers l'accueil et la reconstruction symbolique du gros gibier abattu durant l'année, l'*ololo* automnal ne fait pas de place à l'élevage. Inversement, les logiques de chasse [10] sont résolument absentes des rituels observés à Atchaïvaiam. L'hypothèse soutenue ici est donc la suivante : au niveau des enjeux rituels, la distinction chasse / élevage est non seulement valable, mais encore nécessaire pour évaluer les

---

[9] Dans le DAK, le terme *MESTNYJ* (« indigène », « local ») désigne en principe les minorités tchouktches, koriaks, évènes, etc., alors que son pendant, le terme *PRIEZŽIJ* (« arrivant », « immigrant »), s'applique aux Russes, aux Ukrainiens et plus généralement aux ressortissants de l'ex-URSS. A ces deux catégories s'ajoutent encore celles d'« autochtone » *(KORENNNOJ)*, plutôt utilisée en milieu urbain par les personnes proches des mouvements néo-traditionalistes et / ou des milieux académiques, et celle de « Russes locaux » *(MESTNYE RUSSKIE)*, employée pour évoquer les Russes installés de longue date dans le DAK (*cf.* KING 2000 : 28-67). Dans mon texte, je rends *MESTNYJ* par « local » tout en précisant chaque fois l'origine autochtone ou allochtone.

[10] Dans mon texte, les formules « de chasse » ou « d'élevage » sont utilisées comme raccourcis pour « des sociétés vivant de chasse » ou « des sociétés vivant d'élevage ».

chevauchements qui ne manqueront pas d'apparaître entre les deux systèmes de représentation. Dès lors, la comparaison ne saurait être réalisée sans tenir compte des idéologies qui confèrent leur arrière-plan et leur horizon aux rituels, et qui sont toujours soit celles de la chasse, soit celles de l'élevage. Le fait que les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens assistent ou participent sans distinction à de tels spectacles *et* à leurs rituels chamaniques change-t-il quelque chose à l'affaire ? Pas fondamentalement, car les deux domaines sont toujours à bonne distance l'un de l'autre : aucune « danse du lasso » ne favorisera jamais le retour du gibier sur les territoires de chasse locaux, et aucun substitut miniature de phoque ne garantira jamais le succès d'un spectacle scénique [11].

Surgit alors une autre interrogation de départ : les catégories génériques « Lesnovskiens » et « Atchaïvaiamskiens » employées dans ce travail sont-elles représentatives des populations hétérogènes qui vivent dans les deux villages et des assemblées disparates qui prennent part aux rituels chamaniques ? Deux arguments incitent à répondre par l'affirmative. Le premier rappelle que ces catégories font écho à un puissant sentiment d'appartenance villageoise, résultant du brassage déstructurant des populations autochtones lors de la collectivisation et de leur regroupement dans des « villages nationaux ». Or, aussi préjudiciable qu'ait pu être cette politique soviétique pour les minorités du DAK, elle n'en a pas moins déterminé des identités villageoises qui sont restées très fortes et qui sont les seules à subsumer localement toutes les autres auto-appellations. Dans l'optique de la seconde partie de ce travail (consacrée à l'analyse des rituels), ces catégories apparaîtront plus adaptées que les méta-constructions telles que « Koriaks », « Tchouktches », « Evènes », « Russes », « Ukrainiens », etc. Non pas que celles-ci soient inadaptées à certains contextes ou plus artificielles que d'autres, mais parce que les premières ont le mérite de ne pas intégrer la composante ethnique dans les sphères religieuses où elle n'est pas la plus opératoire. Qu'en est-il cependant hors de ces sphères, et notamment dans les contextes institutionnels qui interfèrent avec la chasse ou l'élevage ?

Ici, le second argument rappelle qu'il est bien évidemment vain de vouloir considérer les différentes dimensions constitutives des sociétés rurales post-soviétiques comme disjointes

[11] Cela dit, les deux types de performances ne sont pas non plus complètement séparés l'un de l'autre. Comme le rappelle très justement David Koester, aucune danse ni aucun chant ne sera jamais « une *simple* activité de détente » dans la construction du savoir indigène au Kamtchatka (KOESTER 2002 : 45).

l'une de l'autre. Les données monteront au contraire que les rituels de chasse et d'élevage relèvent souvent du « fait social total » (Mauss 1993 [1923-24]), et que ces manifestations doivent être appréhendées à la lumière d'autres aspects de l'organisation sociale contemporaine (aspects qui seront plus particulièrement examinés dans la première partie de ce travail). A Lesnaia comme à Atchaïvaiam, la tenue périodique des célébrations religieuses repose ainsi sur la mobilisation périodique des structures domestiques et des structures professionnelles. Là encore, nous verrons que l'enchevêtrement tient moins à des considérations nationales ou ethniques qu'à la mise en place d'une coopération intra-villageoise fondée sur l'échange de services. Bien sûr, cette coopération n'est pas exempte de hiérarchies à fondements « nationaux ». Il convient ainsi de rappeler que les « spécialistes » russes ou ukrainiens [12] qui dirigeaient les entreprises d'État au moment de la fin de l'URSS ont récupéré une série de biens matériels (notamment des véhicules lourds) susceptibles de leur octroyer une position dominante dans le contexte contemporain. Nous verrons cependant que ces disparités n'empêchent pas l'instauration d'un lien entre les différents acteurs impliqués dans la chasse ou dans l'élevage de rennes, et qu'elles n'altèrent pas le rééquilibrage périodique des hiérarchies locales.

Les appellations « Lesnovskiens » et « Atchaïvaiamskiens » sont donc abusives si l'on considère a) que tous les villageois de Lesnaia ou d'Atchaïvaiam ne participent pas aux différentes activités cynégétiques et pastorales qui seront examinées dans ce travail, et b) que ceux qui y participent ne les envisagent pas forcément selon un système de représentation unique. Mais ces catégories restent les plus recevables dans mon ethnographie en raison de leur capacité à nommer un ensemble composite de personnes qui forment des groupes locaux et qui collaborent à des degrés divers dans la chasse ou dans l'élevage. De plus, elles soulignent la volonté d'ancrer systématiquement la réflexion dans des contextes (extra-) villageois, et de ne pas rendre les Atchaïvaiamskiens représentatifs des cultures d'élevage, ni les Lesnovskiens emblématiques des cultures de chasse.

[12] Dans les sphères professionnelles héritées de l'ex-URSS, les « spécialistes » sont les élites de chaque « collectif ». Titulaires d'un diplôme de formation professionnelle, ils bénéficient encore aujourd'hui d'avantages en termes de salaires et de congés payés.

1.1.2. Réalisation du terrain et options thématiques

1.1.2.1. Les chasseurs et les éleveurs dans le DAK, ou l'importance d'être mobile en terrain post-soviétique

La distinction chasse / élevage n'est donc pas seulement analytique mais recouvre un ensemble de pratiques et de représentations particulières, observables dans les réagencements actuels de ces activités. Durant la réalisation de mon terrain, c'est d'abord en toundra ou en forêt que se sont progressivement démêlés à mes yeux les fils de la chasse et de l'élevage. Comme je l'ai mentionné plus haut à travers l'exemple des spectacles de danse, le mélange des genres à l'intérieur des espaces municipaux est appréciable aux yeux des villageois, mais il ne facilite pas l'appréhension des supports signifiants en contexte rituel (du moins selon ma propre expérience). D'une certaine manière, ce qui est vrai pour la construction d'une « Koriakité » culturelle l'est donc aussi pour l'élaboration de ces supports : ce sont les déplacements réguliers dans les troupeaux ou à la chasse qui permettent de rapatrier au village la "matière première" des célébrations chamaniques. Ce constat s'est imposé à moi avec une évidence d'autant plus forte que cette matière est toujours double : d'une part, les célébrations religieuses nécessitent la récupération de *produits matériels* aptes à nourrir les différentes catégories d'invités, d'autre part, elles requièrent la récupération des *référents immatériels* qui serviront à alimenter les « jeux » rituels *(uzizičvèt)*. Fondés sur le principe de l'imitation, les impératifs ludiques obligent les organisateurs de tel ou tel rituel à se déplacer régulièrement hors des zones de résidences administratives afin d'y observer les conduites animales. Il en va de même pour les impératifs culinaires, à cette différence près que ceux-ci débordent le contexte rituel et motivent de nombreux déplacements au quotidien. Mon mot d'ordre sur le terrain a donc été d'alterner les phases de recherches au village avec de fréquents déplacements sur les territoires avoisinants. Pour mieux cerner la diversité des itinéraires balisant ces territoires, je donne ici un premier aperçu de leurs destinations.

Les déplacements les plus fréquents mènent dans les bordures immédiates des localités administratives de Lesnaia et d'Atchaïvaiam, dans lesquelles les unités domestiques autochtones (ou familles élargies) se ménagent toujours des espaces de sociabilité propres. A quelques minutes de marche de leurs appartements municipaux, les membres de ces unités

érigent ainsi leur *jaranga* [13] (printemps, automne) ou leurs tentes plus petites (été, hiver) dans lesquelles ils travaillent le cuir, organisent les rituels, se retrouvent pour préparer le bois de chauffe, passent du bon temps, etc. Selon le même principe mais sans habitations mobiles, les Lesnovskiens rejoignent presque quotidiennement leurs structures domestiques proches (greniers, cabanons) ou les rives boisées de la rivière pour prélever du bois, préparer à manger (été) ou partir pêcher / chasser. Durant toute la durée de mon terrain, j'ai réalisé presque quotidiennement de tels allers-retours afin de participer aux nombreuses activités qui animent ces secteurs proches.

En supplément de ces déplacements pendulaires de faible amplitude qui relient très fréquemment les différents ancrages résidentiels des locaux autochtones, des expéditions plus lointaines et plus longues sont également organisées. Elles nécessitent la constitution de petites équipes mobiles, appelées « brigades » selon la terminologie soviétique du travail d'équipe, prêtes à passer plusieurs jours, semaines ou mois en toundra rase ou en toundra semi-boisée [14]. Les membres de ces expéditions rejoignent tantôt des territoires de chasse giboyeux (Lesnaia) et / ou les bras de rivière poissonneux (Lesnaia, Atchaïvaiam), tantôt les campements de rennes (Atchaïvaiam). Dans tous les cas cependant, la migration du gibier et du saumon, de même que la mobilité des troupeaux de rennes impliquent de varier constamment les destinations et les points de chute. Ces derniers sont multiples et correspondent à des cabanons, des vieilles roulottes abandonnées, d'anciennes « bases culturelles » délabrées [15], ou simplement au sol de la toundra. Lors de mes différentes visites chez les Lesnovskiens, plusieurs opérations de quelques jours m'ont ainsi mené en direction de l'intérieur des terres pour des parties de chasse / pêche le long de la *Lesnaja* (*cf.* pp. 103-115). D'autres expéditions de ce type m'ont également conduit vers les rivages maritimes de la mer d'Okhotsk pour des chasses au phoque (*cf.* pp. 127-134).

---

[13] Habitation traditionnelle des éleveurs nomades du Kamtchatka et de la Tchoukotka, la *jaranga* est une tente hémisphérique entièrement recouverte de peaux de renne cousues ensemble (pour le détail de son architecture et de sa construction, *cf.* pp. 155-157).

[14] Les séjours de plusieurs mois sont les plus rares et concernent exclusivement les chasseurs de Lesnaia qui passent l'hiver à chasser des animaux à fourrure loin du village, et les éleveurs d'Atchaïvaiam qui nomadisent pendant de longues périodes en toundra avec les rennes.

[15] Les « bases culturelles » *(KUL'TBAZY)* ont été construites en toundra durant la période soviétique pour servir de refuge moderne aux éleveurs. Ces bâtisses en bois bénéficiaient à l'époque d'un confort important : bibliothèque, appareil de projection cinématographique, système de transmission radiophonique, etc. À l'exception notable d'un émetteur-récepteur transféré dans le comptoir villageois du sovkhoze, tout cet appareillage est actuellement hors d'usage et a été démonté.

Durant l'hiver passé à Atchaïvaiam, des "sorties" de même amplitude m'ont fait embarquer plusieurs fois dans des convois motorisés qui menaient vers les troupeaux de rennes. En compagnie de nombreux autres locaux d'origine autochtone, je me suis rendu dans les campements afin d'y observer la réalisation des abattages hivernaux (une semaine en décembre 2000, une semaine en janvier 2001, *cf*. pp. 189-195). Des expéditions identiques m'ont permis de participer à plusieurs opérations printanières de « corralisation ». Leur réalisation visait prioritairement à compter les rennes avant la mise bas et à séparer les femelles gravides du reste du troupeau (trois semaines entre mars et avril 2001, *cf*. pp. 195-198). Enfin, un déplacement en comité plus réduit m'a permis de rejoindre, avec mon épouse, les troupeaux du sovkhoze pour le décompte des rennes après l'estivage (une semaine en septembre 2002, *cf*. pp. 185-189). De telles opérations n'ont pas d'équivalent à Lesnaia où les moyens techniques du gospromkhoze sont moindres que ceux du sovkhoze d'Atchaïvaiam et où la chasse ne nécessite jamais la réunion périodique d'une main d'œuvre importante. Néanmoins, en termes de durée et d'ampleur, le déplacement estival des Lesnovskiens à la mer pour la pêche au capelan n'est pas moindre (*cf*. pp. 118-126). Chaque unité domestique autochtone mobilise alors ses différents ramages pour se réunir pendant un mois (juin) sur une succession de lieux-dits maritimes. Durant l'été 2002, j'ai aussi eu l'occasion d'accompagner les Atchaïvaiamskiens sur les rives de l'*Apuka* (juillet-août) pour y pêcher le saumon tout en réalisant, à la manière de mes hôtes, de fréquents allers-retours vers le village (*cf*. pp. 165-177). Par ailleurs, de nombreuses et fréquentes expéditions de quelques heures m'ont mené à la cueillette (baies, champignons, racines, *cf*. pp. 177-181) avant, pendant et après la période estivale de pêche au saumon.

Ces déplacements hors du village m'ont également rendu attentif à la variété des formes de regroupements. Disséminées dans les locatifs administratifs durant la période soviétique, les unités domestiques autochtones n'ont pas pour autant renoncé à se réunir périodiquement dans des configurations plus étendues. A Lesnaia comme à Atchaïvaiam, la « morphologie sociale » postsoviétique est ainsi largement déterminée par le rythme de l'environnement (Mauss & Beuchat 1993 [1904-1905]). Les unités domestiques se rassemblent temporairement selon les liens de consanguinité ou d'alliance qu'elles entretiennent les unes envers les autres, et leur taille varie selon les activités saisonnières :

Tableau 1 : Configurations saisonnières des regroupements domestiques à Lesnaia et à Atchaïvaiam

	REGROUPEMENTS MINIMAUX	REGROUPEMENTS INTERMÉDIAIRES	REGROUPEMENTS MAXIMAUX
ATCHAÏVAIAM	Lorsque les unités domestiques élargies se répartissent en familles restreintes (parents / concubins et enfants, éventuellement grands-parents) dans les appartements gérés par l'administration. Bien que cette forme de regroupement soit désormais permanente, c'est en hiver (NOVEMBRE-MARS) qu'elle est la plus durable.	Lorsque plusieurs familles restreintes (très généralement rattachées à une même unité élargie) se regroupent dans des cabanons dispersés le long de la rivière pour pêcher le saumon (JUILLET-AOÛT).	Lorsque tous les membres d'une même unité élargie ont accès en AVRIL-JUIN et en SEPTEMBRE-OCTOBRE à l'une des vingt-six *jaranga* périodiquement érigées dans les bordures du village. Le printemps et l'automne correspondent aux deux grandes saisons rituelles à Atchaïvaiam.
LESNAIA	Idem	Lorsque plusieurs familles restreintes (très généralement rattachées à une même unité élargie) se regroupent dans des tentes dispersées le long de la rivière pour pêcher le saumon (JUILLET-AOÛT).	Lorsque tous les membres d'une unité élargie ont accès en JUIN aux résidences d'été (des cabanons érigés sur une succession de lieux-dits maritimes) pour pêcher le capelan.

Bien que cette logique des variations saisonnières soit en contradiction avec la vision administrative russe de l'époque impériale « qui aimait penser par clan et plus largement par unité unilinéaire localisée (ou territorialisée) les unités sociales propres aux autochtones de Sibérie » (Hamayon : communication personnelle), elle permet aujourd'hui de s'adapter aux contraintes professionnelles ou scolaires et de faire face aux exigences rituelles (pour être efficaces, les manifestations religieuses sont souvent réalisées en commun et concernent l'ensemble de l'unité organisatrice).

Alternant entre deux pôles (Lesnaia et Atchaïvaiam), ma recherche de terrain n'en a donc pas moins été « multi-sites » (Marcus 1998), ce qui s'est avéré important dans l'optique comparative. Nous découvrirons en effet que les rituels chamaniques des uns et des autres

font une large place à la mise en scène des représentations idéales de la mobilité et du mouvement itinérant. L'expérience pratique de cette mobilité m'a ainsi permis d'appréhender – partiellement – la perception de l'espace qui correspond à la manière dont les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens sillonnent leurs « routes » *(DOROGI / vyni)* et interagissent avec les êtres animés qu'ils y rencontrent. Mon impression est que ces territoires extra-villageois (quel que soit leur degré d'éloignement) ne doivent pas être considérés comme des périphéries, mais plutôt comme les composants enchevêtrés d'un territoire multicentré que relie un faisceau d'« itinéraires médiateurs » [16]. Dès lors, ces territoires ne graviteraient pas autour d'*un* centre ordonnateur (le village), mais mettraient plutôt en réseau une pluralité de marqueurs territoriaux dont certains font figure de "passerelle" vers la surnature [17]. Je formulerai ainsi l'hypothèse que la maîtrise de la mobilité et du mouvement (au sens large) est un enjeu qui concerne autant la dimension pragmatique que symbolique de ces topographies locales. Au niveau de l'agencement interne de mon texte, l'examen des déplacements pragmatiques (qui ne sont pas exempts de représentations symboliques) fait plus particulièrement l'objet de la première partie de mon travail (chapitres 2-5). De type macro-ethnographique, cette partie vise à mettre au jour les aspects de l'organisation sociale qui participent au maintien de la fluidité et de la mobilité indispensable à la réalisation de la chasse et de l'élevage. J'en viens maintenant à préciser le contexte qui conditionne la mise en œuvre de la mobilité rituelle, laquelle fait plus particulièrement l'objet de la micro-ethnographie présentée dans la deuxième partie de mon travail (chapitres 6-9).

1.1.2.2. La situation rituelle dans le DAK, ou l'importance d'être patient en terrain post-soviétique

Au cours des différentes phases de mon terrain qui dura au total vingt mois, j'ai eu l'opportunité d'assister à huit rituels "totalisateurs". Leur durée effective ne dépassant jamais

---

[16] Cette interprétation de la spatialité territoriale des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens est inspirée d'une précédente recherche sur les itinéraires patriotiques hongrois (PLATTET 1998 [mémoire de licence non publié]). Pour de plus amples détails sur la nature de l'espace patriotique hongrois, *cf.* LOSONCZY 1997 : 178-179, 191-192.

[17] Dans ce texte, le terme de surnature est employé « pour désigner l'ensemble des instances animant les êtres naturels ou, plus généralement, des instances symboliques associées à la nature, en le restituant dans la force de son étymologie. La surnature n'est « au-dessus » ou en amont de la nature qu'en ce qu'elle l'anime et détermine sa « vie » ; si elle est la composante symbolique de la nature, elle ne s'exprime qu'à travers elle : autrement dit, tout être surnaturel a une forme naturelle ; cependant, cette situation au-dessus de la nature n'entraîne pas pour les instances surnaturelles, en Sibérie, une position transcendante à l'égard des humains » (HAMAYON 1990 : 332).

trois journées, une importante disproportion contemporaine apparaît d'emblée entre les périodes d'activité religieuse intense et les périodes d'activité religieuse plus diffuse. Sur ces huit rituels, six étaient en rapport avec le calendrier de la chasse ou de la transhumance pastorale et présentaient donc une forte consonance saisonnière. Parmi ces manifestations, une seule est encore célébrée à l'heure actuelle à Lesnaia. Il s'agit de l'*ololo*, un rituel de chasse automnal visant à reconstruire symboliquement, une fois l'an, les proies abattues durant l'année par les chasseurs, puis à les renvoyer dans la nature. Depuis l'année 2000, ce rituel est célébré non seulement à Lesnaia, mais également dans le hameau voisin de Kinkil, fermé durant la période soviétique mais actuellement en pleine "renaissance". Les deux villages étant traditionnellement impliqués dans des relations de voisinage, la date des deux *ololo* fut légèrement différée pour permettre les visites réciproques (une vingtaine de kilomètres séparent Lesnaia de Kinkil). Cette situation m'a permis d'assister par deux fois à ce rituel en octobre 2000. Les autres fêtes saisonnières ont été observées à Atchaïvaiam, où le calendrier des rituels pastoraux a subi globalement moins de pertes qu'à Lesnaia. Elles correspondent a) au rituel printanier *kilvèj* célébrant la naissance des faons dans les troupeaux (avril 2001), b) au rituel automnal *mŋik* célébrant l'abattage de rennes après l'estivage (septembre 2002), et enfin c) à l'ex-rite soviétique de la « Journée de l'éleveur de rennes » organisée par le sovkhoze après les opérations de comptage et d'abattage hivernaux dans les troupeaux (mars 2001). Les deux rituels communautaires mais non saisonniers correspondent l'un et l'autre à des rituels funéraires. J'ai pu prendre part au premier à Atchaïvaiam en janvier 2000, alors que le second m'a été accessible à Lesnaia en septembre 2002 [18].

En complément de ce premier ensemble rituel, un autre corpus rassemble une série de rites non saisonniers, apparus à Atchaïvaiam sous la forme de sacrifices de rennes ou, plus fréquemment, de *substituts* de rennes (*cf.* pp. 283-293). Ces sacrifices ne concernent en principe que l'unité domestique sacrifiant, mais ne présentent pas moins un caractère « totalisateur » surtout s'ils interviennent durant les grandes fêtes calendaires). La fréquence de ces sacrifices m'a amené à centrer une partie importante de mon ethnographie sur les pratiques et représentations sacrificielles. Cela dit, un déséquilibre assez flagrant apparaît entre la situation rituelle contemporaine des Lesnovskiens et celle des Atchaïvaiamskiens.

[18] Les fêtes du calendrier civil, nombreuses en Russie, ne sont pas considérées dans ce travail. En revanche, la convergence propice de certaines manifestations du calendrier civil et du calendrier rituel sera évaluée dans les cas où elle apparaîtra (*cf.* p. 307).

Face à cette réalité, j'ai cependant choisi de répartir la durée de mon terrain de manière équitable entre Lesnaia et Atchaïvaiam. L'option de "traquer" obstinément les rituels dans tout le DAK m'étant apparue de peu d'intérêt, j'ai préféré privilégier la mise en perspective de ces événements rituels isolés dans les tissus socioéconomiques et politiques locaux. Dans cette optique, le fait qu'une seule fête saisonnière (l'*ololo*) soit organisée à Lesnaia plutôt que trois (le *kilvèj*, le *mŋik*, la Journée de l'éleveur de rennes) à Atchaïvaiam ne justifiait pas à mes yeux de passer plus de temps ici que là. L'important me semblait être de mettre au jour les indices de la « totalité concrète » (Mauss 1993 [1923-24] : 276) de ces rituels, et non de les observer comme des abstractions détachées de leurs contextes.

Cette situation générale n'en a pas moins profondément orienté mes activités sur le terrain : disposant de passablement de temps entre chaque événement religieux, j'en ai profité pour participer activement aux déplacements présentés plus haut. Très vite, ceux-ci me sont apparus comme des passages obligés – et non comme des détours – en vue de l'analyse *in fine* des rituels. Ce qu'il importe de savoir ici est que l'expérience de cette mobilité a certainement facilité une participation active de ma part aux manifestations religieuses. Au départ peu enclin à vouloir imiter le renne au trot ou battre le tambour à tout prix, je n'ai cependant guère eu le choix. En plusieurs occasions, les Lesnovskiens comme les Atchaïvaiamskiens m'ont en effet invité à tenter l'expérience des jeux rituels pour vérifier – pensais-je – ma capacité à observer les conduites animales. Pour le renne au trot en tout cas, mes séjours dans les troupeaux se sont avérés efficaces. C'est en tout cas ce que me laissa croire la joie que procura ma prestation à certaines grands-mères d'Atchaïvaiam, lesquelles ne pouvaient concevoir que j'esquive une danse « après avoir été partout et avoir tout vu ». J'étais bien évidemment très loin d'avoir tout vu, mais le soulagement des anciens à me voir imiter le renne m'a conforté dans l'idée que les « jeux » rituels *(uzizičvèt)* sont bien un moyen de rendre ou de faire circuler quelque chose dans une logique d'échange. L'expérience de la mobilité a aussi eu des conséquences dans mon approche de la cuisine rituelle, tant celle-ci est calquée sur des modes culinaires qui apparaissent surtout en toundra. Mon intérêt pour les saveurs locales a manifestement constitué une autre source de satisfaction pour les doyennes locales. Outre la chance de goûter à des produits qui se raréfient (notamment la viande de renne), cette initiation culinaire m'aura aussi permis de mieux cerner le rôle médiateur qu'occupe la nourriture en contexte rituel, et plus particulièrement dans la cuisine sacrificielle (*cf*. pp. 294-304).

Pour autant, je n'ai pas accepté toutes les propositions qui m'ont été faites de partager la culture "de l'intérieur". En quelques circonstances, mes hôtes ont ainsi dû faire face à un refus de ma part. Un bref récit de ces occasions manquées permettra de préciser en quoi ils m'ont aussi permis de mieux cibler mon objet de recherche. La première a eu lieu le 8 mars 2001, lorsque des amis m'invitèrent à participer au concours de lutte homme à homme organisé dans le cadre de la Journée de l'éleveur de rennes. Plus que la perspective de me dévêtir le haut du corps par une température encore largement négative, c'est le sentiment étrange de devoir me confronter physiquement à mes hôtes qui a alors refroidi mes ardeurs. Mon second refus a été prononcé à chaque fois que l'on m'a offert d'ingérer *vapaq*, l'amanite tue-mouches que les Atchaïvaiamskiens « chassent », sèchent et consomment en vue des rituels. Dans ce cas, c'est mon appréhension personnelle des effets psychotropes de ce champignon qui m'a refreiné. Bien qu'ils n'aient eu à mon sens aucune incidence sur mes relations avec les Atchaïvaiamskiens, mes refus m'ont amené à réfléchir durablement sur la notion indigène du « jeu » et à constater que mes propres appréhensions étaient partiellement en décalage avec certains enjeux d'une lutte masculine ou d'une prise de champignon. Les luttes entre hommes déterminent bien évidemment un vainqueur et un vaincu, mais elles donnent aussi à voir une imitation propice des combats de rennes, ainsi que des logiques agonistiques d'inversions frontales indispensables à la bonne marche de certains rituels (*cf.* pp. 365-367). Aussi, la défaite prévisible qui m'attendait m'aurait peut-être valu quelques quolibets, mais elle n'en aurait pas moins participé au processus sous-jacent de mise en circulation de la « chance » *(UDAČA)*. Quant au champignon, son action s'évalue d'abord en termes de production mélodique : « sous champi », j'aurais peut-être – qui sait ? – « trouvé ma mélodie » et serais par là-même devenu un individu "complet", apte à (inter)agir efficacement en contexte rituel.

Au final, deux grands thèmes de recherche ont donc émergé pendant la réalisation de mon terrain chez les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens : le premier relève précisément des « jeux » rituels et s'inscrit dans le prolongement direct de l'intérêt que les membres du Séminaire de Roberte Hamayon portent à cette thématique (Hamayon 1995, 1999-2000 ; Lacaze 1999-2000 ; Lambert 1999-2000) ; le second correspond au sacrifice, un autre thème bien connu des sibérianistes occidentaux et russes (Vdovin 1971 ; Hamayon 1978 ; Ingold 1986) mais assez peu abordé dans les recherches post-soviétiques à quelques exceptions près (Vaté 2003 : 306-320). Dans mon cas, ces deux thèmes, ainsi que les notions d'imitation (dans le jeu) et de substitution (dans le sacrifice) qu'ils recouvrent, sont progressivement

apparus comme les fondements du chamanisme domestique des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens.

A ce propos, il est nécessaire de rappeler que deux sortes de chamanisme sont traditionnellement distingués par les chercheurs chez les Koriaks (et les Tchouktches) de l'Extrême-Orient sibérien : un chamanisme professionnel d'une part, et un « chamanisme familial » de l'autre, dont les deux piliers seraient le jeu de tambour et la récitation d'incantations (Jochelson 1908 : 47-64). Dans le DAK contemporain, la spécialisation chamanique n'est d'actualité qu'au sein des reformulations néo-traditionalistes, lesquelles émergent essentiellement hors des zones rurales et ne seront donc pas considérées dans ce travail. Cela dit, la distinction entre chamanisme professionnel et chamanisme domestique n'a que des implications sociologiques et non religieuses. En d'autres termes, l'absence de spécialiste n'affecte en rien l'idée d'un système de relations avec les esprits tel qu'analysé par Hamayon (1990). Nous verrons que chez les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens, cette médiation sans chamane est assurée par tout un chacun et ne se résume pas au jeu tambour ou aux incantations. La danse, le chant et la fabrication de substituts animaux sont autant de modalités efficaces de "chamaniser". Dans mon texte, j'ai donc cherché à mettre au jour dans un premier temps les mécanismes de l'imitation ludique (chapitre 6) et de la substitution sacrificielle (chapitre 7) avant de rendre compte de leur coïncidence là où elle transparaît le mieux, c'est-à-dire dans l'usage des substituts rituels (chapitre 8). Sans chercher à donner une nouvelle définition du chamanisme koriak, l'un des buts de mon travail consiste en revanche à préciser les nuances induites par les idéologies de chasse et d'élevage dans la gestion non professionnelle de l'aléatoire. Les matériaux rituels que j'analyse permettent donc aussi d'évaluer indirectement la distinction entre chamanisme de chasse et chamanisme d'élevage, formulée pour la première fois dans ces termes par Hamayon *(ibid.)*. Cette remarque m'amène à préciser la manière dont s'est déroulée la « production des données » (Olivier de Sardan 1995) sur le terrain et leur restitution subséquente dans mon texte.

1.1.2.3. La production et la restitution des données

La majorité des matériaux ethnographiques présentés dans ce travail doctoral est le fruit des interactions résultant de l'observation participante ainsi que de la réalisation d'entretiens et de films vidéo. Les autres données proviennent de la littérature anthropologique, et notamment des sources ethnographiques soviétiques dont je précise plus bas la place qu'elles occupent

dans mon texte ainsi que la lecture particulière qu'elles impliquent. En ce qui concerne tout d'abord l'observation participante, elle a été maximale durant les phases de déplacements qui jalonnent le quotidien des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens, de même que pendant la tenue des rituels. Dans un cas comme dans l'autre, le contexte ne me laissait souvent d'autres choix qu'un « activisme de circonstance » (Marcus 2002 : [en ligne]) et ne me permettait que rarement de prendre des notes *in situ*. Assez vite, j'ai donc opté pour une prise de note différée : à peine rentré d'expédition, je passais le temps nécessaire à retranscrire le déroulement des opérations dans des carnets de note ainsi que mes impressions personnelles dans un journal de terrain.

Si cette solution m'est apparue la plus appropriée pour rendre compte d'opérations qui étaient relativement brèves (rarement plus de quelques jours) mais toujours très condensées, elle présentait aussi des désavantages. La retranscription fidèle des discours situationnels était par exemple compliquée, pour ne pas dire faussée, et la nature de mon texte s'en ressent puisqu'il fait relativement peu de place aux discours indigènes. A cet égard, il est toutefois nécessaire de rappeler que la chasse et l'élevage sont des activités qui ménagent relativement peu de place au verbe humain : les déplacements à pieds pour rejoindre les différents secteurs avoisinants sont des courses contre la montre ; les trajets en chenillette ou en tracteur sont assourdissants, froids et "secouants", autrement dit peu propices aux dialogues ; la traque d'un phoque dure des heures pendant lesquelles les chasseurs associés avancent à distance les uns des autres et communiquent par signes ou par sifflements ; la garde des troupeaux n'est pas moins une activité solitaire ; le dépeçage du gibier ou d'un renne consiste d'abord en une suite de gestes très précis devant être réalisés le plus rapidement possible et ne donnant pas lieu à beaucoup de discours. Quant à la pêche, activité de première importance à Lesnaia comme à Atchaïvaiam, elle apparaît comme une suite d'actes silencieux entrecoupés de quelques injonctions discursives. Les brèves paroles échangées un matin d'août 2002 entre deux Atchaïvaiamskiens soulignent bien cela :

- « Tu crois qu'il y a du poisson ? »
- « Je ne sais pas, il faut voir »
- « Alors on attend avant de lancer le filet ? »
- « D'accord, je vais faire du feu pour préparer le thé »

Et la prise du thé n'est pas plus loquace car l'important est de remarquer ou d'entendre le moindre frétillement de poisson à la surface de l'eau. Même une bonne pêche n'entraîne jamais de satisfaction verbalisée, car tout débordement signalerait que la rivière a trop donné et que ses eaux risqueraient alors d'être moins poissonneuses à l'avenir. Pour éviter la perspective d'un tel déséquilibre dans la « logique d'échange entre les mondes » (Hamayon 1990 : 414), les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens préfèrent *faire comme si* de rien n'était et rester silencieux. En cela, ils révèlent un mode d'interaction avec l'environnement qui se retrouve ailleurs en Sibérie, comme chez les Evenks du *Bas Ienisseï* (territoire de Krasnoïarsk, Sibérie centrale) :

> « While knowing the land's places is one of the key factors in hunting, a proper interpersonal relationship with animals is also not to be underestimated. The wild deer are reputed to have a heightened if not a supranatural sensitivity to people (Vasilevič 1969: 220). They, like the bears, can hear boastful words of a hunter and be forewarned of a hunt. The comical Ukrainian vetrinarian had the misfortune of wishing Vladimir a good hunt on a morning when he declared that he was "heading out on the mountain [*kamen'*]". Vladimir sharply replied "May your tongue dry up !" During a hunt those who remain in the camp are not to speculate on its success or to prepare for a feast » (Anderson 2000 : 125).

De tels exemples ne signifient bien évidemment pas que les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens sont des individus privés de parole, ni que toutes leurs paroles sont "superficielles" ou que la "superficialité" (au sens de « thinness » chez Marcus) est vide de sens. Simplement, *la mise en pratique des activités de subsistance* – celles-là même que les Lesnovskiens ou les Atchaïvaiamskiens *ritualisent* –, implique un mode particulier de rapport à l'environnement qui relève a) de l'observation, b) de l'action et c) du *verbe non humain* : scruter la mer, la toundra ou le ciel, observer les empreintes et les mouvements d'animaux, écouter les sonorités ambiantes toujours révélatrices, imiter les sons des proies ou des rennes pour les attirer ou les orienter dans une direction souhaitée, consommer les produits de la chasse, de la pêche ou de l'élevage sont autant d'impératifs qui prennent le dessus sur l'échange interindividuel de paroles, souvent parcimonieux *lors de telles activités*. Dès lors, mon intérêt s'est progressivement focalisé sur les gestes, les attitudes et les "paroles animales" qui se retrouvent sous des formes plus ou moins aménagées dans les célébrations chamaniques. Cette option représentait à mon sens la meilleure approche pour tenter d'appréhender l'*arrière-plan symbolique* qui à la fois sous-tend et alimente chacune de ces activités.

Mon approche des rituels a suivi le même biais. Je n'ai pas cherché à rendre compte de toutes les interactions verbales qui alimentent leur tenue, mais à pointer celles qui nous "disent quelque chose" sur les systèmes de pensée des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens. On arguera que tous les échanges de paroles sont porteurs de signification sur le rite, et que tous les discours l'alimentent à des degrés divers et mériteraient par conséquent un traitement équitable. Certes, mais dans l'optique de ce travail, il m'est apparu primordial de focaliser mon attention sur les paroles imposées, celles qui font que le rituel « a marché » *(POLUČILCJA)* ou « n'a pas marché » *(NE POLUČILCJA)*. Or, ces "paroles efficaces" sont soit des imitations animales (langage chorégraphique, sons de gorge), soit des incantations, soit encore des prières (surtout dans le sacrifice pastoral). Parfois aussi, elles relèvent de l'humour, comme cela apparaîtra dans l'examen des rituels funéraires notamment. Ce sont donc de telles formes de discursivité rituelle qui ont retenu mon intérêt en priorité durant l'observation, puis durant la phase d'écriture. Cette option se justifiait aussi à mon sens par le fait que les actes et les gestes rituels ne font que rarement l'objet de longues exégèses de la part des Lesnovskiens ou des Atchaïvaiamskiens concernés. Aux questions de l'ethnologue cherchant à comprendre – entre autres – pourquoi une lance en bois miniature doit être fixée à la perche centrale d'une *jaranga* durant le *mŋik*, pourquoi un troupeau de rennes-de-bois doit être "rameuté" lors du *kilvèj* à l'arrière de la tente ou pourquoi il faut « parler » comme le renne lors de la naissance des faons, les uns et les autres répondent souvent que « c'est comme ça qu'ils [*i.e.* les ancêtres] faisaient avant ». J'ai donc opté pour une observation souvent silencieuse mais non moins participante des rituels et des activités quotidiennes en général, ce qui s'est avéré être en fin de compte une attitude appréciable aux yeux des officiants et des participants. Plus habitués aux visites éclairs des ethnographes soviétiques (hier) et de certains ethnologues occidentaux (aujourd'hui) qu'à des longs séjours de recherche intensive, mes hôtes ont eu en effet l'occasion de me dire à plusieurs reprises leur satisfaction de ne pas m'entendre « toujours poser des questions ». Les silences gênants se sont ainsi progressivement transformés en instants de "normalité" et les échanges verbaux n'en devenaient que plus "naturels" pour tous.

Des questions, j'en posais néanmoins beaucoup, soit à mes informateurs privilégiés comme la méthodologie disciplinaire aime à qualifier ceux qui étaient mes ami(e)s les plus proches sur le terrain, soit lorsque l'on m'introduisait chez les informateurs officiels ou attitrés de toute expédition ethnographique. J'ai cependant assez vite renoncé aux monologues formatés de

“celles et ceux qui savent”, pour privilégier des discussions et des entretiens plus informels de type semi-directif avec des personnes habituellement moins exposées lors des visites d’ethnologues. Ces discussions étaient souvent accompagnées de prises de notes et avaient lieu dans la cuisine de l’internat d’Atchaïvaiam (où je logeais), dans le salon ou la cuisine des appartements où j’étais souvent invité, dans le vestiaire du sauna public de Lesnaia le samedi après-midi (jour réservé aux hommes), dans la salle de contrôle des stations diesel-électriques où les villageois patientent de longs moments avant de pouvoir prendre une douche d’eau chaude, etc. J’ai également réalisé une vingtaine d’entretiens enregistrés sur minidisque et consacrés à des thèmes précis (histoire du village, éléments de biographie individuelle, cuisine rituelle, danses, etc.). De tels entretiens ont surtout été menés au début de mon terrain, lorsque ma maîtrise du russe était encore insuffisante et m’obligeait à réécouter les séances d’entretiens pour en saisir toute la portée informative. Assez vite cependant, mon russe a atteint un niveau suffisant pour que les entretiens puissent être retranscrits immédiatement par écrit, méthode de production des données qui m’est apparue plus adaptée en vue de l’instauration d’échanges interactifs. Avant de préciser les difficultés qui ont été les miennes face à la langue et la situation linguistique en général, je tiens brièvement à rappeler l’usage fait de la caméra numérique dans la production de mes données.

Il me faut d’abord préciser que la caméra n’a pas été considérée comme un suppléant de la prise de note ou de l’observation *de visu*, mais plutôt comme un complément à d’autres formes de production des données. Pendant près de vingt mois de terrain, je n’ai ainsi filmé “que” trente heures de rushes, ce qui est relativement peu en comparaison du nombre de pages noircies à la main. L’outil filmique n’en a pas moins été globalement très appréciable pendant la réalisation du terrain. Peu enclin à sortir ma caméra à tout va au début des processus d’immersion et d’imprégnation, j’ai commencé par filmer les déplacements extra-villageois à la chasse ou dans les campements. La possibilité de visionner ces rushes en compagnie de leurs acteurs a certainement constitué une étape importante dans l’accès aux catégories émiques. En effet, la pluralité des regards sur un même événement a été un excellent moyen d’appréhender « la structure feuilletée » des images (Gonseth 1998 : 351) et d’accéder – au moins partiellement – à ce que l’œil averti voit derrière elles. Dans l’optique de ma recherche, l’exercice a été particulièrement riche en enseignements pour décoder les mouvements chorégraphiques, les conduites emblématiques des rennes dans les troupeaux, les courses de rennes-de-bois (Plattet 2002b), la perception d’ensemble d’une chasse au phoque, etc. Dans le

même temps, je répondais toujours favorablement aux “commandes” des villageois : filmer une classe enfantine, un « jubilé » d’anniversaire, un spectacle scolaire de fin d’année, etc., autant d’introductions thématiques guidées dans le quotidien des villageois. Même si ces données filmiques n’ont pas pu être rendues dans ce travail, elles constituent assurément un matériau ethnographique de première importance qui, je l’espère, pourra un jour être pleinement exploité.

La projection de rushes a aussi été une source de tension en certaines occasions, comme lorsque le commanditaire d’un sacrifice de renne (absent au moment de la mise à mort) jugea « incorrecte » la manière dont la victime avait été manipulée, ou encore lorsque certains parents d’origine autochtone eurent la confirmation que leurs enfants apprenaient à l’école un dialecte koriak différent du leur. Les deux exemples se recoupent d’ailleurs partiellement, car l’un des reproches faits par le commanditaire du sacrifice aux officiants concernait précisément la prière adressée en čavčuven (le dialecte tchoukotko-koriak parlé à Atchaïvaiam) aux ancêtres-dédicataires. Celle-ci n’était manifestement pas adaptée aux enjeux du sacrifice, lesquels changent souvent en fonction des attentes du sacrifiant et des contextes rituels. Cet exemple m’amène à préciser que si la *lingua franca* à Atchaïvaiam (et aussi à Lesnaia) est bien le russe, la situation n’en est pas moins complexifiée par la coexistence d’une multitude de langues à l’échelle locale. Pour le seul village d’Atchaïvaiam, on recense ainsi pas moins de cinq idiomes linguistiques qui reflètent l’hétérogénéité de la population vue sous cet angle : un idiome slave de la famille indo-européenne (le russe), deux idiomes tchoukotko-koriaks de la famille paléoasiatique (le čavčuven et le nymylan), un idiome toungouse de la famille altaïque (l’évène) et enfin un idiome turc de la famille altaïque (l’azéri, parlé par les commerçants du Caucase nouvellement installés dans le DAK). En contexte pastoral (rituel ou non), la situation est cependant moins diversifiée dans la mesure où seuls le russe et le čavčuven (le dialecte vernaculaire des autochtones dans le sous-district Oljutorskij) sont utilisés selon leur fonctionnalité [19]. N’ayant pas pu me familiariser en

[19] Le linguiste et dialectologue neuchâtelois A. Kristol souligne les avantages de recourir à la notion de diglossie pour appréhender les situations de multilinguisme : « Il vaut mieux renoncer, pour une définition opérationnelle de la diglossie, à toute hiérarchisation des langues en contact, et se limiter au critère de la *spécialisation fonctionnelle* de celles-ci. Une telle spécialisation peut être du type High *vs*. Low, mais d'autres types de spécialisation sont aisément concevables (langue de la communication régionale *vs*. langue de la communication supra-régionale ; langue de la communication écrite *vs*. langue de la communication orale, etc.). A partir de ce moment, rien n'implique d'ailleurs qu'une telle spécialisation s'accompagne nécessairement d'un conflit linguistique. Une situation diglossique peut même être parfaitement équilibrée et stable, lorsque les langues “concurrentes” ont chacune leur “point fort”, leur domaine d'emploi incontesté » (KRISTOL 1993 : 9-17).

profondeur avec les dialectes tchoukotko-koriaks (le čavčuven à Atchaïvaiam et le nymylan à Lesnaia), j'ai donc sans aucun doute manqué un pan important des discours formulés par mes hôtes autochtones. Cela aussi explique la restitution limitée des interactions verbales dans mon texte. Pour compenser ce manque, je me suis efforcé de réaliser un glossaire des terminologies indigènes orales mobilisées dans la chasse, dans l'élevage et dans les rituels. Un total d'environ trois cents entrées tchoukotko-koriaks a ainsi pu être recensé, puis fixé par écrit à l'aide de spécialistes locaux ou régionaux (institutrices de koriak à Atchaïvaiam, linguistes de l'Institut pédagogique à Palana). Les travaux anciens mais toujours d'actualité de l'ethnolinguiste Stebnickij (1934, 1937), de même que le *Dictionnaire koriak-russe / russe-koriak* de Žukova (1990) et le *Dictionnaire étymologique des dialectes russes de Sibérie* d'Anikin (2000) ont aussi permis de faciliter la retranscription et la traduction des terminologies indigènes. Sans être exhaustif, ce glossaire offre néanmoins des éclairages importants sur les catégories de pensée émiques.

La restitution des données dans mon ethnographie traduit donc à la fois les logiques et les contraintes qui se sont imposées à moi sur le terrain. Témoin privilégié d'activités où le langage humain *n'est pas* le mode d'interaction privilégié avec l'environnement naturel et surnaturel, j'ai essentiellement cherché à rendre compte de la multiplicité des modes de communication à l'œuvre dans la chasse et dans l'élevage. Face à la situation de diglossie linguistique, j'ai délibérément choisi de focaliser mon attention sur la répartition des tâches en fonction des critères d'âge, de genre, de parenté, de hiérarchie, de spécialisation, etc. Le tableau final peut dès lors paraître un peu "froid" ou "mécanique", mais la méthodologie appliquée n'empêche pas de rendre compte – certes très partiellement – de systèmes de représentation chamanique du monde où les *gestes et les mouvements* me sont apparus primordiaux. Dans cette même perspective heuristique, j'ai également effacé ma position d'ethnologue dans la restitution narrative des données. Ce choix ne signifie pas que je réfute mon rôle dans la construction du savoir anthropologique (je revendique au contraire toutes les observations et interprétations de mon texte), ni que les questions d'ordre épistémologique ne retiennent pas mon intérêt (*cf.* Plattet 2002b). Simplement, cette option m'est apparue la plus adéquate pour restituer des matériaux ethnographiques denses dans un cadre comparatif.

Partant du constat que la pratique de la recherche scientifique dans l'Arctique s'inscrit dans une tradition historique délicate [20], les considérations déontologiques sont omniprésentes dans mon travail. Les données présentées dans mon ethnographie sont le fruit d'une interaction concertée de tous les instants avec celles et ceux qui ont participé à la recherche. Si je ne les cite pas toutes et tous ici, c'est parce que leurs noms apparaîtront au fil du texte selon l'accord (et souvent le souhait) que beaucoup m'ont exprimé sur le terrain. Dans les cas où je n'avais pas demandé d'autorisation explicite, j'ai longuement pesé le pour et le contre du recours à l'anonymat avant de renoncer à la confidentialité. Rien dans mon texte ne me paraît susceptible de porter préjudice à l'une ou l'autre des personnes citées, ni aux collectivités villageoises en général. A mon sens, l'approche éthique qui a été la mienne sur le terrain et dans la rédaction de mon travail respecte dans une large mesure les grands principes édictés par l'*Association of Canadian Universities for Northern Studies* (ACUNS) ou l'*International Arctic Social Sciences Association* (IASSA) [21]. Par ailleurs, cette recherche s'inscrit dans l'esprit d'une interaction qui se veut bénéfique pour les populations concernées dans la mesure où elle tente de mieux comprendre et d'expliciter certaines de leurs conceptions et pratiques-clés.

1.1.3. Ecrire au passé, déchiffrer au présent : l'usage des sources soviétiques

L'une des difficultés majeures rencontrées actuellement dans le DAK en vue de la réalisation d'une recherche en anthropologie religieuse est la relative rareté des rituels de chasse et d'élevage, qu'ils soient saisonniers ou non. Il apparaît donc nécessaire de préciser la place qu'occupent dans ce contexte les sources soviétiques dans mon travail. D'emblée, deux points

---

[20] Comme le rappelle Yvon Csonka, « Research in the North [...] has a long tradition of being conducted from southerns institutions, with barely any regard for northern residents, except as objects of research » (2004 : 3, en ligne).

[21] Parmi les principes de l'ACUNS, citons notamment ceux-ci : « Researchers should abide by any local laws, regulations or protocols that may be in place in the region(s) in which they work » ; « The research must respect the privacy and dignity of the people. Researchers are encouraged to familiarize themselves with the cultures and traditions of local communities » ; « The research should take into account the knowledge and experience of the people, and respect that knowledge and experience in the research process. The incorporation of relevant traditional knowledge into all stages of research is encouraged » ; « In seeking informed consent, researchers should clearly identify sponsors, purposes of the research, sources of financial support, and investigators responsible for the research » ; « The informed consent of participants should be obtained if they are going to be identified; if confidentiality cannot be guaranteed, the subject must be informed of the possible consequences of this before becoming involved in the research ». La liste complète des principes de l'ACUNS est accessible en ligne (http://www.yukoncollege.yk.ca/~agraham/ethics.htm#principles), de même que celle des principes de l'IASSA http://www.uaf.edu/anthro/iassa/newsf98.html).

doivent être soulevés : le premier est que cette place est relativement importante, en ce sens que les sources ethnographiques soviétiques apportent un assez grand nombre d'éclairages et d'amorces à la réflexion (particulièrement dans mon *essai sur les rituels*) ; le deuxième est que ce choix délibéré ne doit pas tout à la situation actuelle des calendriers rituels. Autrement dit, ces textes n'ouvrent pas seulement des fenêtres comparatives précieuses sur certaines pratiques rituelles contemporaines, mais possèdent aussi une valeur propre. Au-delà des contraintes idéologiques qui pesaient sur leur réalisation et qui ne doivent pas être omises, ces textes révèlent en effet la résistance remarquable des formes "traditionnelles" de chamanisme domestique dans le Nord-Kamtchatka. Certes, ce n'est pas là le moindre des paradoxes pour une science qui visait à archaïser les traditions des minorités sibériennes, mais c'est néanmoins le constat auquel aboutit la lecture actuelle de ces textes ainsi que leur confrontation aux matériaux contemporains. L'affirmation soutenue ici est la suivante : lorsque les Lesnovskiens ou les Atchaïvaiamskiens ritualisent encore la chasse ou l'élevage, ils ne s'y prennent pas différemment aujourd'hui qu'avant ou pendant la période soviétique. Considérons cette littérature d'un peu plus près pour comprendre de quoi il retourne exactement.

Les sources publiées sous l'égide de l'Académie des sciences de l'ex-URSS et mises à profit dans l'élaboration de ce texte ont été consultées après les différentes phases de la recherche sur le terrain. Un premier examen a été effectué en juillet-août 2002 à Saint-Pétersbourg (Bibliothèque Nationale, *Kunstkamera*, Musée d'Ethnographie), puis un second en septembre 2002 à Moscou (Bibliothèque d'État de Russie, Bibliothèque d'Histoire, Institut d'ethnologie). Les textes consultés et retenus – une trentaine au total – ont été publiés entre 1934 (Stebnickij) et 1989 (Gurvič), soit à des époques où les consignes et directives de publication étaient très variables en URSS. La situation est encore complexifiée si l'on considère que de nombreux textes ont été publiés plusieurs années, voire plusieurs décennies après la réalisation des enquêtes sur le terrain. L'exemple le plus frappant à ce titre est celui d'Orlova qui publie à Novosibirsk un article sur « les rites et les vêtements funéraires des Koriaks du Kamtchatka » en 1974, soit plus de cinquante ans (!) après son enquête de terrain dans la péninsule. Cette tendance n'est pas propre à la province et se retrouve aussi dans certains textes édités sous l'égide des organes académiques centraux de Moscou ou de Leningrad.

Quel que soit cependant le lieu d'édition, une tendance resurgit toujours : la description minutieuse des cultures matérielles prend le pas sur celle de l'organisation sociale. Le même déséquilibre affecte aussi les pratiques et représentations religieuses, mais moins durablement puisqu'une série d'articles consacrés aux manifestations rituelles paraissent dès le début des années soixante. Concernant les peuples indigènes du Kamtchatka, le texte que Gurvič consacre aux « fêtes artisanales koriaks » (1962) marque ainsi un tournant dans les thématiques abordées. Force est pourtant de reconnaître que les ethnographes soviétiques s'intéressent avant tout aux rituels « pour permettre de mieux mesurer l'essor contemporain et pour faciliter, grâce à la connaissance mutuelle, le rapprochement et même la fusion des peuples, seule garantie à terme de leur égalité » (Hamayon 1990 : 59). Cet arrière-plan idéologique explique pourquoi les auteurs russes font exclusivement référence aux *Koriaks* du Kamtchatka (et jamais aux Evènes ou aux Tchouktches) : depuis la création du DAK, les travaux des ethnographes soviétiques devaient justifier les divisions administratives entre les peuples et minimiser les brassages de populations. La même idéologie explique aussi la pratique consistant à relater au passé les pratiques rituelles observées ou décrites sur le terrain, comme pour mieux les ancrer dans une sorte de préhistoire traditionnelle. Dans cet exercice de déni de contemporanéité aux données récoltées lors de leurs missions, certains auteurs parviennent cependant à "jongler" mieux que d'autres avec les temporalités textuelles et ethnographiques. Dans un article important où il rétablit le lien existant au Kamtchatka entre les « collines chamaniques » appelées *appapil'* (« grand-père ») et les « rituels funéraires », Vdovin parvient à mettre les conventions narratives du présent ethnographique (*i.e.* parler au passé) en rapport avec le présent de ses propres observations. Pour ce faire, cet auteur n'a d'autres choix que de conférer à son texte une certaine opacité temporelle qui n'est pas exempte de contradictions. En voici un large extrait qui permettra d'illustrer les techniques d'écriture imposées aux ethnographes soviétiques :

> « La recherche a été menée par l'auteur de cet article en 1955 dans le sous-district Oljutorskij de l'Okrug National des Koriaks. *Appapil'* se trouvait à environ 50 km. du littoral maritime, sur la rive droite de la rivière Vitvej, à 4 km. de son embouchure dans la rivière Vyvenka. […]. Après avoir soigneusement observé l'endroit sur lequel se trouvaient des bois de rennes et des crânes d'ours, deux petites lances en bois ont été trouvées dans l'herbe du côté sud-ouest. Sur l'un deux étaient attachés des tendons animaux effilochés, et autour de l'autre étaient enroulés un morceau de chiffon rouge, un morceau de peau de phoque et d'autres tendons effilochés […]. Les lances en bois avaient été déposées là relativement récemment, un ou deux ans auparavant.

> Les lances n'avaient même pas eu le temps de noircir, ni les chiffons de perdre leur couleur. Cela signifie que cette *appapil'* était fréquentée par des Koriaks qui amenaient sur celle-ci des dons modestes. Tous les autres objets (bois, crânes, mâchoires dentées) reposaient en superficie et n'étaient pas d'une très grande ancienneté : on les a vraisemblablement déposés ici quelques dizaines d'années en arrière seulement. […]. Au même endroit, en surface, se trouvait une mâchoire de loutre. Visiblement, elle avait rejoint ce milieu récemment. Tous les crânes d'ours avaient été transpercés du côté droit, probablement dans le but d'en extraire la cervelle. Au sommet d'*appapil'*, nous avons commencé à creuser […]. Nous avons pu creuser une surface de 6 m.^{2} sur 40 cm. de profondeur. Le permafrost rendait impossible de creuser plus profond [manuellement, note du traducteur], mais peu importe car à cette profondeur aussi des mâchoires d'ours, des fragments de bois de rennes avec des os noircis ont pu être observés. Cette nouvelle occurrence confirmait que *appapil'* existait depuis des âges très anciens. Toutefois, les circonstances et le temps mis à notre disposition ne nous permettaient pas de réaliser une enquête plus détaillée de ce lieu funéraire (il ne m'a été donné de rester là qu'une seule journée – le 27 juillet 1955) » (Vdovin 1971 : 279-282, je souligne) [22].

A la lecture de ce texte, une série de tensions méritent que l'on s'y arrête un instant. Comment Vdovin construit-il son texte ? En répétant inlassablement le procédé narratologique de la « mise en abîme » (au sens de Gide). Le principe de l'écriture ethnographique de Vdovin consiste en effet à insérer un sous-texte secondaire dans un récit primaire, le premier reproduisant les caractéristiques du second dans un but de contrepoint. En enchâssant ainsi les récits, la mise en abîme permet de mettre en évidence le thème central de la narration en le contredisant, l'illustrant, le prolongeant (http://www.ditl.info/arttest/art2025.php). Dans le passage présenté ci-dessus, le récit primaire correspond à la description des opérations réalisées sur la colline, autrement dit au présent de la recherche de terrain (ce que Vdovin a fait, observé et trouvé sur *appapil'* durant la journée du 27 juillet 1955). Quant au récit secondaire, il correspond aux allusions insérées par l'auteur dans son texte pour prolonger ses observations non pas vers l'année de la publication (1971) mais vers un passé respectivement proche (« un ou deux ans auparavant », soit vers 1952-53), lointain mais pas coupé du présent (« quelques dizaines d'années en arrière *seulement* », soit à la charnière des XIX^e et XX^e siècles) et enfin immémorial (« depuis des âges très anciens », soit la préhistoire traditionnelle). Au final, l'impression est que Vdovin découvre des lances rituelles qui pourraient très bien avoir été déposées sur la colline la veille de sa venue, qu'il s'évertue en

[22] Toutes les traductions russe-français présentées dans ce travail ont été réalisées par mes soins.

bon observateur à faire ressortir les traits de leur contemporanéité, mais qu'il ne peut s'empêcher de conférer simultanément à ces objets de culte un caractère "très-archaïque".

Il y a plus cependant : sur *appapil'*, Vdovin n'est pas qu'ethnographe, il est aussi archéologue comme le veut le chevauchement soviétique des deux disciplines. Cette double casquette lui est fort utile car elle lui permet d'appliquer le procédé de mise en abîme sur la colline elle-même. Comment ? En creusant dans le sol à main nue et en dévoilant ainsi l'existence de toutes les couches d'*appapil'* passées qui à la fois constituent et renvoient l'image de l'*appapil'* présente. A cet égard, l'attitude de Vdovin s'assimile à une sorte de quête du très-ancien dans le très-profond et évoque dans une certaine mesure la démarche réflexive qu'avait eue Michelet en recherchant les formes très-archaïques de la vie au fond de la mer (1983 [1861]). Se pose alors inévitablement la question du caractère évolutionniste de telles démarches : si « *La Mer*, publiée deux ans après *The Origin of Species*, ne doit rien à Darwin » (Borie 1983 : 28), que doivent au juste les textes de l'ethnographie soviétique aux théories de l'évolutionnisme social ? Jusqu'au début des années quatre-vingt, beaucoup ; puis, les liens se font progressivement plus lâches :

> « La recherche ethnographique est sortie du carcan où l'enserrait la théorie évolutionniste héritée de Morgan et dogmatisée par Engels, dont on sait avec quelle étroitesse et quel monolithisme elle avait dû être appliquée, les travaux ne pouvant être publiés qu'à la condition d'être fidèles au schéma qui mène de la communauté primitive au matriarcat ancien associé au totémisme, de là au matriarcat évolué marqué par le culte de la nature, puis au patriarcat où se déploie le polythéisme et où germe la différenciation en classes ; puisque la théorie n'avait de valeur que dans la mesure où elle était universelle, il fallait découvrir dans chaque cas particulier les corrélats obligés de l'étape – un tour de force » (Hamayon 1990 : 63).

Les trois niveaux d'ancienneté qui s'enchâssent dans le texte de Vdovin (proche, lointain, très-archaïque) évoquent clairement ces stades successifs d'une évolution programmée devant mener les Koriaks au statut d'*Homo sovieticus*. Ils montrent aussi à quel point l'auteur est encore contraint par une telle idéologie à l'époque de la publication du texte. En même temps, les procédés de mise en abîme soulignent la volonté de contourner des directives qui, visiblement, commencent à perdre de leur force coercitive. En 1955, Vdovin ne songe probablement même pas à publier ses matériaux sur les collines chamaniques. Seize ans plus tard, le changement est en marche et son article peut voir le jour moyennant le recours à des formes d'écriture particulières. L'habileté de l'auteur aura été d'utiliser un procédé

narratologique qui enchâsse les temporalités les unes dans les autres, de sorte que l'obligation d'ancrer les observations dans un passé immémorial n'empêche pas de relever simultanément – mais en sens inverse – l'actualité des « anciennes croyances » (Orlova 1974 : 350). Cela aussi ressemble à un tour de force et nous rappelle qu'une multiplicité de lectures s'applique toujours aux productions textuelles scientifiques de l'ethnographie soviétique.

Idéalement, un exercice de "décodage" tel que celui-ci devrait bien sûr être entrepris pour chacun des textes issus de cette école et cités dans ce travail. Pour des raisons de temps et de place, un tel traitement n'a pas pu être appliqué à toutes les sources soviétiques auxquelles je fais référence. Pour contrebalancer partiellement ce manque, je me suis efforcé de préciser les lieux et les années d'édition, de même que l'écart éventuel entre la date de la publication et la réalisation des missions de terrain lorsque cela était possible. Ces clés de lecture permettent au besoin de contextualiser avec plus de précision les passages cités en se référant à des études générales (Hamayon 1990 : 54-67 ; Schweitzer 2000 : 29-51 ; Bertrand 2002). Il est nécessaire de préciser cependant que d'autres sources russes, pré-soviétiques celles-là, ont été mises à profit dans l'élaboration de mon travail. Les plus importantes sont les monographies de Jochelson sur les Koriaks (1975 [1908]) et de Bogoras sur les Tchouktches (1975 [1904-1908]) publiées par l'*American Museum of Natural History* (New York) dans le cadre de la *Jesup North Pacific Expedition* (1897-1902) dirigée par Boas. Fondamentaux, ces ouvrages ethnographiques offrent de précieux éléments de comparaison avec les rituels contemporains. Ils permettent au demeurant de constater que le projet soviétique de récupérer les fêtes religieuses pour les folkloriser ou de créer de nouveaux rituels conformes au fameux slogan « national quant à la forme, socialiste quant au contenu » a partiellement échoué. Les ex-rites soviétiques sont aujourd'hui réaménagés par les populations autochtones, et les rituels chamaniques observés en 2000-2002 sont proches des descriptions qu'en ont données les deux ethnographes au début du siècle dernier. Bien évidemment, cela n'a pas empêché la machine soviétique d'altérer profondément les calendriers rituels tels qu'ils se présentaient avant la vague de collectivisation et de russification. Mais les résultats de mon travail tendent à montrer que cette altération a plutôt affecté la quantité que le contenu ou l'essence des rituels.

1.2. Démanteler, prélever, reconstruire : la maîtrise de l'aléatoire à Lesnaia et à Atchaïvaiam

Formulée en deux temps, l'hypothèse principale de ma thèse soutient a) que la gestion de l'aléatoire dans les sociétés villageoises de Lesnaia et d'Atchaïvaiam se joue autant dans les activités quotidiennes des chasseurs et des éleveurs que dans la tenue périodique des rituels, et b) que cette gestion passe dans les deux cas par la maîtrise des déplacements susceptibles de faire circuler la « chance » *(UDAČA)* à la chasse ou d'assurer la « prospérité » *(BLAGOPOLUČIE)* dans l'élevage. Jusqu'à la fin de ce chapitre introductif, je vais donc m'atteler à expliciter les fondements et les implications de cette hypothèse, avant de les développer dans les deux parties centrales de ce travail (*aspects de l'organisation sociale* et *essai comparatif sur les rituels*) et de les réévaluer en conclusion. D'emblée, je précise que cette hypothèse est née en cours de rédaction, plus exactement au moment de mon analyse des rituels. Interpellé par la propension remarquable des Atchaïvaiamskiens et des Lesnovskiens à reconstruire symboliquement leurs proies ou leurs victimes sacrificielles après les avoir démantelées pour récupérer les produits de la chasse ou de l'élevage, j'en suis venu à me demander si ce schéma en trois temps (démanteler / prélever / reconstruire) ne fournissait pas aussi des clés pour appréhender sous un angle original le réaménagement contemporain de l'organisation sociale post-soviétique. Quitte à utiliser une grille de lecture, celle-là présentait l'avantage d'émerger des données empiriques, et même si les Lesnovskiens ou les Atchaïvaiamskiens ne formulent pas ce schéma dans les mêmes termes, c'est bien ainsi me semble-t-il qu'ils le donnent à voir à l'analyse. Avant de détailler ce point de vue, je tiens cependant à rappeler qu'il s'agit d'une proposition visant à jeter *une* passerelle (parmi d'autres) entre l'analyse des rituels et leur contexte de production, de même qu'entre Lesnaia et Atchaïvaiam. Aussi, la première partie de mon travail rend compte de certains *aspects* de l'organisation sociale dans les deux villages, alors que la deuxième partie est un *essai* comparatif sur les rituels. Comme toute comparaison, celle-ci s'appuie sur des choix qui mettent en évidence certains aspects plutôt que d'autres. Cela dit, la mise en place d'une recherche croisée a permis de faire ressortir plusieurs *patterns* culturels propres au carrefour d'idées, de personnes et de biens qu'a toujours été le Kamtchatka.

1.2.1. Une organisation sociale en mouvements

La première partie de mon ethnographie est consacrée aux aspects de l'organisation sociale qui sont pris dans un rapport de correspondance avec les rituels. Dans un souci de clarté, les deux premiers chapitres (2-3) sont consacrés à Lesnaia, et les deux suivants (4-5) à Atchaïvaiam. L'approche est cependant identique dans les deux cas puisque la description des déplacements extra-villageois (3, 5) suit toujours la présentation générale des contextes locaux (2, 4). La visée principale de cette partie est de mettre au jour les modalités actuelles de la mobilité sociale qui s'exprime tant au niveau de l'entraide entre unités domestiques qu'à celui de la collaboration entre ces unités et les « collectifs » hérités de la période soviétique.

1.2.1.1. Chasse, héritage soviétique et dualisme renaissant

A Lesnaia, l'accent est mis sur la place centrale qu'ont toujours occupée la chasse et la pêche au sein de ces populations maritimes. L'élevage de rennes était certes pratiqué dans le cadre d'économies mixtes, mais comme activité d'appoint et sans donner lieu à une ritualisation systématique de sa mise en œuvre (Gorbačeva 1985a). Dans la région, la primauté locale de la chasse n'a jamais pu être inversée au profit de l'élevage, même au moment de la collectivisation. En effet, aucune des structures de production étatique insérées dans le tissu socioéconomique local n'est parvenue à maintenir durablement un pastoralisme extensif. La tentative la plus sérieuse a été menée chez les Lesnovskiens sous l'égide d'un *KOLXOZ (KOLLEKTIVNOE XOZJAJSTVO*, « exploitation collective », « kolkhoze ») dans les années 1950-1960, mais le fiasco fut tel que le village faillit fermer ses portes pour insuffisance industrielle. L'une des clés de la sauvegarde du village a sans doute été la transformation en 1968 du kolkhoze local en un gospromkhoze gérant toutes les activités extractives avec un intérêt marqué pour la chasse aux animaux à fourrure. Pour les chasseurs locaux d'origine autochtone, un rattachement au gospromkhoze a longtemps constitué une marque d'estime et de prestige dans le village. Bénéficiant d'un salaire, d'équipements de qualité (moyens de transports, armes, munitions, cabanes de chasse, etc.), ces hommes pouvaient satisfaire leurs besoins de même que ceux du « collectif » tout en pratiquant une activité valorisée. De ces prérogatives soviétiques, il ne reste à l'heure actuelle presque plus rien, si ce n'est une dénomination (gospromkhoze) et quelques structures matérielles délabrées. En raison d'une rentabilité douteuse dès avant la fin de l'URSS, le gospromkhoze n'a en effet eu d'autres choix que de subir *un démantèlement partiel* de ses structures (au contraire de l'école, du

dispensaire ou de l'administration municipale qui sont encore alimentés au compte-goutte par les fonds publics). Recentrant dès lors ses activités sur la chasse, le gospromkhoze a su se maintenir dans le paysage des Lesnovskiens où son héritage est bien manifeste.

Quels sont les avantages que confère actuellement le « collectif » des chasseurs à ses employés ? Au nombre d'une trentaine, ces derniers sont tous d'origine autochtone et travaillent sous la direction d'un chef de chasse ukrainien installé depuis longtemps dans le village (autrement dit un local d'origine allochtone). Dans les grandes lignes, la situation sociale de ces employés est la suivante : le rattachement professionnel ne leur vaut plus que de rares avances sur salaire, mais elle leur garantit un statut de travailleur indispensable pour espérer toucher une rente minimale à l'heure de la retraite [23]. Cette perspective de retraite payée n'est pourtant pas la seule raison de vouloir préserver les structures du gospromkhoze. Pour le chef du « collectif », les enjeux sont essentiellement commerciaux : la viabilité de l'"entreprise" passe par une privatisation partielle de la production cynégétique et par l'écoulement de cette production sur les marchés (ré-)émergeant en Sibérie. Pour les employés, la privatisation ne modifie pas véritablement le domaine d'activités puisque ce sont toujours les mêmes produits qui sont demandés (fourrures et caviar notamment). Bien sûr, le problème de la rétribution financière se fait cruellement ressentir, mais il n'est pas rédhibitoire dans la mesure où la « fabrication du caviar » assure désormais une partie des revenus. Concrètement, je suggère que ce sont les "facilités" assurées par le gospromkhoze dans la réalisation de la chasse au *gros gibier* qui motivent pour une bonne part les chasseurs professionnels à lui rester fidèles. En effet, outre une période hivernale de chasse au *petit gibier* pendant laquelle ils sont tenus de produire des fourrures pour leur chef, les employés du « collectif » sont libres de traquer l'ours, le mouflon et surtout le phoque dont la viande constitue l'essentiel de l'alimentation carnée dans les économies domestiques actuelles. En quoi le gospromkhoze est-il utile à la réalisation de la chasse au gros gibier ? D'abord, parce que l'appartenance à ce « collectif » assure l'usage d'armes semi-automatiques vieillies mais de bonne qualité, qui garantissent un taux de succès bien plus élevé à la chasse que les fusils à grenailles des chasseurs amateurs. Ensuite, parce que ce rattachement professionnel autorise l'emploi ponctuel de véhicules motorisés pour rapatrier le produit d'une chasse au village. Or, au regard des bouleversements subis par les populations indigènes locales au cours de leur

[23] Dans le DAK, l'âge de la retraite est fixé à 50 ans pour les femmes et 55 pour les hommes.

histoire (et notamment la reconstruction du village à bonne distance des zones de chasse maritimes), cette « technique » motorisée a progressivement gagné en importance. Dans la maîtrise actuelle des déplacements induits par la chasse (toujours plus difficiles à réaliser), elle est même devenue indispensable.

Avant d'examiner de plus près les implications de ce postulat, je souhaite soulever un autre aspect de l'héritage institutionnel soviétique. Cet aspect concerne l'organisation sociale contemporaine des Lesnovskiens, laquelle transparaît dans une certaine mesure au sein même des structures du gospromkhoze. En effet, sur la trentaine de chasseurs professionnels employés par ce « collectif », une première moitié opère sur les terres de Lesnaia, alors que la seconde est active sur celles de Kinkil, un hameau distant d'une vingtaine de kilomètres en direction du sud (*cf.* figure 4, p. 109). Cette division suggère a) que le hameau en question n'est pas aussi fermé que les autorités administratives du DAK l'envisagent [24], et b) qu'une organisation sociale à tendance dualiste, du type de celle qui caractérise les sociétés à moitiés (Radcliffe-Brown 1952), est potentiellement mobilisable localement. Quoi qu'il en soit, le fait que ce processus de réinvestissement villageois soit d'actualité au sein même du gospromkhoze n'est pas anodin, et révèle que les chasseurs autochtones ne sont pas des acteurs passifs dans la réorientation de l'ancienne exploitation d'État. L'implication toujours plus grande du gospromkhoze à Kinkil (où ses dirigeants semblent trouver une certaine autonomie par rapport à l'administration municipale de Lesnaia) leur a permis de *"prélever" dans son réaménagement les éléments structurels aptes à "reconstruire" un système d'échange entre voisins*.

La possibilité d'une logique dualiste affleure également hors des deux localités, et notamment en bord de mer lorsque les Lesnovskiens et Kinkilskiens d'origine autochtone se déplacent sur le littoral pour y pêcher le capelan en juin. L'examen de cette organisation sociale saisonnière et extra-villageoise sera dès lors essentiel pour appréhender les pratiques et représentations liées à la mobilité, d'autant plus que celles-ci ont des incidences dans la chasse. Les bons voisinages offrent en effet l'avantage d'instaurer des collaborations dans la traque au gros gibier (phoque, ours, mouflon), et la *mobilité maîtrisée entre unités domestiques partenaires apparaît dès lors comme un levier de l'obtention de la chance à la chasse (sur le littoral ou*

[24] Comme de nombreuses autres localités koriaks durant la période soviétique et pré-soviétique, Kinkil a été fermé et vidé de sa population par mesures administratives.

ailleurs). La maîtrise de ces "mouvements de la chasse" – partiellement médiatisée par les structures réaménagées du gospromkhoze et débordant les activités cynégétiques au sens strict – a par ailleurs des répercussions dans la sphère chamanique. Son articulation avec la gestion des *mouvements rituels de l'ololo* demandera donc à être évaluée de plus près, car c'est toujours en termes de correspondances et de passages que doivent être appréhendées les multiples expressions de la mobilité à Lesnaia.

1.2.1.2. Elevage, héritage soviétique et nomadisme de proximité

Pour assurer la transition géographique avec Atchaïvaiam, le chapitre 4 débute par la présentation du long trajet permettant de rejoindre le sous-district Oljutorskij depuis le sous-district Tigilskij. Essentiellement aérien, ce déplacement entre les rives occidentales et orientales du Nord-Kamtchatka révèle la subordination de la mobilité régionale à des contraintes structurelles supra-locales (manque d'infrastructures routières, hausse du prix du kérosène, politique des transports à l'échelle du Kamtchatka, manne financière fédérale, etc.). Associées à certaines formes de discrimination sociale frappant les locaux autochtones (bas salaires, taux de chômage élevé, etc.), ces contraintes rendent particulièrement difficiles les déplacements à l'échelle du DAK pour ces derniers. Localement, la mobilité des Atchaïvaiamskiens n'est cependant pas moindre que celle des Lesnovskiens pour autant que l'on considère encore une fois le village comme *un* centre d'activité parmi d'autres. Cette approche multi-centrée apparaît d'autant plus importante ici que le village d'Atchaïvaiam est récent : les premières bâtisses n'ont été construites que dans les années 1950, au moment où une nouvelle antenne du sovkhoze oblige les groupes d'éleveurs nomades à se sédentariser et à "abandonner" leurs rennes à la collectivité. Partant du constat que les "Atchaïvaiamskiens du renne" [25] sont néanmoins parvenus à préserver jusqu'à nos jours un cycle rituel plus fourni que celui des Lesnovskiens, je chercherai à comprendre comment la *"reconstruction" d'une circulation pastorale des biens et des personnes a pu être articulée avec certains éléments structuraux hérités ou "prélevés" dans le processus de « démantèlement de la vie soviétique »* (Humphrey 2002).

[25] L'emploi du syntagme "Atchaïvaiamskiens du renne" est analytique : il fait référence aux unités domestiques d'origine autochtone qui entretiennent un lien avec l'élevage.

Quel rôle joue ici l'héritage soviétique dès lors que l'ex-entreprise d'État gérant l'élevage n'a pas plus disparu de la scène locale que le gospromkhoze à Lesnaia ? Le premier point à rappeler est que le démantèlement / réaménagement du sovkhoze a également fourni l'occasion d'une réorientation de la part de ses cadres. A l'époque du terrain, ces derniers étaient tous autochtones, et leur rattachement au sovkhoze les légitimait dans la recherche de nouveaux partenaires économiques. En axant la « réinvention de la tradition » soviétique (Hobsbawm & Ranger 1983) autour de la valeur immuable de la viande de renne, l'équipe dirigeante du sovkhoze a su instaurer un système de prestations qui n'est pas parfait, mais qui oblige de se déplacer vers les troupeaux pour des travaux d'abattages. Or, c'est précisément grâce à de telles expéditions collectives que les Atchaïvaiamskiens ont encore la possibilité de rejoindre périodiquement les rennes et de récupérer des ingrédients qui sont indispensables à la tenue de leurs rituels. Comme pour les Lesnovskiens, ces ingrédients sont autant pragmatiques (produits issus des abattages) que symboliques (référents de l'imitation acquis en observant les conduites emblématiques du renne). Parmi les "excédents" qui n'intéressent pas les commanditaires de la viande figurent notamment la caillette et le feuillet de l'estomac (qui serviront de substituts sacrificiels), le sang et les os (qui seront utilisés dans la cuisine rituelle) ou encore les fourrures (qui serviront à la confection des habits traditionnels).

Dans cette volonté de maintenir une circulation pastorale, aucun indice de dualisme n'apparaît à Atchaïvaiam. Les modes d'organisation sociale varient pourtant ici aussi en fonction des saisons, des besoins et des envies, et nous avons vu plus haut que les unités autochtones se regroupent dans des configurations variables selon qu'ils résident dans leur appartement ou dans leurs tentes. A cet égard, la pêche estivale au saumon (juillet-août) fournit les signes « d'un contrat beaucoup plus général » (Mauss 1993 [1923-1924] : 151) qui n'implique pas toujours les mêmes partenaires. Certains Atchaïvaiamskiens refusent en effet de s'ancrer à un endroit fixe sur les rives fluviales, et préfèrent pêcher "en nomades", s'obligeant ainsi à négocier avec les unités domestiques occupant les zones poissonneuses. Dès lors, la question se posera de savoir jusqu'à quel degré *l'arrière-plan pastoral détermine l'accès aux ressources au moment de réaliser les activités, et quel rôle joue exactement le sovkhoze dans les échanges hétérogènes de biens et de services puisque c'est lui qui détient l'essentiel des richesses pastorales*. A ce propos, il convient de rappeler que le remodelage de l'héritage soviétique n'a pas été sans créer de nouvelles hiérarchies chez les Atchaïvaiamskiens. Ces rapports de force n'empêchent cependant jamais d'instaurer cet échange composite fondé sur

la circulation élémentaire des biens (matériels et immatériels) et des personnes. Comme à Lesnaia, les mouvements multiformes occasionnés par le processus de démantèlement / réaménagement de l'ancienne entreprise d'État ont donc des incidences dans la sphère religieuse. Je proposerai que le calendrier rituel contemporain des Atchaïvaiamskiens se greffe précisément sur un ensemble enchevêtré de structures locales et supra-locales qui entretiennent toutes des liens divers avec l'élevage de rennes et ses représentations. Cela m'invitera à envisager que *la maîtrise des "mouvements pastoraux"* – partiellement médiatisée par les structures réaménagées du sovkhoze et débordant les activités d'élevage au sens strict – *sous-tend la mouvance rituelle* dont je vais désormais préciser les niveaux d'expression.

1.2.2. Les mouvements des rituels chamaniques

La deuxième partie de ma thèse vise à présenter, sous l'angle de la comparaison directe et systématique des données issues de Lesnaia / Kinkil et d'Atchaïvaiam, les différents rituels observés lors de la recherche. L'organisation interne des chapitres 6-9 se distingue donc de celle retenue pour la première partie, dans laquelle la comparaison est réalisée de manière décalée. De plus, pour des raisons qui tiennent essentiellement aux contraintes de l'analyse, cette présentation ne suit pas toujours une chronologie linéaire, mais cherche plutôt à articuler les matériaux en fonction des options thématiques apparues sur le terrain. Ces thèmes génériques sont a) les jeux rituels et la notion d'imitation, b) les sacrifices et la notion de substitution, et c) les substituts rituels. Je donne ici un premier aperçu de la manière dont ils sont agencés et appréhendés dans mon texte.

1.2.2.1. Renforcer les êtres : les jeux rituels et la notion d'imitation

Comme cela a déjà été annoncé, les Atchaïvaiamskiens et les Lesnovskiens partagent sans distinction le souci de « jouer » *(uzizičvètik)* en contexte rituel. Au niveau de la terminologie indigène, ce terme alimente un champ lexical dans lequel se retrouve également les notions de « chauffer » *(uzizik)* et de « chaleur » *(uzizit)*. Le constat est important car la chaleur en question correspond à l'une des deux notions indigènes de l'« âme » chez les Koriaks et les Tchouktches du Kamtchatka (Gorbačeva 1985a : 85). Or la conception de l'âme est toujours duelle en Sibérie :

> « Tout être animé possède, d'une part, de l'âme-*force de vie*, substance impersonnelle, non comptabilisable mais variable en qualité ou en intensité (au sens où l'on parle en français de manque d'âme), consommable comme l'est la chair qui la porte, périssable comme elle ; et d'autre part, une âme-*unité de vie*, entité individuelle, qui est portée par les os et se réincarne après un temps de vie posthume ; les âmes-unités de vie sont réutilisées de génération en génération au sein de la même lignée humaine ou de la même espèce animale, formant en chacune un stock propre. Entre les stocks d'âmes[-unités de vie] circule de l'âme[-force de vie] » (Hamayon 1990 : 734).

Les terminologies indigènes des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens confirment cette règle puisqu'un autre terme se réfère chez eux à la notion d'âme, celui d'*aŋaŋ*. Dans mon texte, le terme *uzizit* est donc rendu par « chaleur vitale » (l'âme-*force de vie*), et le terme *aŋaŋ* par « âme » ou « âme individuelle » (l'âme-*unité de vie*). *In fine*, c'est toujours à la mise en mouvement(s) de ces deux conceptions de l'âme que s'attèlent les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens dans leurs rituels. Bien que les niveaux d'analyse de ces mouvements s'interpénètrent profondément, il m'a semblé opportun de les distinguer pour mieux les mettre en évidence. Dans un premier temps, j'ai donc tenté d'appréhender la portée des jeux rituels dans le processus de mise en circulation symbolique de la « chance », précisément parce que cette autre notion fondamentale peut être analysée en termes de « principe vital ou force de vie » en Sibérie chamanique (Hamayon : *op. cit.*). Autrement dit, j'ai cherché à éclairer les corrélats existant chez les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens entre la « chance », ou « chaleur vitale » *(uzizit)*, et les « jeux » rituels *(uzizčvet)*. Comment, en somme, les uns et les autres s'y prennent-ils pour faire circuler de la chaleur vitale en jouant ?

A cette question, les chasseurs et les éleveurs semblent s'accorder sur le fait que l'imitation est l'un des catalyseurs de l'efficacité symbolique. Les uns comme les autres donnent d'abord à voir ce phénomène dans leurs danses, lesquelles s'inscrivent sur des arrière-plans peuplés de figures animales distinctes : les Lesnovskiens imitent en priorité les conduites d'animaux sauvages dont la prise est ritualisée, à savoir les phoques, les ours et (à un degré moindre) les mouflons, alors que les Atchaïvaiamskiens se focalisent plutôt sur la reproduction des conduites emblématiques et "régénératrices" des rennes semi-domestiqués. A qui profite dès lors la chaleur vitale "générée" par les performances chorégraphiques ? Aux danseur(euse)s de Lesnaia et d'Atchaïvaiam tout d'abord, qui considèrent sans distinction que la danse est apte à favoriser la « respiration » de ceux qui l'exécutent. Aux animaux imités ensuite, dans la mesure où les systèmes de représentations chamaniques postulent que *danser comme* le renne

ou *comme* le phoque est susceptible de renforcer simultanément les êtres qui dansent et ceux qui "sont dansés". Pour saisir les mécanismes de ce phénomène, il s'agira de se demander en quoi *la maîtrise de la* « mimicry » *(Caillois 1998 [1958] : 45-71) dans la danse* – et plus généralement dans tous les jeux rituels – *est apte à renforcer les êtres en faisant "circuler" de la chaleur vitale* via *l'imitation* [26].

1.2.2.2. La circulation des âmes : les sacrifices et la notion de substitution

Outre l'imitation, un autre catalyseur de l'efficacité symbolique est mobilisé – mais à des degrés très divers cette fois – par les Lesnovskiens et par les Atchaïvaiamskiens : la substitution. Etroitement lié au phénomène sacrificiel comme l'a bien montré Lévi-Strauss (1962 : 268), ce principe transparaîtra surtout chez les éleveurs. En tant que tel, le sacrifice animal n'existe pas à Lesnaia, alors qu'il abonde au contraire à Atchaïvaiam et rend particulièrement manifeste le triptyque démanteler / prélever / reconstruire. Chez les éleveurs, ce schéma recouvre en effet un ensemble de manipulations qui permettent de sacrifier un renne pour l'offrir « en entier » à des instances de la surnature (esprits des ancêtres, esprit de la mer) sans pour autant devoir se priver du produit matériel généré par le sacrifice. Autrement dit, l'animal tué – assimilable ici à une victime en ce sens que le sacrifiant choisit délibérément celui de *ses* rennes qui va être *offert* en sacrifice – doit être octroyé à son dédicataire en tant qu'être porteur d'une âme individuelle *et* de chaleur vitale. Pour y parvenir, les Atchaïvaiamskiens mobilisent le principe de substitution et reconstruisent par synecdoque la victime sur un autel sacrificiel après l'avoir démantelée.

Dans la vie d'élevage, la logique de la substitution est fondamentale à plus d'un titre : elle garantit d'abord le succès d'un transfert sacrificiel qui assure la potentialité d'une "réincarnation" future de l'âme individuelle ; elle laisse ensuite augurer d'un octroi de chaleur vitale immatérielle de la part des dédicataires (en échange du renne reçu en sacrifice) ; elle permet enfin de récupérer le produit matériel dans les intervalles du processus de démantèlement / reconstruction. Ce principe est si puissant qu'il se déploie à d'autres niveaux

[26] Comme le rappelle cependant T. Wendling dans son ouvrage sur les jeux d'échecs, « retenir *a priori* le principe des catégories [de Caillois] risque, et c'est un danger de cette classification, d'amener à négliger certains faits. […]. En opposition au système de Caillois, j'ai donc été attentif à observer dans le jeu d'échec (pratique agonistique par excellence) le hasard, les identifications et les vertiges » (WENDLING 2002 : 44). Appliquée aux jeux rituels tchouktko-koriaks, cette approche souligne de la même manière que les pratiques ludiques qui apparaissent dans ce travail mêlent toujours une part de *mimicry*, d'*alea* et d'*agôn*.

que celui d'un sacrifice grandeur nature. Lors d'un dépeçage, les Atchaïvaiamskiens récupèrent systématiquement certaines parties de l'estomac qui serviront à préparer des substituts sacrificiels miniatures assimilables au fameux bœuf-concombre des Nuers (Evans-Pritchard 1956 : 128). Tout comme le concombre, la « saucisse » *(zjozjat)* est en effet intrinsèquement manipulée comme un "vrai" renne, d'où l'hypothèse que c'est bien *la maîtrise des manipulations sacrificielles pastorales qui permet de "reconstruire" des victimes et d'assurer leurs "déplacements" post-mortem en tant qu'êtres pourvus d'une âme et de chaleur vitale*. Cette aptitude à reconstruire symboliquement des rennes sacrificiels démantelés pourra donc être évaluée à l'aune de la question de la destruction dans la théorie générale de Hubert et Mauss (1968 [1899]).

Avant de donner un certain nombre de précisions sur les substituts rituels, je souhaite brièvement rappeler que le sacrifice n'est pas totalement absent en contexte de chasse. Certains sacrifices végétaux sont ainsi réalisés par les Lesnovskiens au moment de leur rituel automnal. Si l'on adhère à la conception indigène selon laquelle ces rites visent à établir des routes symboliques à l'attention du gibier décharné dans la chasse, leur réalisation s'inscrit même pleinement dans la problématique générale. Une différence importante distingue cependant le statut des animaux dans les pratiques sacrificielles des éleveurs et des chasseurs : alors que le renne est une *victime semi-domestiquée offerte* à la surnature pour *instaurer* un échange avec certaines de ces instances, l'ours, le mouflon et le phoque sont des *proies sauvages* dont *la prise* crée un déséquilibre temporaire dans l'échange entre les mondes. Je suggère que c'est précisément pour *rétablir* cet équilibre et pour « perpétuer leurs partenaires » animaux (Hamayon 1990 : 736) que les Lesnovskiens doivent ouvrir des routes symboliques durant l'*ololo*.

1.2.2.3. Agir par substituts : la force des représentations

Pour terminer cette introduction, il faut encore dire quelques mots des substituts rituels, dont la typologie recoupe la distinction proposée plus haut entre jeux et sacrifices puisque certains sont destinés à devenir "jouables" et d'autres à devenir "tuables". Les substituts sacrificiels ayant déjà fait l'objet d'une rapide présentation, je me concentrerai ici sur les substituts qui se retrouvent tant à Lesnaia qu'à Atchaïvaiam et qui ne deviennent "jouables" qu'à la condition d'être « une représentation de quelque chose » (Huizinga 1951 : 35) :

- Chez les Lesnovskiens, ces substituts sont confectionnés à l'aide de branches d'aulne qui représentent au final des phoques, des ours ou des mouflons. S'ils sont aptes à "être joués", c'est parce que cette fabrication leur confère un statut d'être complet et que ce statut en fait dès lors des partenaires de jeu. Durant l'*ololo*, les participants ne dansent pas seulement *pour* les animaux, mais aussi *avec* eux en ce sens qu'ils doivent les faire bouger au travers de certaines performances.

- Chez les Atchaïvaiamskiens, ces substituts sont réalisés à base de branches de saule, et représentent des rennes dressés pour l'attelage. S'ils sont aptes à être joués, c'est parce que la manière dont ils sont fabriqués leur confère un statut « authentique » *(lge)* et leur permet de "jouer à courir" grâce à leurs propriétaires qui les aident à avancer (les courses faisant partie, au même titre que les danses ou les chants tambourinés, de la catégorie indigène des jeux rituels).

Dans tous les cas de figure, l'usage ludique de ces substituts est considéré comme particulièrement propice à la circulation de chaleur vitale et révèle par conséquent toute l'importance que prend aux yeux des éleveurs et des chasseurs *la maîtrise des mouvements ludiques dans la gestion de l'aléatoire au quotidien*. A cet égard, il conviendra d'envisager que les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens n'assimilent jamais leurs petits morceaux de bois à des ersatz d'animaux, et que le jeu n'est pas forcément « sans conséquence pour la vie réelle » comme le soutient Caillois dans son introduction (1967 : 9). Comme pour la saucisse, l'élément déterminant pour conférer leur efficacité à ces substituts est l'application d'un *même ensemble de manipulations* à toutes les formes possibles de rennes ou de phoque / ours / mouflon. La puissance des représentations (et non des croyances) joue là encore un rôle essentiel : en manipulant un substitut *comme si* il s'agissait d'un "vrai" renne d'attelage ou d'un "vrai" mammifère chassé, les chasseurs et les éleveurs lui confèrent un caractère « authentique » *(NASTOJAŠČIJ / lge)* qui l'assimilent au modèle original (et *vice versa*). Au demeurant, ces manipulations – et les représentations qu'elles recouvrent – donnent naissance à un autre ensemble, celui des interactions qui permettront de "jouer à faire jouer" ces substituts. Aussi, je soutiendrai que c'est *la manière dont les Atchaïvaiamskiens encodent la fabrication d'un renne-de-bois* qui leur permet d'instaurer avec lui une interaction apte à faire avancer la course. De même, c'est alors *la manière dont les Lesnovskiens encodent la fabrication d'un ours / mouflon / phoque-de-bois* qui rend possible de les rendre réceptifs aux effets propices de la danse, du chant mélodique ou du jeu de tambour. Si l'on considère enfin que les éleveurs sacrifient des rennes-saucisses avant de faire courir des rennes-de-bois, on aura saisi l'importance que prend à leurs yeux (comme à ceux des

Lesnovskiens) la maîtrise des manipulations dans la fabrication et l'usage des substituts en vue de la mise en circulation de chaleur vitale. C'est à ce titre que cette *maîtrise multiforme participe à la gestion de l'aléatoire* dans les systèmes chamaniques de représentation du monde considérés ici.

Dans les grandes lignes, telles sont donc les différentes options thématiques qui seront développés tout au long de mon travail, ainsi que les principales orientations théoriques qui sous-tendront leur analyse. Je tiens encore à préciser qu'un préambule assurera pour les deux parties principales de ma thèse le lien entre le présent chapitre et l'examen des matériaux ethnographiques. Ces deux préambules reconsidèreront de manière plus élargie les éléments introduits ici tout en précisant leurs implications empiriques et analytiques et en présentant leur agencement au sein de chaque partie.

Première partie

Aspects de l'organisation sociale contemporaine à Lesnaia et à Atchaïvaiam

Préambule à la première partie

La première partie de mon ethnographie vise à présenter les aspects de l'organisation sociale susceptibles d'éclairer l'analyse des rituels. Elle porte essentiellement sur les fondements de la mobilité post-soviétique des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens. A la différence de la deuxième partie où les données seront directement comparées au sein d'un même chapitre, les matériaux relatifs à l'organisation sociale font ici l'objet d'une présentation alternée. Les chapitres 2 et 3 sont ainsi consacrés à Lesnaia et les chapitres 4 et 5 à Atchaïvaiam. L'approche est cependant identique pour les deux localités : la description part dans les deux cas du village avant de suivre les nombreux déplacements des villageois sur les territoires environnants. Quelques détails supplémentaires sur le contenu de cette première partie permettront de mieux cerner son articulation et ses principaux enjeux.

Le chapitre 2 débute par une présentation du cadre géographique, historique et socioéconomique dans lequel doit être appréhendée la situation rituelle contemporaine. Un rappel des grandes étapes de la colonisation régionale soulignera les contraintes "déculturatrices" subies par le groupe des « Koriaks de Palana » (Stebnickij 1937). Vivant le long d'un passage stratégique pour la maîtrise des déplacements en Extrême-Orient sibérien, les populations autochtones installées sur le littoral occidental du Kamtchatka ont en effet été exposées à plusieurs vagues d'assimilation intensive depuis la fin du XVII^{e} siècle. Au début du XX^{e} siècle, l'ethnographe russe W. Bogoras voit dans la russification systématique des patronymes koriaks l'aboutissement tragique de cette situation régionale. Ce constat doit cependant être nuancé, car ces bouleversements n'ont jamais véritablement empêché les groupes locaux de ritualiser la chasse moyennant certains réaménagements. A Lesnaia, trois unités domestiques autochtones (celle des Belousov, des Najanov et des Šmagin) s'entraident ainsi pour prendre en charge à tour de rôle l'organisation contemporaine de l'*ololo*, unique rituel de chasse "rescapé" du calendrier pré-soviétique. Cette situation d'alternance nous invitera à suivre de plus près les activités de ces trois familles, et notamment celles liées à l'approvisionnement en ressources (dès lors que les coûts de l'*ololo* s'évaluent essentiellement en termes de produits de chasse, de cueillette et de pêche qui ne s'achètent pas en magasin). Le critère de la mobilité apparaîtra vite comme l'une des clés de la pérennisation du rituel. Au sein de la troïka Belousov / Najanov / Šmagin, la capacité de déplacements vers le ressources est assurée à plusieurs niveaux. En ce qui concerne la génération des aînés tout

d'abord, elle s'appuie sur la restauration d'un système avantageux de double résidence. Outre leurs habitations à Lesnaia, deux des trois unités disposent en effet d'un ancrage résidentiel dans le hameau voisin de Kinkil (officiellement fermé depuis plusieurs années mais néanmoins en pleine renaissance). Cette opportunité permet aux "retraités" de la troïka d'élargir leur cercle d'activités, ce qui se révélera avantageux en vue de l'*ololo*. Le retour de certains villageois à Kinkil suggérera aussi la tendance à instaurer (ou restaurer) des relations de type dualiste entre les deux localités voisines. Au niveau de la génération intermédiaire de la troïka, la capacité de déplacements s'avérera accrue pour les employés du gospromkhoze, le « collectif » gérant la chasse professionnelle à Lesnaia. Si elle ne garantit plus un salaire fixe, le rattachement à cette ancienne « Exploitation d'État » permet en revanche de bénéficier d'une aide technique non négligeable (transports motorisés, armes semi-automatiques, munitions, etc.). En vue de la réalisation de la chasse au gros gibier – celle qui compte en vue de l'*ololo* –, ces avantages ne sont pas négligeables. La présentation d'une paire de chasseurs composée de deux membres de la troïka (Igor Belousov et Sergej Šmagin) permettra d'illustrer cette situation. Ce couple de chasseurs reproduit à l'échelle miniature de son partenariat la division (re)naissante entre Lesnaia et Kinkil, car Igor s'affirme Lesnovskien et Sergej Kinkilskien. Les incidences de cette situation seront évaluées tant dans la sphère professionnelle que dans la sphère domestique, puisque les deux hommes collaborent sans distinction dans l'une comme dans l'autre.

Le chapitre 3 enchaîne avec la description détaillée des principaux modes de déplacements extra-villageois. Ceux-ci dévoileront l'existence de deux directions génériques suivies par les Lesnovskiens : la première mène des petites équipes ou « brigades » de chasseurs-pêcheurs vers le Haut, autrement dit en aval de la *Lesnaja* qui coule depuis les sommets montagneux ; la seconde conduit périodiquement (en juin) la totalité des unités domestiques autochtones en bord de mer. Suivant cette disjonction territoriale, le chapitre débute par l'examen des déplacements vers le Haut. L'importance de l'ancrage résidentiel y sera réaffirmée. En accédant à des terres jalonnées de cabanes, les chasseurs seront par ailleurs amenés à croiser la route de l'ours, l'un des trois mammifères dont la prise est ritualisée en automne (avec le mouflon et le phoque). La conduite silencieuse qu'induit sa présence, de même que les premiers traitements que nécessite sa mise à mort seront donc appréhendés à l'horizon de l'*ololo*. Le chapitre se poursuit avec la présentation du grand déménagement estival sur le littoral, lequel voit les habitants autochtones de Lesnaia et de Kinkil se partager une même

plage selon le principe récurrent de la division en moitiés. Bien que la pêche au capelan constitue la motivation première des unités domestiques en partance pour le bord de mer, la chasse aux phoques relègue souvent les activités halieutiques au second plan lorsqu'une proie pénètre dans les eaux territoriales de la plage. Ce sont d'ailleurs les déplacements des phoques qui donneront le mieux à voir l'organisation régissant les relations entre voisins sur le littoral. En effet, les mammifères marins ne sont pas traqués librement sur toute la longueur de plage lorsque celle-ci est investie de part en part. Durant un mois, chaque unité domestique est ancrée sur *un* lieu-dit résidentiel et ne peut chasser (ou pêcher) *que* dans la zone maritime qui prolonge longitudinalement ce lieu-dit. Les mouvements des phoques le long de la côte feront donc apparaître une succession de "couloirs domestiques" entre lesquels la mobilité des chasseurs-pêcheurs est restreinte en été. Comme nous le verrons, toute association entre voisins n'est pas pour autant interdite. Un exemple de chasse au phoque réalisée de concert entre l'unité Belousov et l'unité Najanov montrera au contraire que des franchissements ponctuels sont possibles entre partenaires, et qu'ils sont même souhaitables pour favoriser la « chance » *(UDAČA, imraj)* à la chasse. La position occupée par les femmes dans de telles chasses apparaîtra révélatrice à plus d'un titre : elle soulignera la nécessité de maintenir une distance irréductible entre deux unités voisines (même lorsqu'elles sont associées), et fera émerger les représentations du continuum symbolique existant entre un territoire, une unité et son gibier.

Pour assurer le lien géographique et thématique entre Lesnaia et Atchaïvaiam, le chapitre 4 débute par une description du déplacement aérien entre les deux villages. Ce survol intermédiaire permettra de se faire une idée de la mobilité et des transports à l'échelle du DAK avant d'atterrir à Atchaïvaiam. La présentation se déroule ensuite selon le même fil conducteur qu'au chapitre 3, et débute par une synthèse des facteurs historiques ayant contribué à la constitution de la localité. Beaucoup plus récent que Lesnaia, le village national d'Atchaïvaiam naît au début des années 1950 lorsque les populations d'éleveurs de rennes de la région sont sédentarisées de force dans l'un des villages nationaux du sous-district Oljutorskij. Jusqu'alors, les groupes nomades avaient réussi à se maintenir à l'écart des grands axes de la Conquête et à retarder l'échéance de la collectivisation. Lorsque les premières « entreprises soviétiques » (*SOVXOZ*, « sovkhoze ») sont implantées dans la région, les groupes locaux n'ont cependant d'autres choix que de céder de gré ou de force la quasi-totalité de leurs cheptels. Les rennes sont regroupés dans des troupeaux géants qui suivent désormais des

itinéraires de transhumance plus “productifs” (autrement dit plus nombreux et donc plus exigeants pour les sols dont l’équilibre sera durablement bouleversé). Face à ce vol collectif, les Atchaïvaiamskiens parviennent néanmoins à sauver ce qui peut l’être : ils réunissent leurs derniers rennes domestiques à l’intérieur d’un « troupeau privé » *(ČASTNYJ TABUN)* gardé en marge des structures étatiques. La taille de ce cheptel est bien inférieure à celle des troupeaux du sovkhoze, mais permet néanmoins aux unités autochtones de maintenir un calendrier rituel d’élevage plus fourni que celui des Lesnovskiens. Dans le même ordre d’idée, les Atchaïvaiamskiens du renne n’ont pas renoncé à toute forme de nomadisme après leur sédentarisation forcée. Jusqu’à nos jours, celles et ceux qui ne travaillent pas dans les campements continuent en effet de monter leurs tentes traditionnelles *(jaranga)* dans les environs proches du village et de les utiliser comme seconde résidence. De manière significative, ces habitations sont régulièrement déplacées de quelques mètres à l’intérieur d’un périmètre restreint, ce qui invitera à envisager la pérennité d’un nomadisme de proximité impliquant une transhumance miniaturisée. Le chapitre se clôt par un examen des réaménagements ayant affecté le sovkhoze dans les années post-soviétiques. A l’instar du gospromkhoze à Lesnaia, l’ex-entreprise gérant l’élevage a su éviter un démantèlement intégral de ses (infra)structures moyennant une redéfinition de ses activités et de son mode de fonctionnement. Ici aussi, ce processus confère à la mobilité sociale ses indispensables déterminants matériels, dans la mesure où le sovkhoze apparaîtra comme le pilier de la circulation pastorale des biens et des personnes à Atchaïvaiam. Son réaménagement conditionne actuellement la réalisation des déplacements en toundra, et assure la fluidité des relations entre les ex-troupeaux collectifs et le troupeau privé des villageois (toujours d’actualité).

Le chapitre 5 prolonge cette réflexion sur la mobilité à travers l’examen des différents itinéraires extra-villageois. Dans un premier temps, la présentation du déplacement généralisé sur les bords de l’*Apuka* soulignera encore une fois l’importance de la pêche dans les économies domestiques post-soviétiques. Un aspect retiendra particulièrement l’attention : la capacité qu’ont les Atchaïvaiamskiens à se comporter *en éleveurs* pendant la période de pêche estivale au saumon. En effet, alors que les Lesnovskiens se muent instantanément en chasseurs dès qu’un phoque vient à nager en face de leurs cabanons maritimes, les Atchaïvaiamskiens ne font rien qui ne puisse être associé au pastoralisme sur les rives de leur rivière : les regroupements domestiques ont lieu sous tente, les aînés évoquent les rituels

passés ou à venir, les plus jeunes s'entraînent au maniement du lasso, et les hommes qui partent lancer les filets remarquent que le saumon est capable de « jouer » comme le renne, autrement dit de bondir. Sans surprise, ce sont donc des logiques pastorales qui régulent les déplacements estivaux sur le cours de l'*Apuka*. La majorité des unités domestiques dispose en effet d'un ancrage résidentiel fixe, mais un certain nombre y renonce et préfère envoyer ses membres "nomadiser" quotidiennement sur la rivière. Assimilé à une forme de braconnage par les résidents de la rivière, ce mode de pêche itinérant n'en est pas moins autorisé par les "propriétaires" de bonnes places, car « tout le monde doit manger en hiver ». L'hypothèse sera alors formulée que les "itinérants du filet", qui occupent parfois des statuts élevés dans la hiérarchie pastorale, reçoivent ces passe-droits dans le cadre d'un échange plus vaste, dont la pêche ne serait qu'un « moment » (Mauss 1993 [1923-1924] : 151) et qui impliquerait des contreparties différées. Formulé dans un premier temps au bord de la rivière, ce postulat fera l'objet d'une réévaluation au moment de l'analyse des pratiques sacrificielles (chapitre 8).

A une échelle plus restreinte mais non moins opératoire, la cueillette s'inscrit aussi dans ce système d'échange. Partant souvent de leurs foyers villageois, les cueilleur(euse)s se regroupent en effet au sein de petites équipes modulables qui reflètent la fluidité du lien social lorsqu'il est question d'entraide. Certains produits recherchés nécessitent plus que d'autres la mobilisation de bonnes associations, car leur efficacité symbolique en contexte rituel est envisagée comme un prolongement de la cueillette. Tel est le cas notamment de « l'amanite » tue-mouches *(vapaq)* qui aide les « mélodies [individuelles] à sortir » et renforce les liens interpersonnels à la condition d'être récoltée « entière » par des personnes bien disposées les unes envers les autres. Dans le cas contraire, *vapaq* perd son action mélodique et ne peut assurer le lien symbolique entre les différentes composantes d'un individu. Or, ce lien apparaîtra comme une clé de l'interaction rituelle, et le maximum sera entrepris pour préserver sa potentialité au moment de la cueillette.

Finalement, c'est aussi en termes de lien que seront examinés les grands types de déplacements saisonniers dans les campements de rennes : lien entre le village et les troupeaux de rennes tout d'abord, entre les troupeaux du sovkhoze et celui des villageois ensuite, et enfin entre les deux parties de cette ethnographie. Le chapitre 5 ne se termine donc pas par une présentation exhaustive du nomadisme contemporain pratiqué par les *SOVXOZNIKI* (« éleveurs du sovkhoze ») et les *ČASTNIKI* (« éleveurs du privé »), mais plutôt par celle des

principales occasions offertes aux villageois de rejoindre ponctuellement les éleveurs en toundra. Ce choix fera ressortir le besoin périodique de visiter les campements pour prêter main forte aux brigades lors des grands travaux saisonniers et pour récupérer les ingrédients indispensables à la tenue des rituels. Examinée en fonction de son agencement saisonnier tripartite (automne, hiver, printemps), cette circulation pastorale des biens et des personnes – patronnée par le sovkhoze – permettra d'anticiper les grandes lignes de la deuxième partie. A cette fin, les déplacements d'automne introduiront la question des jeux rituels, ceux d'hiver serviront de prémisses à l'analyse des pratiques et représentations sacrificielles, alors que les expéditions de printemps mettront en évidence la nécessité de faire converger périodiquement jeux et sacrifices. De manière significative, c'est alors sur fond de chevauchement entre les différentes structures pastorales locales (celles du sovkhoze et celles du troupeau privé des villageois) que se concrétise le mieux cette réunion propice des activités emblématiques d'élevage.

2. Lesnaia

Ce chapitre vise à présenter le contexte général (géographique, historique, socioéconomique) ayant contribué à l'émergence de l'aménagement rituel contemporain des Lesnovskiens. Situé le long d'un passage stratégique emprunté par les cosaques dès la fin du XVII^{e} siècle, le territoire maritime des « Koriaks de Palana » (Stebnickij 1937) a fait l'objet de nombreux rapports militaires, recensements administratifs ou récits de voyage (Krasheninnikov 1995 [1755]) permettant de retracer les grandes lignes de la conquête coloniale russe, puis soviétique. Un bref rappel des bouleversements ayant affecté les économies domestiques traditionnelles (Vdovin 1973) permet de faire le lien jusqu'à l'arrivée des missionnaires orthodoxes (première moitié du XIX^{e} siècle) et l'implantation des premières structures de production collective (premier quart du XX^{e} siècle). L'accent est ensuite mis sur la transformation successive de ces structures (artel agricole / kolkhoze / gospromkhoze) et sur l'échec significatif de l'implantation d'un élevage de renne extensif dans la région. Un indice intéressant apparaîtra alors : dans sa configuration actuelle, le gospromkhoze basé à Lesnaia emploie une moitié de chasseurs professionnels se considérant comme des Lesnovskiens, et une autre se revendiquant Kinkilskiens (« habitants de Kinkil »). Cette structure dichotomique est révélatrice de l'importance croissante que prend le hameau de Kinkil dans la restauration d'un système d'échange entre anciennes localités koriaks voisines : fermé par les autorités soviétiques du DAK pour cause de réaménagement territorial, Kinkil est actuellement en pleine renaissance alors même que le village est toujours officiellement considéré comme un site inhabité.

De manière significative, cette division se retrouve également dans le système d'entraide familial permettant l'organisation contemporaine du rituel de chasse *ololo*. En effet, sur les trois unités domestiques qui se répartissent actuellement ses charges (Najanov, Šmagin, Belousov) les deux premières disposent d'un seconde résidence à Kinkil. Or, l'élargissement du cercle des activités (chasse, cueillette, pêche) de cette troïka domestique aux territoires de Kinkil constitue un avantage certain en vue de l'*ololo*. Les coûts de ce rituel sont en effet essentiellement culinaires et une mobilité accrue n'est pas négligeable pour accéder aux ressources nécessaires (viande de phoque, racines, herbes, baies et poissons). La récupération

de ces produits *via* la mise en réseau d'itinéraires diversifiés apparaîtra à la fois comme le moyen et la condition de la tenue contemporaine de l'*ololo* à Lesnaia. Il s'agira donc de préciser les règles de la cohabitation résidentielle et de l'entraide au sein de l'association Najanov / Šmagin / Belousov.

Le chapitre se termine par la présentation d'une paire de chasseurs professionnels issue de la génération intermédiaire de la troïka. Employés l'un et l'autre dans la "moitié Lesnaia" du gospromkhoze, Igor Belousov et Sergej Šmagin se sont progressivement rapprochés jusqu'à constituer un partenariat prolifique ou « chanceux » *(SČASTLIVYJ, UDAČNYJ)*. Sergej affirmant avec toujours plus de conviction son appartenance à Kinkil, leur collaboration reflète en « modèle réduit » (Hamayon 1990 : 339) les relations entre unités domestiques. L'exemple de ces deux hommes associés dans la chasse au gros gibier (celle qui est célébrée dans l'*ololo*) pointera aussi l'existence d'une distance irréductible entre les deux communautés villageoises. Depuis 2000, les Kinkilskiens organisent en effet leur propre *ololo* afin de gagner une autonomie rituelle par rapport à Lesnaia. Or, si ce réaménagement participe à la restauration d'un véritable système d'échange entre les deux localités voisines, il oblige également Sergej à choisir son camp ou sa moitié. L'espace rituel est en effet toujours pris dans un rapport métonymique avec celui de la chasse, et les preneurs de gibier sont tenus de "reconstruire" leurs proies là où ils souhaitent les rencontrer à l'avenir. Cette règle élémentaire émergera une première fois à la fin de ce chapitre, avant de trouver un fondement dans les modalités estivales de chasse au phoque (chapitre 3) et une illustration dans l'analyse des pratiques sacrificielles (chapitre 7).

2.1. Le milieu et les hommes

La petite localité de Lesnaia dans laquelle débute cette recherche ethnographie est située sur la côte occidentale du Kamtchatka, entre le 59^{e} et le 60^{e} parallèle Nord. Sa localisation correspond à la limite géographique entre les taïgas et les forêts sub-alpine du sud et les toundras semi-boisées du nord. Inauguré officiellement en 1832 par l'arrivée de missionnaires orthodoxes, ce village est construit non loin de l'estuaire de la rivière éponyme, la *Lesnaja*, qui prend sa source dans les monts volcaniques de la « Chaîne médiane » *(SREDINNYJ XREBET)*. Dans cette partie du Kamtchatka où la distance entre la mer d'Okhotsk et la mer de Béring est très étroite (~ 140 kilomètres), la montagne occupe à elle seule toute la largeur de la

péninsule. Seuls d'étroits plateaux de toundra côtiers séparent les littoraux orientaux et occidentaux des premiers contreforts, lesquels mènent rapidement aux arêtes sommitales. L'altitude moyenne de la Chaîne médiane dans l'arrière-pays de Lesnaia est de 1 700 mètres (contre 3 600 plus au sud), et les sources géothermiques qu'ils renferment sont les dernières en activité avant les territoires du nord.

D'un point de vue géopolitique, l'endroit est un passage stratégique connu des premiers explorateurs. Il constituait une étape intermédiaire de première importance dans les déplacements vers les territoires du nord (vallée de la Penžina, Tchoukotka), et un carrefour idéal vers ceux de l'est. En remontant le cours de la *Lesnaja* depuis les rives de la mer d'Okhotsk, il est en effet possible de rejoindre en une seule journée les sources de la *Karaga* qui se jette dans la mer de Béring. Le cosaque Luca Morosko emprunta ce passage dès 1696 pour préparer l'expédition militaire de Vladimir Altasov (1697-1699), premier Russe à avoir parcouru le Kamtchatka du nord au sud (Ždanova & Polevoj 1997 : 18-19). Quarante ans plus tard (1737-1741), le célèbre Stepan Krasheninnikov traversa la péninsule en longeant lui aussi la *Lesnaja* et la *Karaga* lors de sa participation à la « deuxième expédition du Kamtchatka » commandée par Vitus Béring. Dans sa *Description des terres du Kamtchatka* (1755), Krasheninnikov estima à « probablement cent cinquante verstes » la distance séparant l'estuaire de la *Karaga* de celui de la *Uemljan'*. Il nota aussi que ce dernier cours d'eau « était nommé *Lesnaja* par les Cosaques » (1994 [1755] : 79), et que *uemljan'* ou *veemlen* correspondait à son appellation koriak [27]. Pour les cosaques russophones qui prélevaient l'impôt impérial *(JASAK)*, seule une étymologie slave pouvait refléter les richesses de cet endroit. « Lesnaia », terme construit à partir de *LES*, « forêt », fut ainsi choisi pour sa coïncidence avec l'importante couverture boisée régionale. Celle-ci se compose de feuillus (bouleaux, aulnes, saules, peupliers) aux abords des rivières, et de conifères (pins nains) dans les toundras côtières et les toundras de moyenne montagne.

Krasheninnikov rapporta également que cette région du littoral occidental était habitée par des Koriaks maritimes, peuplade indigène qui avait déjà fait l'objet d'une description écrite [28].

---

[27] Le terme *veemlen* (comme beaucoup d'autres appellations indigènes de cours d'eau) est construit sur la racine *veem*, « rivière ».

[28] I. I. Ogrysko a en effet inauguré dès la fin du XVII^{e} siècle la longue liste des travaux systématiques sur la région et ses habitants dans son recueil intitulé « Établissement et effectif des Itelmènes et des Koriaks du Kamtchatka à la fin du XVII^{e} siècle » (VDOVIN 1973 : 112).

Vers 1740, la présence d'environ un millier de chasseurs-pêcheurs sédentaires répartis en petites unités patrilinéaires limitrophes est attestée sur un territoire côtier de quatre cent kilomètres entre les rivières *Tigil'* et *Podkagernaja* (Vdovin 1973 : 112). Assimilés à cette époque à des Kamtchadales par les autorités administratives de Petropavlovsk-Kamtchatski, les Koriaks maritimes de cette région – nommés plus tard « Koriaks de Palana » dans la littérature ethnographique [29] – se distinguaient pourtant clairement de leurs voisins méridionaux en employant le terme *nymyl'u* (« résident d'un lieu ») pour se définir [30]. Dans les « Listes d'individus de sexe masculin et de sexe féminin vivant au Kamtchatka » établies en 1836, sept lieux d'établissement des Koriaks de Palana apparaissaient. Du nord au sud, ces emplacements étaient ceux de Pustaja (1), Podkagirnaja (2), Lesnaia (3), Kinkil (4), Palana (5), Kaxtana (6) et Vojampolka (7), et leur appellations renvoyaient toujours à une rivière éponyme :

[29] En raison de leur grande homogénéité dialectale et socioéconomique, les Koriaks de cette région ont été regroupés par l'ethnolinguiste Stebnickij sous l'étiquette « Koriaks de Palana » à côté de sept autres catégories génériques : les Koriaks d'Itkana, de Paren, d'Apuka, de Karaga, de Kamen, ainsi que les Koriaks Aljutor et Čavčuven (STEBNICKIJ 1937 : 290). La classification de Stebnickij fait toujours référence à l'heure actuelle.
[30] Le terme est construit sur la racine *nym*, « lieu [de résidence] » (ANTROPOVA 1971 : 17).

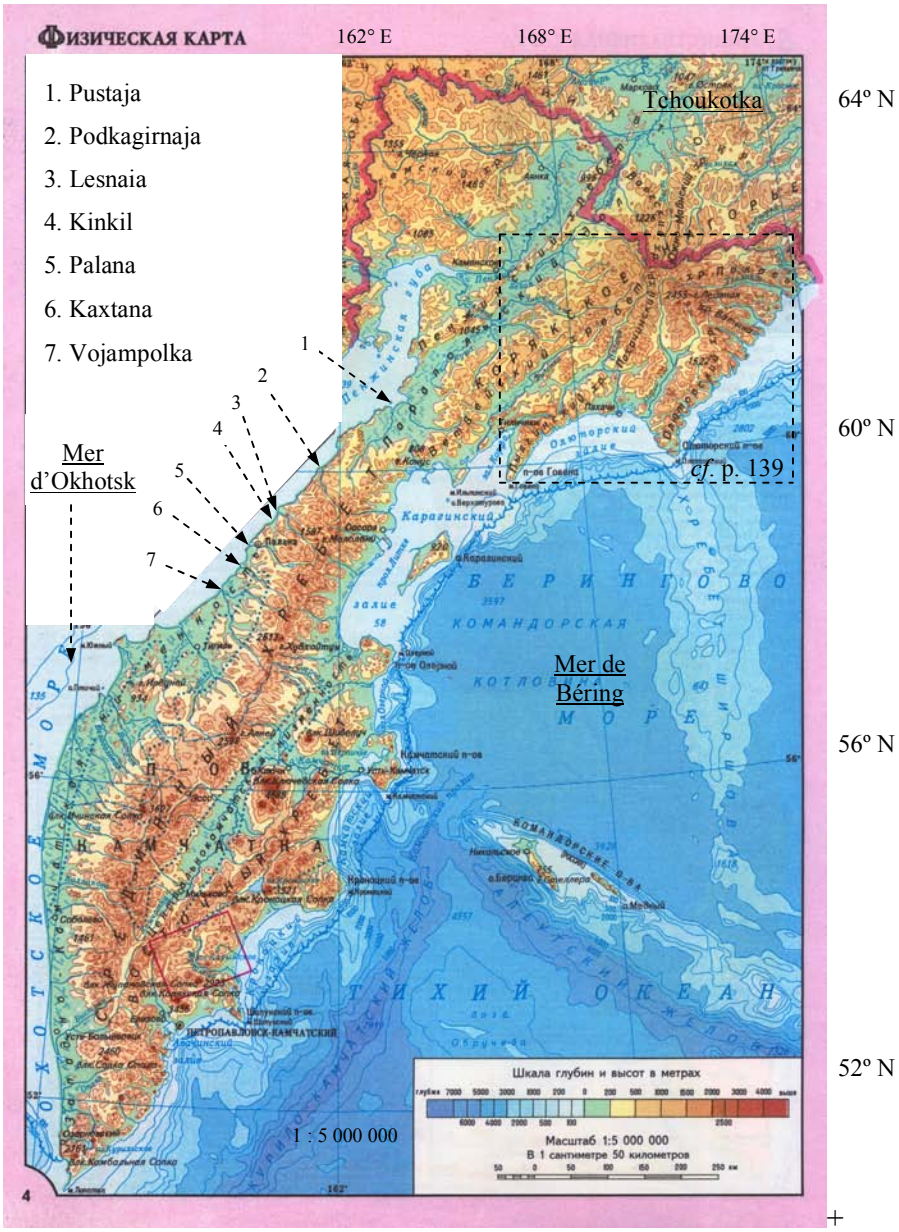


Figure 2 : Répartition des Koriaks de Palana au XVIII[e] et XIX[e] siècle le long de la côte occidentale du Nord-Kamtchatka (tiré et adapté de Moiseev 1995 : 4)

Par rapport à la situation qui prévalait un siècle plus tôt, la restriction des zones habitées tient autant aux épidémies de variole qui sévirent dans la région entre 1750 et 1800, qu'à un mouvement général des groupes locaux qui convergèrent vers le littoral où une nouvelle économie de marché s'était progressivement développée depuis la fin du XVII[e] siècle (*ibid.* : 113-114). Pour faciliter les contacts avec les commerçants russes, américains et coréens, ces groupes se sédentarisèrent plus près des côtes sans pour autant abandonner leur mobilité de

chasseurs ; des habitations en bois semi-souterraines *(ZEMLJANKA)* furent construites en aval des rivières, non loin des estuaires, de même que des greniers montés sur pilotis en bord de mer. Dans leur économie domestique, la pêche aux salmonidés devint une activité extractive de première importance, alors que la chasse aux animaux à fourrures (zibeline et renard notamment [31]), « pratiquement pas pratiquée avant l'arrivée des Russes » (Antropova 1971 : 37), servait désormais à payer le *JASAK* aux cosaques et à satisfaire l'appétit des commerçants. L'ethnographe russe Vdovin observe de manière convaincante que la demande toujours plus grande de fourrures associée aux migrations vers la mer détournèrent progressivement les Koriaks de Palana de la chasse aux artiodactyles (renne sauvage, mouflon) qu'ils pratiquaient depuis longtemps [32]. En revanche, l'acquisition d'armes à feu favorisa la chasse aux mammifères marins (phoque larga, phoque barbu) qui pouvaient désormais être tirés et éventuellement harponnés depuis la rive, sans que soit indispensable la mise à l'eau d'un « kayak individuel » *(matyv)* ou d'un « kayak collectif » *(kultaytvyyt)* [33]. Il faut néanmoins rappeler que l'importance de cette activité cynégétique dans l'économie des Koriaks de Palana a toujours été variable, car c'est seulement « à partir de Kinkil, et plus haut en direction du nord, [que] la chasse marine aux phoques a une grande signification pour tous » (Šarkov 1927, cité par Vdovin 1973 : 122). Cette signification dépassait d'ailleurs la sphère économique puisque « dans le cycle annuel des fêtes célébrées par les Koriaks maritimes, les plus importantes étaient en relation avec la prise des animaux marins, et étaient la condition essentielle de l'existence de la population » (Gorbačeva 1985a : 57). Comme nous le verrons plus loin, l'unique manifestation contemporaine héritée de ce cycle, nommée *ololo*, accorde cependant une attention égale au phoque, à l'ours et au mouflon. Cette spécificité atteste de l'importance qu'a toujours gardée la chasse au gros gibier terrestre dans la région, en complément de la chasse marine et en marge de la chasse aux « animaux-monnaies » (Hamayon 1990 : 414).

---

[31] Mais aussi hermine, loutre, glouton et écureuil.

[32] Selon les recensements de chasse relativement fiables de la fin du XIX^{e} siècle, l'ensemble de la population des Koriaks de Palana n'aurait abattu que trois rennes sauvages en 1891, et aucun en 1893. La tendance était encore plus marquée pour les mouflons, puisque aucun spécimen n'aurait été tué entre 1891 et 1894. A l'inverse, le nombre de renards pris n'a pas cessé d'augmenter depuis cette époque : de 128 en 1891, le total passa à 943 en 1925 (VDOVIN 1973 : 117).

[33] En revanche, la chasse à la baleine blanche nécessitait une traque en haute mer. Elle n'est cependant plus d'actualité depuis le début du XX^{e} et la disparition des baleines blanches des eaux de la mer d'Okhotsk (ANTROPOVA 1973 : 36).

Sur les sept néo-localités maritimes des Koriaks de Palana, deux (Podkagirnoe et Pustoreck) furent décimées par une nouvelle vague d'épidémies à la fin du XIX[e] siècle, et disparurent des cartes de recensement russes [34]. Dans les cinq autres places de résidence, une « période de despotisme éclairé [vit] l'Administration introduire [dès la fin du XVIII[e] siècle] des occupations appartenant à la civilisation russe chez les Kamtchadales » (Jochelson 1908 : 806). Cette période se prolongea jusqu'au début du XX[e] siècle, et trouva un relais dans l'ère soviétique où de nouveaux bouleversements furent imposés aux Koriaks de Palana. A Lesnaia, moins d'un siècle après l'inauguration d'une église par les missionnaires-commerçants orthodoxes, une école ouvrit ses portes en 1913, puis une bibliothèque en 1919 (Urkačan 2000 : 2). Dans les années vingt, une artel agricole fut implantée et placée sous direction russe pour développer les activités jusqu'alors annexes de l'horticulture (pommes de terre, choux) et de l'élevage (chevaux, vaches, rennes [35]). Cette structure collective s'agrandit rapidement et devint quelques années plus tard le « Kolkhoze Molotov ». Ses brigades préparaient des produits tels que du saumon salé, séché ou fumé, de la viande et des fourrures de rennes, du capelan frais ou séché, ainsi que des produits issus de l'horticulture et de la cueillette. Avec l'intégration des Koriaks de Palana dans le nouveau territoire administratif du sous-district Tigilskij (1[er] avril 1926) et la naissance – le 10 décembre 1930 – du District Autonome des Koriaks (DAK), le même type d'« exploitation collective » *(KOLLEKTIVNOE XOZJAJSTVO)* vit le jour dans les localités de Palana, Kinkil, Vojampolka ainsi que dans l'ancienne place forte de Tigil'. Cette dernière devint le centre administratif du sous-district, alors que Palana se mua en chef-lieu du DAK. A Lesnaia, les résultats matériels de la collectivisation dans le domaine des activités extractives furent a) l'acquisition de la « technique » nécessaire à l'exploitation des ressources maritimes et terrestres (bateau pour la pêche industrielle au crabe, tracteurs, remorques et outils pour les travaux agricoles,

[34] Selon les recensements officiels de cette période, la population totale des Koriaks de Palana en 1897 était de 968 individus qui se répartissaient ainsi : 36 habitants à Podkagirnoe, 46 à Pustoresk, 180 à Lesnaia, 133 à Kinkil, 203 à Palana, 235 à Kaxtana et 135 à Vojampolka (VDOVIN 1973 : 115).

[35] Vdovin rappelle que depuis le début du XIX[e] siècle au moins, les Koriaks de Palana disposaient de petits troupeaux de rennes dont ils tiraient notamment les fourrures indispensables à la confection des vêtements. Les chiffres font état d'un total de cent rennes à Lesnaia en 1840, répartis entre la dizaine d'unités domestiques regroupées à cet endroit. Il ajoute aussi que certains groupes vivant entre les rivières *Lesnaia* et *Podkagernaja* possédaient plus de 100 rennes, mais que ceux-ci se considéraient alors comme des « nomades » et vivaient en retrait du littoral dans des « yourtes » mobiles (1973 : 124). Česnokov propose comme explication à ce repli des éleveurs vers l'intérieur le souci qu'ils avaient de préserver leurs troupeaux de l'appétit des commerçants russes et étrangers installés sur la côte. Selon ce même auteur, la consommation annuelle en rennes des groupes de Koriaks maritimes était en moyenne de 6-7 têtes, cédées gratuitement par les éleveurs lors des années sans poissons (ČESNOKOV 1997 : 80).

chenillettes tout-terrain pour les déplacements en toundra, etc.), et b) la construction d'une « base de pêche » à l'estuaire et d'une ferme près des zones d'habitation. Dans les années cinquante, des « bâtisseurs » soviétiques arrivèrent dans les anciens villages koriaks de la région (devenus entre temps des « villages nationaux ») pour y ériger les marqueurs architecturaux et institutionnels des localités de l'ex-URSS : école primaire, jardin d'enfant, bâtiment abritant le Conseil du Village, maison de la culture, dispensaire, chaufferie, etc.

La tentative d'implanter l'élevage de rennes extensif à Lesnaia s'étant soldée par un fiasco total au sein d'une population composée essentiellement de chasseurs (1) [36], le village se retrouva à deux doigts de fermer ses portes dans les années soixante. Par mesure de rentabilité, les autorités politiques du DAK décidèrent en effet de transférer la technique, les vaches et les troupeaux de rennes dans le « Kolkhoze Prolétaire » de Palana. Si les Lesnovskiens échappèrent de peu à un déménagement de masse, c'est qu'une nouvelle expérience collective fut tentée en 1968 à travers l'implantation d'un gospromkhoze. Les activités de production étaient globalement les mêmes que celles réalisées au sein du kolkhoze, à l'exception notable de la chasse qui remplaça l'élevage dans les structures de production locales. Après une parenthèse de quelques décennies, la traque aux fourrures reprit donc de plus belle dans la région. Moyennant un certain nombre d'aménagements qui seront évoqués plus bas, l'ancienne « exploitation industrielle d'Etat » existe encore aujourd'hui. Elle regroupe une trentaine de chasseurs professionnels, dont la moitié se considère comme originaire de Lesnaia et l'autre de Kinkil. Cette ancienne distinction entre populations maritimes voisines est donc toujours opératoire ; elle trouve même une assise inédite au sein du gospromkhoze, près de vingt ans après la fermeture administrative de Kinkil dans les années quatre-vingt et le déménagement forcé de ses habitants à Lesnaia (ou ailleurs).

2.2. Histoires de familles et impératifs de fête

En raison de leur localisation le long d'un passage essentiel pour les colons de tous bords, les Koriaks de Palana ont été soumis à une russification intensive depuis le début du XVIII^{e} siècle. Le processus d'assimilation toucha le domaine des activités extractives, mais aussi les sphères linguistique et religieuse. L'arrivée des missionnaires et la construction d'églises dans

[36] Les chiffres soulignés qui apparaissent entre parenthèses renvoient aux photographies qui se trouvent à la fin de chaque partie.

des carrefours stratégiques pour le commerce et le prosélytisme (Palana, Lesnaia) participèrent grandement à cette acculturation. Évoquant le sort tragique des Koriaks de Kaxtana, le célèbre ethnographe Waldemar Bogoras estimait qu'« il ne leur restait rien de vraiment koriak, ni rien de vraiment russe » et ajoutera à ce constat que « depuis le village de Lesnaia jusqu'au sud [*i.e*. Tigil'], il ne se trouvait plus un seul nom [patronyme] koriak au début du XX^{e} déjà, mais seulement des noms russes » (cité dans Vdovin 1973 : 138). Si la première affirmation de Bogoras méritera d'être réévaluée à la lumière des matériaux présentés et analysés dans la deuxième partie de ce travail, la seconde peut servir de point de départ à la présentation du contexte religieux contemporain à Lesnaia. En effet, la consonance russe des cinq noms "historiques" que l'on rencontre encore dans le village – Suzdalov, Jaganov, Popov, Nesterov et Belousov (Oshima 1997 : 7) – n'empêche pas que les membres de ces unités domestiques, descendants des groupes autochtones recensés depuis 1770-80 sur le territoire des Koriaks de Palana, détiennent aujourd'hui l'exclusivité des charges rituelles.

Ces charges recoupent principalement deux domaines : celui des rites funéraires orthodoxes, dont les unités domestiques assurent la tenue depuis le départ des prêtres et la démolition de l'église, et celui des rites de chasse saisonniers dont l'*ololo* est le seul "rescapé" post-soviétique. Dans sa forme actuelle, la grande célébration automnale paraît assez proche des descriptions d'anciennes fêtes koriaks ayant trait à la chasse aux mammifères marins (Jochelson 1908 : 65-77). Il est en revanche plus difficile d'estimer la part exacte des réaménagements ayant affecté les rites funéraires à Lesnaia, car l'attention des observateurs s'est très peu portée sur le traitement funèbre que les Koriaks maritimes réservaient jadis à leurs morts (en raison d'une christianisation jugée "déculturatrice"). Les données ethnographiques qui seront présentées dans ce travail montreront néanmoins que trois sphères d'influence se mélangent à l'heure actuelle dans le cérémonial du deuil : celle de l'orthodoxie russe, celle d'un chamanisme de chasse et celle de l'évangélisme chrétien [37].

[37] Depuis la fin de l'URSS, de nombreuses « sectes » *(SEKTI)* ont proliféré dans toute la Fédération de Russie. Au Kamtchatka, de nombreuses Eglises se livrent une concurrence acharnée pour attirer les populations autochtones et allochtones dans leur giron : l'Eglise Orthodoxe Russe, les Adventistes du 7^{e} jour, les Baptistes, les Chrétiens Evangéliques, la Nouvelle Eglise Apostolique, les Témoins de Jéhovah, l'Eglise catholique, etc. (http://www.kamchatka.org.ru/religion.html). Nous verrons ainsi au chapitre 9 qu'au moins trois sphères d'influence rituelle se mélangent dans le traitement des morts à Lesnaia : celle de l'orthodoxie, celle de l'évangélisme chrétien et celle d'un chamanisme de chasse (*cf*. p. 388).

Qu'implique exactement ce rapport entre le nom et les charges rituelles dans l'*ololo* et les rites funéraires ? D'abord, qu'en raison de leur prise en charge par des unités domestiques locales, les deux grandes catégories de rituels observables aujourd'hui à Lesnaia ont acquis une perméabilité qui rend difficile d'éclairer l'une sans tenir compte de l'autre. Traditionnellement, l'*ololo* était ainsi célébré par chaque unité domestique, ce qui n'est plus le cas dans la formule contemporaine où seules trois familles sont concernées par son organisation. Celles-ci ont pour noms Belousov, Najanov et Šmagin [38], et c'est exclusivement l'une d'elles qui reçoit chaque année, peu après la chute des premières neiges, la quasi-totalité des villageois pour un grand repas communautaire et pour une nuit entière de festivités. A cet égard, il convient de préciser que les Najanov et les Šmagin n'appartiennent pas aux registres ancestraux de la mémoire locale, mais à ceux du village voisin de Kinkil. Si ce principe de l'alternance n'a rien d'inédit et se retrouve aussi en contexte rituel d'élevage (*cf.* pp. 148-153), le fait qu'il ne soit désormais appliqué que par trois unités domestiques a en revanche des conséquences profondes dans la répartition du pouvoir rituel.

Où se situe dès lors la limite entre les dimensions familiales et communautaires d'un rituel organisé à tour de rôle par *trois* unités domestiques, et auquel *toute* la population villageoise est désormais conviée ? Sans anticiper sur des éléments de réponse, il apparaît indispensable de questionner ce caractère hybride à la lumière des réaménagements contemporains de l'*ololo* : dans un village où la maxime « ici, il n'y a que des parents » résonne comme un leitmotiv, que possèdent les Belousov, les Najanov et les Šmagin de particulier pour être investis d'une telle charge rituelle ? Disposent-ils dans leurs rangs de chasseurs d'exception ou de spécialistes du chamanisme domestique ? Sont-ils plus habiles que d'autres à affronter la crise qui sévit dans les périphéries de la Fédération de Russie ? Les questions sont nombreuses et convergent vers un même point : appréhender la nature exacte de cette mainmise sur un événement rituel qui relève du « fait social total » (Mauss 1993 [1923-1924] : 147). En outre, ces interrogations invitent aussi à apprécier le degré de politisation de cette appropriation : le phénomène correspond-il à un coup de force ou à une action légitime ? Et dans le deuxième cas de figure, qui – ou quoi – en assure la légitimité ? Et jusqu'à quand ?

---

[38] En russe, les noms de famille portent la marque des sexes : Belousov**a** pour les femmes, Belousov pour les hommes. Pour ne pas alourdir la lecture du texte, seule la forme brève servira à nommer les unités domestiques.

Ce caractère « totalisateur » de l'*ololo* oblige à considérer dans un premier temps la situation des Najanov, des Šmagin et des Belousov dans le tissu de la « grande famille » de Lesnaia [39]. D'emblée, il faut préciser que ces trois unités domestiques ne sont pas les seules à compter des chasseurs en leur sein. La plupart des garçons apprennent le maniement des armes à feu dès l'âge de 10-12 ans, et sont aptes à chasser seuls le petit gibier dès leur entrée dans l'adolescence. En revanche, pour des raisons qui relèvent plus de la logistique que des compétences personnelles, ils ne sont pas aussi nombreux à chasser les phoques, les ours et les mouflons. Même si la frontière entre ces deux types de pratiques cynégétiques (chasse au petit / gros gibier) apparaîtra effectivement comme un trait saillant de l'économie contemporaine du village, elle n'explique pas à elle seule que toutes les contraintes pour organiser le rituel soient levées, ni que soient remplis tous les critères nécessaires à sa tenue. A un niveau strictement pragmatique, ces trois familles ne se distinguent pas de leurs homologues par leur meilleure habileté à la chasse, mais par leur aptitude à organiser une fête qui tienne compte des impératifs culinaires de circonstances. En voici le détail :

1. L'obligation de posséder suffisamment de produits végétaux (racines, bulbes et baies) et animaux (saumon frais, graisse de mouflon et de phoque, viande de mouflon) pour préparer le *tylqtl,* un plat rituel koriak pilé. Deux variantes existent : le pilé blanc, réalisé à base de graisse et de viande de mouflon, de chair de saumon, de "pommes de terre sauvages" et de baies (camarines noires); le pilé noir, réalisé à base de racines végétales, d'épilobe haché, de graisse de phoque, de camarines et de caviar séché. L'un et les autres sont servis sans discernement aux invités humains lors de l'*ololo*, mais seul le premier est offert aux (substituts d') ours et (de) mouflons, alors que le second est réservé aux (substituts de) phoques.
2. L'obligation de disposer de viande de phoque fraîche pour « nourrir tout le village » avec une soupe de phoque, délicatesse réservée aux seuls humains lors du repas de fête.
3. L'obligation de disposer de poisson frais en grande quantité pour préparer une soupe de poisson en cas d'absence (rare et peu prestigieuse) de viande fraîche, et de préparer plusieurs semaines à l'avance du saumon salé-mariné servi cru aux hommes, femmes et enfants présents.

[39] Selon le dernier recensement officiel (2002), le village de Lesnaia compte 420 habitants répartis en sept nationalités différentes : 389 Koriaks, 21 Russes, 5 Itelmènes, 2 Chuvaches, 1 Evène, 1 Ukrainien, 1 Tatare. Ces chiffres sont cependant sujets à caution, notamment en raison des pratiques administratives souvent arbitraires qui assignent à un nouveau-né issu d'un mariage mixte une nationalité plutôt qu'une autre. Au niveau linguistique, l'idiome véhiculaire est le russe, alors que le dialecte nymylan local n'est quasiment plus parlé que par les retraité(e)s d'origine autochtone. Comme à Atchaïvaiam, les enfants suivent désormais des cours de koriak à l'école, mais dans des proportions (deux heures hebdomadaires) largement insuffisantes pour permettre au nymylan de rivaliser avec le russe en tant que ressource linguistique à part entière.

Exactement comme dans les rituels d'élevage d'Atchaïvaiam, la dimension culinaire apparaîtra au coeur des principales séquences de l'*ololo* (et des rites funéraires). En anticipant sur la description et l'analyse de cette manifestation automnale, on pourrait avancer que la « chance » *(UDAČA / imraj)* à la chasse se gagne à table avant d'être l'enjeu de performances ludiques telles que les danses imitatives, les chants mélodiques ou les jeux de tambours. C'est d'ailleurs bien là l'un des principaux problèmes rencontrés par les candidats à l'organisation du rituel, car il n'est pas évident de concilier la réalisation des activités extractives fournissant les ingrédients rituels [40] avec les contraintes socioprofessionnelles héritées du passé soviétique ou de la nouvelle économie de marché.

Qui plus est, les bonnes places de cueillette, de pêche et surtout de chasse sont souvent éloignées du village et requièrent de longs déplacements à pied – ou éventuellement en traîneaux l'hiver. De telles excursions n'effrayent pas les Lesnovskiens mais ne facilitent pas non plus le rapatriement au village des produits de l'extraction (redevenus nécessaires suite à la banqueroute des magasins d'État et aux prix élevés affichés par les nouveaux commerces privés). Le problème du transport est particulièrement saillant dans le domaine de la chasse au gros gibier (ours, mouflon et phoque), où il participe d'un ensemble de contraintes techniques qui ne concernent pas l'accès aux territoires de prédation, mais qui rendent presque impossible de transporter des dépouilles pouvant peser plusieurs centaines de kilos. Même dépecée, la carcasse d'un phoque barbu ne saurait être ramenée chez soi à dos d'homme. L'idéal dans ce cas est un tracteur à remorque, mais son emploi est aléatoire (météo, essence, accord du propriétaire, etc.) et ne permet jamais de prévoir à l'avance la date d'un déplacement (2). Les chevaux supportent aussi des charges lourdes, mais ils sont rares et principalement utilisés durant la belle saison. Quant aux attelages de chiens, ils constituent un excellent moyen de transport en hiver lorsque la neige est dure, mais ils ne sont d'aucune utilité en période rituelle puisque les premières neiges sont insuffisantes pour leur emploi. La chasse au petit gibier peut-elle être dans ce contexte d'une quelconque utilité ? Non, car bien qu'elle soit nettement moins lourde d'un point de vue logistique, aucun rongeur, aucun petit carnivore, ni aucun oiseau ne figure au menu rituel.

[40] Comme nous le verrons, les ingrédients issus du règne animal ont une double nature pragmatique et symbolique puisqu'ils correspondent autant à la chair et la graisse consommées qu'aux attitudes et comportements du gibier qui "nourriront" les imitations chorégraphiques.

L'*ololo* a donc un coût matériel qui ne s'exprime pas en roubles (ou pas seulement) mais en quantité de produits obtenus de l'environnement naturel. Ce coût est élevé et suggère déjà la capacité probable des Najanov, des Belousov et des Šmagin à s'associer pour réaliser de telles prises et pour en exploiter le produit matériel et immatériel durant l'*ololo*. Les salaires aléatoires et les maigres pensions de retraite ne suffiraient pas aux membres de la troïka pour acheter les produits nécessaires et offrir le repas rituel. Très concrètement, ces trois familles se démarquent donc des autres a) par leur capacité à récolter un peu plus de baies, de racines et de plantes que leurs besoins domestiques ne l'imposent, b) par une propension à mettre en commun leur collecte au moment du rituel, c) par leur aptitude à mobiliser des chasseurs *chanceux* au bon moment, et enfin d) par leur faculté à assurer le rapatriement immédiat et non différé du produit de leur chasse.

2.3. Alternance rituelle sur fond de double résidence

Par quels moyens la troïka Najanov / Belousov / Šmagin parvient-elle à maîtriser « cette contingence première et décisive qu'est le mouvement dans les économies de chasse et de cueillette » (Sahlins 1976 : 74) ? Pour répondre à cette question, un tableau de la liste des organisateurs de l'*ololo* depuis 1997 s'avère utile. Des dynamiques résidentielles et relationnelles apparaîtront entre les retraités de la troïka, de même qu'entre leurs enfants en âge d'intégrer un « collectif » professionnel. Avant de les découvrir, il faut rappeler que ce système d'alternance n'a pas toujours été réduit à trois unités domestiques, et que la distribution des rôles rituels n'est jamais définitive. Le seul intérêt de focaliser sur l'aménagement contemporain de l'*ololo* est d'éclairer les principes sous-jacents à l'association et à l'alternance rituelle :

*Tableau 2 : Organisation de l'*ololo *à Lesnaia depuis 1997*

ANNÉE	FAMILLE ORGANISATRICE	LIEU DU JEU RITUEL
1997	Šmagin	Maison de Maria Georgevna Šmagina, et de son époux, Vladimir Šmagin
1998	Najanov	Maison de Matriona Antonovna Najanova et de son époux, Spiridon Borisevič Najanov
1999	Belousov	Maison de Matriona Georgevna Belousova et de son époux, Mixail Innokent'evič Belousov
2000	Belousov	Idem que 1999
2001	Šmagin	Idem que 1997
2002	Belousov	Maison de Ljubov' Mixailovna Belousova, et de son époux Igor Alexejevič Belousov

La lecture de ce tableau appelle une série de commentaires. En premier lieu, l'usage discursif en vigueur à Lesnaia laisse clairement transparaître la valeur de l'association résidence / nom dans la constitution d'une mémoire collective de l'*ololo*. Année après année, ce couple syntaxique détermine une sorte d'équation dont le résultat varie en fonction du système d'alternance : « cette année [2002], nous avons joué chez Igor et Ljuba » *(V ETOM GODU, MY IGRALI U IGORA I U LJUBY)*, ou « l'année dernière [2001], nous avons joué chez les Šmagin ». Le nom de famille n'est pas toujours verbalisé, mais il découle logiquement de la réunion énonciative de deux prénoms significatifs dans le contexte rituel contemporain.

Ces formulations entraînent deux autres commentaires, l'un concernant la notion de résidence, l'autre celle de jeu. L'exemple du couple Igor / Ljuba nous apprend en effet qu'une situation de colocation ne suffit pas à Lesnaia pour officier en tant qu'organisateur lors du grand rituel

de chasse automnal, mais qu'une indépendance résidentielle est requise. Concrètement, cela signifie que l'invitation à venir jouer « chez soi » passe par l'enregistrement d'un appartement en son nom propre dans les registres de l'administration municipale. En 2000 par exemple, Igor et Ljuba vivaient encore dans l'appartement de Mixail et Matriona G., et leur position rituelle correspondait donc à celle d'adjoints. Leur appartenance à l'unité Belousov leur assurait certes de bénéficier de la « chaleur [vitale] » *(uzizit)* émanant de la réalisation des « jeux » *(uzizičvèt)*, mais leur dépendance résidentielle les empêchait d'activer la circulation de ce flux en les privant de positions-clés dans le rituel, notamment au niveau sacrificiel (*cf.* pp. 269-281). Certaines résidences apparaissent-elles alors plus aptes que d'autres à accueillir la célébration annuelle ? Choisit-on son nouvel appartement en vertu de critères résidentiels ou rituels préétablis ? Trouve-t-on dans le village des zones d'habitation meilleure que d'autres pour organiser l'*ololo* automnal ? Une fois de plus, la réponse à ces questions est négative, car aucun interdit ne frappe un type d'habitation en particulier, et chaque logement villageois est susceptible d'être réaménagé en automne. Les demeures d'accueil du rituel n'ont rien de particulier et ne suffisent pas non plus à expliquer que seuls trois familles invitent « tout le village » à l'intérieur de leurs murs.

L'importance de la dimension résidentielle du jeu rituel prend une dimension encore plus prépondérante si l'on considère que l'*ololo* est à nouveau célébré à Kinkil depuis l'an 2000. Ce processus concerne directement la troïka, puisque certains membres des familles Najanov et Šmagin sont retournés vivre plus ou moins définitivement dans le hameau de douze maisons situé à une vingtaine de kilomètres au sud de Lesnaia et officiellement fermé depuis la période soviétique (3). La liste des fêtes illustre bien ce réaménagement : les Najanov n'ont plus officié à Lesnaia depuis 1998, et les Šmagin (qui ont manqué un tour de jeu en 2000 en raison du décès de leur patriarche) avouaient que 2001 pourrait bien avoir sonné le glas de leur statut d'officiant dans cette même localité en raison de leur sentiment d'appartenance ravivé en faveur de Kinkil. Bien que l'une et l'autre de ces deux familles continuent de collaborer activement avec les Belousov et disposent toujours d'un lieu de résidence à Lesnaia, ce jumelage rituel ne peut être ignoré. Des liens étroits existent en effet entre les deux villages, et certains acteurs se retrouvent désormais "des deux côtés du jeu" après neuf ans de disette rituelle à Kinkil. Si la question des fondements dualistes de cette récente division résidentielle reste ouverte, force est de constater que les habitants de Lesnaia ne voient nullement d'un mauvais œil la reviviscence d'un village rayé des cartes soviétiques

mais jamais véritablement des topographies pragmatiques et symboliques locales. Les faits souligneront au contraire la prééminence de « l'entraide » *(vyinen)* et du partenariat dans la restauration de relations de voisinage entre les deux communautés.

2.4. Le cercle des aînés

La multiplication progressive des lieux de résidence et d'activités entre Lesnaia et Kinkil est d'actualité depuis plusieurs années déjà pour les locaux autochtones qui ont été déplacés par le régime soviétique. Même si une installation complète et définitive à Kinkil n'est pas possible aux yeux de l'administration municipale de Lesnaia, le dédoublement de l'espace domestique favorise le développement d'une véritable « socialité associative » (Caillé & Laville 1998) en élargissant l'horizon de la coopération à la localité voisine. Dans le cas de la troïka qui détient actuellement le pouvoir rituel, une telle socialité se manifeste d'abord entre les aînés. Parmi les relations qui concernent les cinq membres de cette génération, trois émergent comme les fondements cohésifs de ce triptyque familial. Elles sont énumérées ici dans un ordre aléatoire qui n'induit aucune supériorité de principe ni de fait des unes par rapport aux autres :

a. La relation de germaines qu'entretiennent Matriona Georgevna Belousova et Marja Georgevna Šmagina, laquelle s'exprime en nymylan par l'emploi – fréquent entre les deux femmes – du terme classificatoire « sœur » *(SESTRA / čake)*, et en russe par le port d'un patronyme identique (Georgevna), dérivé du prénom de leur père (Georgij). Retraitées l'une et l'autre depuis plusieurs années, elles sont par ailleurs mère de cinq enfants chacune.

b. La relation d'« amis » *(DRUZJA / tumgu)* qui unit depuis de nombreuses années Mixail Innokent'evič Belousov, l'époux de Matriona Georgevna, à Spiridon Borisevič Najanov, l'époux de Matriona Antonovna Najanova. Trente ans de service commun dans la marine de pêche soviétique du Kamtchatka – respectivement en qualité de capitaine-navigateur et de chef mécanicien – les ont soudés « comme deux frères ». Ceci explique que malgré l'absence de relations entre les Najanov et les Belousov, les enfants du couple Matriona G. / Mixail nomment le meilleur ami de leur père « oncle » *(DJADJA / endju)*, et que ceux du couple Matriona A. / Spiridon agissent de la même façon à l'égard de l'ancien capitaine.

c. La relation de « voisins » *(SOSED / jatumgu)* qui associe étroitement le couple composé de Matriona A. et Spiridon Najanov à Marja G. Šmagina lorsque ceux-ci vivent à Kinkil. En effet, depuis que cette dernière, aidée de son fils aîné Sergej, a décidé d'installer un cabanon dans le petit village à proximité immédiate de celui des époux Najanov, la collaboration entre eux a atteint un degré qu'elle ne connaissait pas à Lesnaia. En été surtout, les deux parties se

soutiennent en unissant leurs forces dans la réalisation de toutes les grandes tâches saisonnières (pêche, cueillette, travail des peaux de mammifères marins, etc.).

Cette association entre aînés s'appuie désormais sur des lieux d'ancrage résidentiel dédoublés, puisque le retour à Kinkil amorcé par les Najanov et les Šmagin a contribué à élargir le cercle des activités. Qui plus est, cette organisation interfamiliale (qui conjugue l'entraide, le soutien, et le partenariat, *cf.* annexe 1) s'avère suffisamment souple et élastique pour résister à l'étirement géographique entre les deux villages. Autrement dit, les aînés Belousov, même s'ils ne possèdent pas de maisonnette ou de cabanon à Kinkil, n'ont pas été séparés de leurs amis et parents au jour du déménagement partiel de ces derniers. Loin s'en faut : périodiquement, les liens se resserrent et permettent de mener à bien certains travaux saisonniers liés notamment à la pêche et à la cueillette. Pour les Najanov, les Belousov et les Šmagin, le rapprochement se manifeste surtout en juin sur les rivages maritimes, au moment de la pêche au capelan [41]. Il faut ensuite attendre le terme de la pêche intensive aux saumons (juillet-août), la fin des vacances scolaires et le départ des employés du gospromkhoze à la chasse aux mouflons (septembre) pour que les "retraités" puissent à nouveau se retrouver entre eux. Depuis l'installation des époux Najanov et de la veuve Šmagina à Kinkil, c'est dans ce hameau qu'ont lieu les retrouvailles automnales. Matriona G. et Mixail Belousov, qui ont toujours eu l'habitude de transiter par Kinkil en cette période de l'année, s'y arrêtent plus longtemps depuis que leurs amis et parents peuvent les recevoir chez eux. Dans cette région où les ressources végétales et animales sont « toutes proches », le prolongement de ce séjour permet aux « vieux » *(STARIKI)* de réaliser ensemble une partie de la cueillette saisonnière de baies, de racines, de plantes et de champignons, et de réunir dans les meilleures conditions les matières premières de l'*ololo*.

[41] Chez les Koriaks maritimes de la mer d'Okhotsk, les activités halieutiques se divisent en trois phases principales : une pêche maritime au capelan (juin, *cf.* pp. 118-126), une pêche fluviale intensive lors du pic de la migration des saumons (juillet-août), et une pêche automnale en rivière plus ponctuelle (septembre-novembre). Dès lors que la pêche maritime au capelan ne se retrouve pas à Atchaïvaiam, elle sera plus particulièrement détaillée dans le chapitre 3 de la première partie (relatifs aux déplacements et aux modes de regroupements extra-villageois des Lesnovskiens), alors que la description de la pêche estivale aux saumons – techniquement proche dans les deux contextes – sera abordée dans le détail au chapitre 5 (consacré aux itinéraires extra-villageois des Atchaïvaiamskiens).

2.4.1. Les règles de la propriété et de la cohabitation

À Lesnaia, la situation est différente puisque les couples d'aînés Belousov et Najanov, ainsi que Marja G. Šmagina qui vit un second veuvage depuis 2000, disposent chacun de leur propre habitation au sein d'un espace villageois dont l'architecture a été profondément remaniée durant la période soviétique. De nature multiforme, ces domiciles reflètent l'hétérogénéité de la notion de résidence domestique : ce sont tantôt des vieilles maisons koriaks, tantôt des appartements insérés par blocs dans des locatifs soviétiques à deux étages, tantôt encore d'anciennes infrastructures locatives ou industrielles réaménagées (ancien « hôtel », ex-manufacture de « souvenirs nationaux »). Une assez grande diversité d'habitations compose ainsi le paysage villageois, comme le laisse clairement entrevoir la photographie suivante :

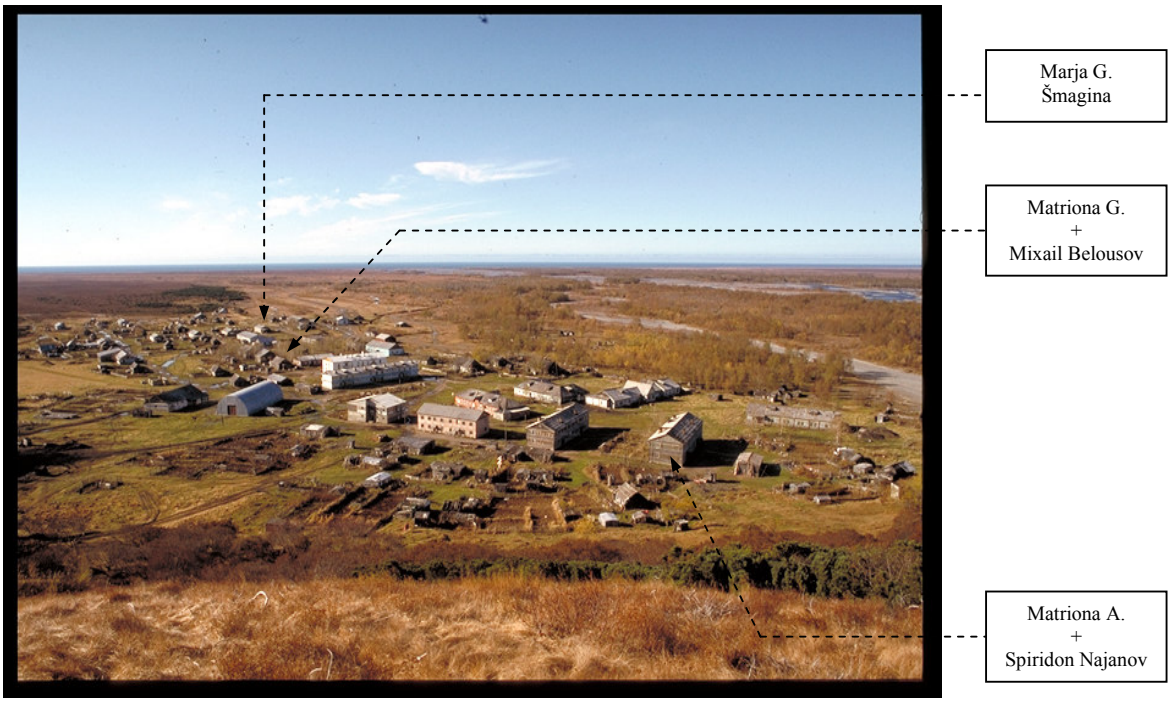


Figure 3 : Les résidences d'accueil de l'*ololo* à Lesnaia depuis 1997 (la résidence d'Igor et Ljuba Belousov est invisible sur cette prise de vue. Elle se situe à mi-chemin d'une ligne imaginaire qui relierait la résidence de Marja G. Šmagina et celle du couple d'aînés Belousov).

Cette diversité est cependant ressentie différemment par les personnes vivant au quotidien dans le village. Bien plus que l'allure extérieure ou l'emplacement, ce sont les inégalités internes aux domiciles (dues notamment à des systèmes de chauffage très différents) qui

établissent à leurs yeux une hiérarchisation. Égaux devant le rituel, les domiciles de Lesnaia le sont moins face à la crise énergétique qui frappe sévèrement le Kamtchatka depuis le déclin du régime communiste. Les aînés de la troïka ne sont pas épargnés par ces disparités. Au-delà de leur ancrage dans les parties « hautes » et « basses » du village [42], les aînés Najanov, Belousov et Šmagin occupent des résidences très différentes qui nécessitent des aménagements particuliers en vue de l'instauration temporaire d'un espace de jeu rituel.

Pour les époux Najanov, ce logement consiste en un appartement de deux pièces et demie situé dans l'un des six grands bâtiments à deux étages qui composent la partie haute de la localité, celle où les travaux de reconstruction ont été les plus prononcés (4). Érigés sur les ruines des maisons indigènes afin d'accueillir les nouveaux arrivants russes et ukrainiens (administrateurs, ouvriers, « spécialistes ») ainsi que l'intelligentsia locale allochtone et autochtone (instituteurs, responsables culturels, etc.), ces locatifs en bois ou en béton armé ont très mal résisté au démantèlement de l'URSS. Dépendantes de l'unique chaufferie du village à laquelle elles sont directement reliées par un système de tuyauterie et de radiateurs, ces infrastructures résidentielles ont subi de plein fouet la crise du charbon (5). Privées de leur unique source de chauffage, soumises aux fréquentes coupures d'électricité qui frappent toute la population villageoise, elles ne doivent leur salut qu'aux rafistolages permanents de leurs locataires (installations de fourneaux à bois, travaux d'isolation, etc.). Dans une mesure qu'il serait erroné de négliger, ceci explique aussi que Matriona A. et Spiridon Najanov aient convié une dernière fois « tout le village » à un *ololo* en 1998, avant de mettre leur office à Lesnaia entre parenthèses et de se tourner vers Kinkil. Incontestablement mieux adaptées à l'environnement climatique du DAK, les modestes cabanons qu'ils possèdent là-bas ne leur permettent pas d'accueillir le rituel automnal. Ils peuvent toutefois y prendre part en tant que spécialistes du savoir-faire religieux, et donc aider activement à la résurgence de l'*ololo* que l'on souhaite « plus simple » (*i.e.* moins fréquenté) que celui des Lesnovskiens. L'exemple du couple d'aînés Najanov montre ainsi que rien n'est définitif dans la situation actuelle, ni les positions occupées dans le rituel, ni la résidence d'accueil de l'*ololo*.

[42] L'orientation de la spatialité villageoise en termes de verticalité (haut *vs*. bas) fait référence à l'axe terre / mer qui relie les confins montagneux et maritimes du territoire des Lesnovskiens, lequel suit la direction générale du cours de la *Lesnaia*. Épousant pour ainsi dire la déclivité fluviale, cette charnière imaginaire traverse le village de part en part, et semble faire fi des obstacles urbanistiques qui se sont progressivement dressés devant elle depuis les années 1960-1970 (locatifs à deux étages, centre administratif, bâtiment scolaire, etc.).

Au contraire de son vieux compère de marine, Mixail Innokent'evič Belousov se considère depuis toujours comme un Lesnovskien, ce que confirme son installation dans une maison basse en bois construite par son père dans les années 1930. Située près du cœur administratif de Lesnaia, cette demeure a été divisée en deux parties égales à l'époque soviétique. La moitié des Belousov comprend deux pièces et demi agencées autour d'un fourneau central ; elle abrite les époux Mixail et Matriona G., leur fils Lënja, et trois de petits-enfants orphelins [43]. Dans l'autre moitié de cette même maison, les mesures administratives ont propulsé Andrej Jakovlevič Jaganov et sa famille au rang de colocataire attitré des Belousov, bien qu'aucun lien de parenté ne laissait présager *a priori* une telle réunion. De telles pratiques visaient à introduire le surnombre dans les vieilles bâtisses indigènes et à favoriser leur abandon au profit des nouveaux locatifs communautaires.

Dans le cas présent, le rapprochement entre voisins atteint parfois un degré étroit puisqu'il arrive que les patriarches des deux moitiés s'unissent pour une expédition de chasse au phoque. De manière générale cependant, la collaboration entre les deux hommes, comme celle entre leurs unités domestiques respectives, relève plus du bon voisinage que de l'union efficace (ce que signale, de l'aveu même de Mixaïl, un certain manque de réussite à la chasse). Au village, c'est surtout en période rituelle que les limites de leur coopération apparaissent clairement. En effet, lorsque l'*ololo* a lieu chez Mixail et Matriona G., les membres de la moitié « Jaganov » ne sont pas plus concernés par l'organisation du rituel que les autres invités qui visitent la moitié « Belousov » de la maison (6). Ils s'y invitent certes à partager le repas de circonstance, à jouer en dansant, chantant et battant le tambour, mais en aucun cas le caractère rituel qui imprègne et investit l'espace domestique de leurs voisins de palier ne se propage chez eux, de l'autre côté de la paroi centrale. L'espace pragmatique de l'*ololo* se limite toujours à la portion des murs qui bordent l'intérieur résidentiel des officiants, avec comme seul prolongement possible leurs versants extérieurs pour les séquences réalisées « dans la rue ». Qui plus est, ce n'est pas la moitié Jaganov qui assiste en priorité Mixail lorsque celui-ci accueille la fête, mais bien Spiridon, son partenaire de chasse

[43] Jusqu'à peu, la fille cadette de Mixail et Matriona, Ljuba, ainsi que son mari Igor et leur fils Boris vivaient également dans cet espace résidentiel. La naissance de leur deuxième enfant rendit un déménagement indispensable. Quelques mois à peine après leur emménagement, le couple Ljuba / Igor Belousov organisait un *ololo*.

privilégié, et c'est l'épouse de ce dernier, Matriona A., qui aide les sœurs Georgevna à diriger les nombreuses opérations qui la composent.

La dernière des trois aînées à organiser l'*ololo* en alternance est précisément Marja G. Šmagina. Vivant avec son fils aîné Sergej dans une moitié de maison plus récente que celle des Belousov [44], elle a dû déroger au calendrier officieux en manquant le tour de jeu qui lui était réservé en 2000 et en le repoussant d'une année. La raison de cette entorse aux règles tacites qui gèrent l'organisation contemporaine de l'*ololo* a déjà été brièvement précisée : elle est à mettre relation avec le décès de son second mari, survenu la même année. Selon les règles d'inspiration diverse (orthodoxie, chamanisme de chasse) en vigueur à Lesnaia, plusieurs repas copieux furent offerts à la famille et aux amis durant les trois jours de veillée et de préparation du mort (*cf.* pp. 371-372). Exactement de la même manière qu'en période d'*ololo*, les rites funéraires ont ainsi nécessité l'aménagement de l'intérieur résidentiel afin d'accueillir de très nombreux visiteurs. Concrètement, la veuve Šmagina a donc dû compter sur la mobilisation rapide et efficace de ses associés habituels pour être approvisionnée en produits de chasse et de pêche. Elle n'omit pas de le rappeler au moment de justifier sa volonté de passer son tour dans l'organisation du rituel : au-delà de la peine engendrée par le décès de son mari, Marja G. Šmagina ne souhaitait pas susciter deux fois de suite, et dans un intervalle si court, le soutien commun des Belousov et des Najanov. Les villageois ont donc dû patienter jusqu'en 2001 pour retrouver les lieux festifs de 1997. Un dernier point mérite d'être relevé à propos de cette résidence. Il concerne les occupants de l'autre moitié de la maison, dont la maîtresse de maison n'est autre que Nadja Belousova, la fille aînée de Matriona G. et Mixail Belousov et nièce de Marja G. Šmagina. La question se pose de savoir pourquoi Nadja n'a pas intégré le système d'alternance, comme le firent Igor et Ljuba dès leur indépendance résidentielle acquise ? A ce stade, seul le nom de son mari – Jaganov – peut éventuellement être avancé comme élément de réponse, car il apparaîtra assez vite que les hommes des différentes unités domestiques ne chassent pas toujours aux mêmes endroits, et que le nom, la résidence, le territoire et le traitement rituel du gros gibier forment un continuum qui souffre peu d'interférences (*cf.* p. 275-277).

[44] La maison tenue par Marja G. Šmagina a été construite sur un modèle reproduit une dizaine de fois à l'identique par les bâtisseurs soviétiques dans la partie basse du village. A la différence de la demeure des Belousov, celle-ci dispose d'un attique où peut être entreposé le foin préparé en été. Surélevée, elle est aussi équipée d'une cave qui évite aux locataires de construire une extension pour l'entrepôt des produits de consommation.

Le voisinage dans une même maison de deux familles restreintes apparentées modifie évidemment la donne des rapports résidentiels, mais dans une proportion qui doit être évaluée au cas par cas. Ici, c'est la souplesse permettant à cette relation de supporter les déménagements prolongés de Marja G. à Kinkil qui est significative. Loin d'affaiblir les rapports entre les Lesnovskiens et les Kinkilskiens de la troïka, la plasticité des liens favorise au contraire l'élargissement de son réseau territorial, du double point de vue de la résidence et de l'accessibilité aux ressources. Désormais absorbé grâce à l'aménagement de cabanons à Kinkil, cet étirement fait apparaître en pointillé un cercle d'actions, de déplacements itinérants et d'entraide à l'intérieur duquel émerge périodiquement un autre mouvement, celui des performances rituelles de l'*ololo* :

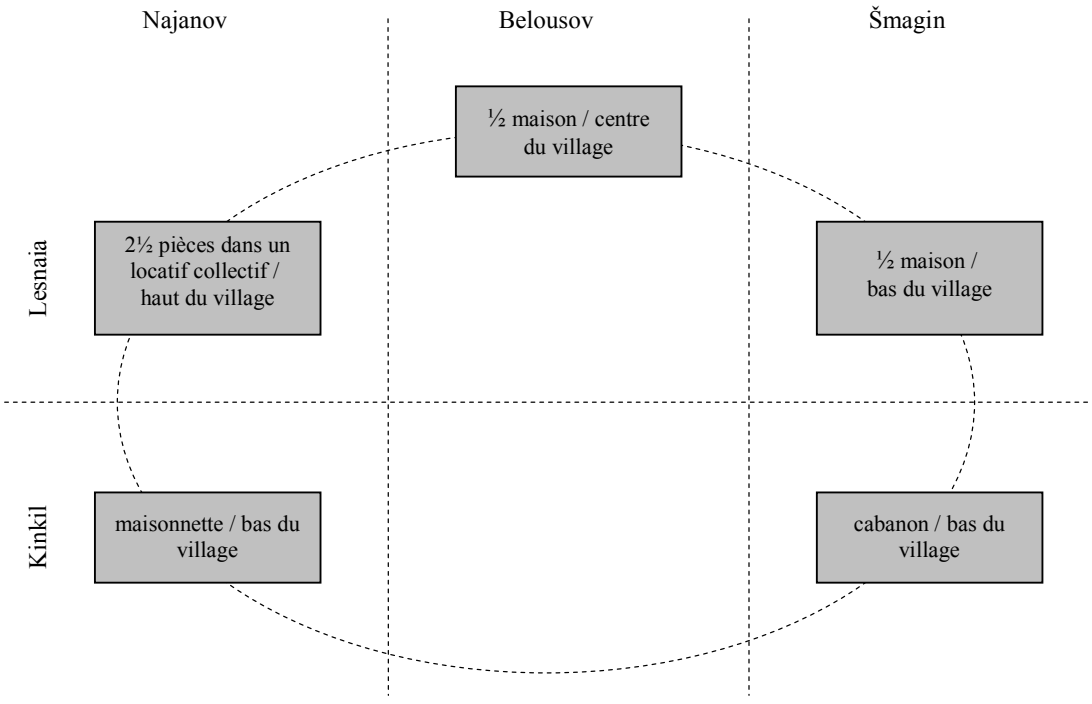


Schéma 1 : Le dédoublement résidentiel et le cercle associatif des aînés de la troïka

2.5. La génération des chasseurs professionnels

Comme nous l'avons vu, les principales contraintes inhérentes à la tenue automnale de l'*ololo* étaient a) de disposer de produits végétaux et animaux en quantité suffisante pour nourrir une assemblée qui déborde aujourd'hui largement la sphère domestique, et b) de connaître la « chance » à la chasse non seulement tout au long de l'année mais également peu avant la chute des premières neiges et l'entrée dans la période rituelle. Le cercle associatif esquissé ci-dessus constitue dans cette perspective une bonne garantie pour ces trois familles de mettre en commun une partie des stocks de caviar, de racines, de baies et de plantes nécessaires à la préparation du *tylqtl* blanc et noir. L'accès facilité à un territoire de cueillette et de pêche aussi riche que celui de Kinkil constitue à cet égard un avantage certain pour rassembler les produits nécessaires en vue de l'hiver (Testart 1981a) et des événements rituels à venir. Mais qu'en est-il de la chasse, qui se décline parfois sur un mode professionnel ? Là encore, la relation Lesnaia / Kinkil semble au cœur des aménagements socio-économiques contemporains, mais dans une perspective particulière puisque ce sont précisément les structures du gospromkhoze qui lui confèrent son cadre et non plus celle de la troïka. Questionner l'origine des produits de chasse intégrés dans les manifestations rituelles revient donc à s'intéresser au fonctionnement de ce « collectif » pas comme les autres. Il a déjà été précisé en introduction que ce dernier a su résister à son démantèlement annoncé malgré le lâchage total de l'État [45]. Sa pérennité constitue à ce titre un élément important pour appréhender la nature des enjeux politiques locaux et supra-locaux qui ont des incidences dans toutes les sphères de la vie sociale, y compris dans celle des manifestations chamaniques. Pénétrons donc un instant dans les (infra)structures contemporaines de cette ex-institution soviétique emblématique.

---

[45] Le phénomène du lâchage de l'État ne se manifeste pas qu'à Lesnaia bien sûr, mais plus généralement dans tout le DAK ainsi que dans le District Autonome voisin des Tchouktches (*cf.* CSONKA 1998). Dans le cas présent, le gospromkhoze a survécu à la perestroïka à l'instar de sept autres collectifs qui bénéficient, eux, de (maigres) subsides étatiques. En voici la liste exhaustive : **1**. Le jardin d'enfant *(DETSKIJ SAD)* ; **2**. L'école primaire et secondaire *(ŠKOLA)* ; **3**. La maison de la culture *(DOM KUL'TURY)*, communément appelée « club » *(KLUB)* et qui comprend également la bibliothèque municipale ; **4**. L'hôpital *(BOL'NICA)* ; **5**. La centrale de communications radiophoniques *(USILITELNYJ PUNKT)* qui comprend : **5a**. La centrale téléphonique (*L.T.C*, acronyme de *LINENO TEXNIČESKIJ CENTR*) et **5b**. La poste *(POČTA)* ; **6**. Le *KOMXOZ* (contraction de *KOMMUNAL'NYJ XOZJAJSTVO*, « exploitation municipale ») qui comprend : **6a**. La chaufferie *(KOTELNA)* et **6b**. La station diesel électrique (*D.E.S.*, acronyme de *DEZELNYJ ELEKTRO-STANCIJA*) ; **7**. Le conseil du village *(SEL'SKIJ SOVET)* aussi appelé « administration » *(ADMINISTRACJA)* ; et **8**. Le *GOSPROMXOZ*. Seul le collectif de l'aéroport *(AEROPORT)* a été entièrement dissout en raison de la crise des transports aériens dans le DAK et l'absence quasi-totale de vols héliportés vers Lesnaia.

A l'instar de tous les autres « collectifs » de Lesnaia, le gospromkhoze est d'abord associé à un bâtiment. Celui des chasseurs est connu sous le nom de « comptoir », bâtisse de bois peinte en vert et située dans le prolongement des divers établissements publics qui traversent tout le village de haut en bas (jardin d'enfant, école, maison de la culture, administration, gospromkhoze et ex-aéroport). Une différence majeure distingue cependant le comptoir des autres lieux de travail : il est le plus souvent fermé et ses employés ne touchent plus un seul centime du budget municipal distribué par l'administration. La direction du gospromkhoze est occupée par un « chef de chasse » ukrainien exilé avec sa famille au Kamtchatka après l'accident nucléaire de Tchernobyl en 1987. Apprécié par la population locale pour sa volonté de préserver la profession de chasseur dans le marasme ambiant, il est en revanche opposé aux différents maires qui se succèdent à Lesnaia et qui lui reprochent d'avoir ouvert un magasin alimentaire dans son comptoir. Ces tensions reflètent la nature des luttes politiques que se livrent les élites locales pour le monopole du commerce privé. En effet, la reconversion récente du chef de chasse et de ses partenaires dans la vente de produits alimentaires et de vêtements n'est pas une exception dans le village : la poste et l'administration ont également transformé une partie de leur espace de travail en magasin, utilisant une partie de leur budget public à des fins lucratives. L'émergence de cette situation – que l'on retrouvera avec quelques nuances à Atchaïvaiam – a bien sûr été favorisée par la banqueroute généralisée des magasins d'État et par le passage rapide et incontrôlé à une économie de marché. Mais en réalité, elle dissimule un négoce bien plus fructueux qui attise depuis quelques années toutes les convoitises au Kamtchatka : celui de l'or rouge ou caviar de saumon qui représente à l'heure actuelle la seule valeur monétaire forte accessible à tous les Lesnovskiens [46]. Une nouvelle fois, les populations maritimes locales se voient donc obliger de mêler la chasse et la pêche dans une économie fondamentalement mixte.

Sans rentrer dans le détail de cette situation, il faut tout de même remarquer que sa mise en place a des implications importantes pour les chasseurs rattachés à la "section Lesnaia" du gospromkhoze : ils doivent désormais s'embrigader en été (juillet-août) dans des bases de

[46] Les autorités de Petropavlovsk-Kamtchatski (qui dirigent le ministère de la pêche pour tout le Kamtchatka) édictent désormais des règles strictes pour limiter la quantité de saumons pêchés. Des licences de pêche indiquant le quota à ne pas dépasser doivent ainsi être achetées par les entreprises et les privés pour la pêche estivale en rivière. Cela est aussi valable à Lesnaia où chaque foyer administratif reçoit une autorisation pour prélever une quantité de saumons définie en fonction de sa taille. Pour l'instant en tous cas, la grande précarité économique et l'obligation de sécher beaucoup du poisson en prévision de l'hiver rendent un peu moins contraignants les barèmes officiels.

pêches allouées au gospromkhoze sur les rives de la *Palana*. Bien que cette absence les éloigne durablement de leur famille, la perspective de travailler au chef-lieu et de toucher un vrai salaire les incite à partir. Pour leurs collègues de Kinkil en revanche, le contexte est différent puisque ceux-ci se livrent aussi à la « fabrication du caviar » pour le compte du « collectif », mais dans une base située à l'estuaire de la rivière éponyme, soit à proximité immédiate du hameau. Cela aussi participe des avantages concrets que beaucoup de Lesnovskiens reconnaissent à Kinkil lorsqu'ils affirment que « là-bas, c'est [vraiment] bien ». La production de caviar joue donc un rôle majeur dans l'économie domestique des employés du chef de chasse, puisqu'elle leur assure la rétribution d'un salaire au moins une fois dans l'année. Pour le directeur ukrainien du « collectif », cette manne permet aussi d'acheter des munitions et du matériel pour aider les chasseurs à affronter les impératifs hivernaux. C'est par ailleurs avec ces mêmes munitions que les hommes impliqués dans l'organisation de l'*ololo* abattent les trois espèces animales dont les âmes sont comptabilisées. Dans la reviviscence rituelle observée à Kinkil depuis l'an 2000, le rôle du gospromkhoze est encore plus déterminant : dans cette minuscule agglomération privée d'électricité, le chef de chasse accepte en effet d'alimenter une lampe avec le moteur diesel de sa chenillette tout-terrain, et fournit de la viande de mouflon fraîche aux organisateurs (*cf.* pp. 278-280).

Transposée à la génération intermédiaire de la troïka Najanov / Belousov / Šmagin, celle qui est précisément en âge d'être incorporée dans l'un des huit « collectifs » officiels de Lesnaia, cette situation complexe donne lieu à un « potentiel de relations qui varie selon les enjeux » (Ghasarian 1996). Assimilables à des parentèles, ces relations laissent entrevoir, *primo*, une forte perméabilité entre les variantes professionnelles et domestiques de la notion de famille, et *secundo*, le caractère inédit que peuvent prendre les rapports entre partenaires sous l'influence de cette fluidité. Parmi ces parentèles, celle qui unit Sergej Vladimirovič Šmagin, le fils aîné de Marja G. Šmagina, et Igor Alexejevič Belousov, le gendre du couple Mixail et Matriona G. Belousov, à la fois en partenaires de chasse (7) et en fils / gendre de deux soeurs est intéressante. Sa mise en lumière permet de mieux appréhender les dynamiques contemporaines de l'alliance face à la distinction renaissante entre Lesnaia et Kinkil.

2.5.1. De la productivité à la « chance » : la bonne arme et les mots justes

Âgés respectivement de 35 et 32 ans, Sergej et Igor ne se nomment jamais « frère » *(BRAT / ql'tu)*, terme réservé aux collatéraux du premier et deuxième degré, mais s'interpellent

toujours par leurs prénoms respectifs. Pourtant, le double rapport de partenaires professionnels et de fils / gendre de sœurs qu'ils entretiennent laisse présager autre chose entre les deux hommes qu'une réunion mécanique générée par les rouages de l'union matrimoniale ou le fonctionnement du « collectif » qui les emploie. À la question de savoir ce qu'ils sont l'un pour l'autre, les deux hommes avancent ceci : ils sont des chasseurs dont le rapprochement s'est fait progressivement depuis 1992.

Cette année-là, après deux ans de service militaire obligatoire effectués à Petropavlovsk-Kamtchatski en pleine perestroïka, Igor rentre à Lesnaia et devient chasseur professionnel à l'âge de 21 ans. À partir de ce moment, et comme tous ses collègues, il doit passer le plus clair de l'hiver (de la fin d'octobre jusqu'au début de mars) dans un cabanon isolé afin d'installer et de relever les pièges destinés aux animaux à fourrures. Pour les moins bien lotis, ceux dont les territoires de chasse sont les plus éloignés du village (plusieurs jours de randonnée à skis), seules les fêtes de fin d'année – Nouvel an (31 décembre), Noël orthodoxe (7 janvier) et « ancien Nouvel an » orthodoxe (13 janvier) – viennent éventuellement briser la monotonie blanche de cette longue saison passée en solitaire loin des siens. À Lesnaia et à Kinkil, le choix d'un tel emplacement est généralement réalisé en combinant les règles d'une gestion industrielle et traditionnelle du territoire : le chef de chasse, légitimé par ses supérieurs en poste à Palana, octroie une licence à ses employés pour le gibier à fourrure (glouton, hermine, zibeline, loutre de rivière, écureuil, renard roux, lynx), laquelle n'est valable que sur une parcelle territoriale donnée dont les frontières recoupent partiellement les terres de prédation ancestrales des chasseurs actuels, tous Koriaks.

Pour ceux qui savent la déchiffrer, la vieille carte placardée dans le comptoir des chasseurs professionnels indique clairement qu'Igor et Sergej ont été dans un premier temps voisins de chasse. Ils ont en effet passé cinq hivers (1992-1997) à vivre chacun de leur côté dans un cabanon isolé situé à une demi-journée de voyage l'un de l'autre, et à se rendre de fréquentes visites de courtoisie « pour boire le thé et discuter ». Appréciant ces brefs moments de compagnie, les deux hommes décident dans un deuxième temps (en 1997) de quitter leurs territoires d'assignation qu'ils estiment trop proches de Lesnaia et trop accessibles aux chasseurs « amateurs » (8). Ils conviennent alors de s'associer pour remonter ensemble le bras droit de la *Lesnaja* et pour s'installer sur des terres plus hautes et plus giboyeuses. Nullement contrariés dans la réalisation de ce projet par leur directeur, qui voit au contraire dans une telle

initiative un moyen d'accroître la production de fourrures, les deux chasseurs s'approprient progressivement un territoire qu'Igor a « l'impression d'avoir déjà vu ». Très vite, ce dernier sera légitimé dans son entreprise par sa mère, Nadežda Jakovlevna Jaganova, qui lève les doutes de son fils en lui affirmant être née à cet endroit avant de rejoindre le village. Confortés dans leur choix par cet argument inattendu qu'ils ignoraient jusqu'à ce jour, les deux hommes finissent alors d'instaurer leur mainmise sur ces lointaines zones de forêt en construisant sur place un nouveau cabanon qu'ils occupent désormais ensemble durant la période hivernale. Aujourd'hui installé avec Sergej sur ce territoire ancestral retrouvé, Igor estime que l'endroit est désormais inaccessible à tout autre qu'eux en raison de son éloignement géographique. Un autre élément justifiant à ses yeux un tel monopole est la réputation grandissante de son association professionnelle, laquelle assure désormais aux deux chasseurs une reconnaissance certaine et la non violation de leur « chez-soi ».

Cette nouvelle réputation, Igor et Sergej la capitalisent pragmatiquement et symboliquement (Bourdieu 1994 : 161) au printemps, lorsqu'ils revendent aux tarifs officiels [47] le produit commun de leurs chasses hivernales dans le comptoir du gospromkhoze. Cependant, aussi cher que puissent valoir des fourrures déjà écharnées au couteau et assouplies manuellement par leurs soins, le statut de brigade à succès qui colle à l'association des deux hommes serait incomplet sans la transformation de cette productivité commerciale en *imraj* (« chance ») dans le domaine de la chasse au gros gibier que sont l'ours *(MEDVED' / kèjŋyn)*, le mouflon *(BARAN / ktèp)* et le phoque *(NERPA / unaul)* (*cf*. annexe 8). Or, la « chance » à la chasse et une certaine sophistication technique ne vont jamais l'un sans l'autre à Lesnaia. La décoration de « l'arbre de chance » *(l'ikron imraj)*, principal édifice rituel de l'*ololo*, exprime bien cela : en plus des figurations en bois d'ours, de mouflons et de phoques abattus durant l'année, elle se compose d'une carabine semi-automatique SKS Simonov de 7,62 millimètres qui distingue les hommes du gospromkhoze du commun des chasseurs équipés, eux, d'un simple fusil à deux coups.

[47] De retour au village les chasseurs monnaient leurs fourrures dans le comptoir du gospromkhoze selon un barème des prix qui était le suivant à l'aube de l'hiver 2002-2003 : 1 000-1 200 RUR / 28-35 € pour un vison; 800 RUR / 23 € pour un glouton; 700-800 RUR / 20-23 € pour une loutre; 500-600 RUR / 14-17 € pour un renard; 500 RUR / 14 € pour un phoque; 50-60 RUR / 1,5-1,8 € pour une hermine; 50 RUR / 1,5 € pour un écureuil (la peau de lynx ne se vend pas).

Le rapprochement progressif effectué par Igor et Sergej sur leurs territoires de chasse professionnel a suivi un cours similaire, quoique différé, dans leurs sphères domestiques : le second, célibataire de 35 ans n'aspirant plus au mariage, semble en effet avoir intégré de manière définitive la jeune famille du premier, composée de son épouse Ljuba (25 ans et cousine parallèle matrilatérale de Sergej) et de leurs deux fils en bas âge. Près de cinq ans après le début de leur partenariat professionnel, il n'est en effet plus une partie de chasse ou de pêche, plus une excursion de découpe de bois, ni aucun sauna qui ne se termine sans une longue visite de Sergej au jeune couple Belousov. Au-delà du partage d'un repas ou d'une soirée passée à regarder ensemble la télévision, c'est la relation que celui-ci entretient avec les deux fils d'Igor et Ljuba qui est caractéristique. Non pas du fait que Sergej s'en occupe comme un père et offre ainsi aux parents un peu de répit bien venu, mais parce que ce rapport paternaliste est signifié et renforcé par les propos que tiennent ouvertement les jeunes époux en invitant leurs enfants à aller vers « petit père » *(PAPAČKA)*. Or ce syntagme populaire très répandu en Russie est plus volontiers attribué au père biologique qu'à un tiers, fût-il allié (pour Igor) ou consanguin (pour Ljuba). Un détour par la terminologie indigène peut être utile dans le cas présent pour apprécier le type de relation qui réunit les trois personnages, même si aucun terme koriak ne recoupe exactement l'idée de paternité qu'exprime le vocable russe utilisé par Ljuba et Igor pour désigner Sergej. Un passage que Bogoras consacra aux « group-marriage » chez les Tchouktches fournit des éléments linguistiques intéressants [48] :

> « Marriage among the Chukchee does not deal with one couple only, but extends over an entire group. [...]. The men belonging to such a marriage-union are called "companions in wives" *(ŋew-tu'mgıt)* [and] the union, in group-marriage, is mostly formed between persons who are well acquainted (*ču-tu'mgıt*, "looking [on each other] companions"), especially between neighbors and relatives. » (Bogoras 1904-1909 : 602-603)

Coupons court d'emblée à tout malentendu : le principal enseignement que l'on soit en mesure de tirer des considérations faites par Bogoras sur les mariages de groupe n'est pas tant d'ordre conjugal que lexical. En effet, les termes *ŋew-tu'mgıt* et *ču-tu'mgıt* que le célèbre ethnographe recense auprès de ses informateurs pour définir les relations entre deux « companions in wives », dérivent l'un et l'autre du même radical que l'on retrouve à Lesnaia dans sa forme dialectale nymylan *tumgu* (« ami »). Un certain nombre de dérivés

[48] Je remercie Virginie Vaté pour m'avoir suggéré ce détour éclairant par Bogoras.

complémentaires apparaissent par ailleurs chez les Koriaks de la mer d'Okhotsk, et notamment celui qui désigne un « voisin » *(jatumgu)*. A la lumière de ces quelques considérations terminologiques, c'est bien le champ lexical englobant l'ensemble de ces termes qui paraît essentiel pour définir la nature des échanges réalisés entre unités domestiques. En effet, cette circulation s'articule toujours – même dans son expression postsoviétique – autour de relations d'amitié, de voisinage et de consanguinité (ce qui ressort de l'examen des liens élémentaires qu'entretiennent les retraités Najanov / Belousov / Šmagin, *cf*. annexe 1). Au niveau des enjeux sociaux, la question de savoir si Sergej et Igor sont des « partenaires d'épouse » tombe d'elle-même si l'on suit la piste terminologique jusqu'à son terme : les deux hommes ne se considèrent en effet plus comme des voisins depuis leur réunion sur un même territoire de chasse, mais comme des chasseurs partageant non pas une femme, mais un territoire, les routes d'accès qui y mènent et, par-dessus tout, une correspondance comptable avec le gibier qui l'occupe. L'attitude des deux hommes laisse néanmoins transparaître avec force la perméabilité entre la sphère de la chasse professionnelle et celle de la domesticité, mais à un niveau idéologique qui ne semble pas gouverné par les lois de la polyandrie. Cela, Ljuba l'exprime particulièrement bien lorsqu'elle attribue à Sergej le rôle de « petit père » de ses enfants : en prononçant ces mots, elle rappelle que le partenaire de son mari (par ailleurs aîné *dans la chasse*), a droit à une place à part *dans sa famille*, et que cette position l'assimile socialement à Igor en même temps qu'elle l'en distingue d'un point de vue biologique.

2.5.2. La chasse et ses espaces à l'horizon de l'*ololo*

L'inauguration en octobre 2002 d'un nouveau lieu de jeu dans la maison à peine aménagée de Ljuba et d'Igor est significative de la position sans cesse plus marquée qu'occupe ce ménage non seulement au sein de l'unité Belousov, mais également à l'intérieur du cercle associatif de la troïka et plus globalement dans la collectivité villageoise. L'emménagement récent du couple et de ses enfants dans une maison individuelle atteste bien de leur nouvelle autonomie. Par ailleurs, leur installation souligne qu'une résidence domestique fixe, enregistrée au nom du chef de famille (Igor en l'occurrence) et associée à une série de dépendances telles que les cabanes en forêt ou en toundra, constitue une condition *sine qua non* pour accueillir l'*ololo* en qualité d'officiants, et non plus seulement d'invités ou d'auxiliaires. Pour l'heure, Sergej Šmagin ne peut revendiquer un tel statut, car bien qu'il soit un chasseur expérimenté

possédant plusieurs points de chute sur le territoire régional, il n'a pas encore arrêté définitivement son choix quant à son lieu de résidence principal. Lesnaia ou Kinkil ? Kinkil ou Lesnaia ? Plus que son célibat ou le fait d'habiter avec sa mère, c'est le refus (volontaire ou non) d'affirmer clairement son attachement envers l'un ou l'autre des deux pôles résidentiels qui semble maintenir pour l'instant Sergej dans un rôle rituel de pourvoyeur de gibier. Est-ce problématique ? Pour sa mère Marja G. Šmagina et pour les autres officiant(e)s de l'*ololo*, la réponse est oui, car l'efficacité de certains actes rituels (comme les sacrifices, *cf.* pp. 269-281) n'est possible que s'ils sont réalisés là où chassent leurs enfants (autrement dit soit sur les terres de Lesnaia, soit sur celles de Kinkil). A cet égard, l'insistance avec laquelle Sergej a obtenu de son chef de chasse qu'il lui cède un vieux cabanon délaissé à l'estuaire de la *Lesnaja*, et surtout qu'il accepte de le déplacer avec sa chenillette le long des « vingt verstes menant de la *Veemlen* à la *Kinkil* » (Krasheninnikov 1994 [1755] : 79) n'est pas anodine. Elle suggère le recours éventuel à un mode dualiste d'organisation sociale, et souligne en filigrane les incidences de cette logique dans le réaménagement de la sphère rituelle entre voisins [49].

Evidemment, l'exemple de sa mère et du couple de retraités Najanov lui signale que la bilocalité est possible, mais son âge et surtout son appartenance au gospromkhoze (dont les structures actuelles sont segmentées et épousent la division territoriale locale) l'obligent à choisir son camp : soit il intègre le groupe de chasseurs vivant et opérant sur les terres de Kinkil, et renonce dans ce cas à son partenariat avec le jeune couple Belousov, soit il reste à Lesnaia, garde l'usage de ses dépendances de chasse qu'il continuera de partager avec Igor (son "double social"), et conserve son statut social de « petit père » qui lui tient à cœur. Choix difficile que Sergej n'a pour l'instant pas tranché : il chasse à Lesnaia, pêche ponctuellement à Kinkil avec les brigades locales (9, 10), et vit en alternance avec sa mère et sa sœur aux deux extrémités du plateau de toundra côtier qui relie les deux villages. Seul l'*ololo* ne lui laisse pas cette latitude, car l'espace rituel est toujours pris dans un rapport métonymique avec celui de la chasse et oblige ainsi les preneurs de gibier et leurs proches parents à jouer de préférence là où ils tuent. Rien n'empêche cependant Sergej ni aucun autre chasseur de

[49] La volonté de Sergej d'emmener à Kinkil une demeure estampillée "Lesnaia" s'explique aussi par le déficit de matériel de construction (planches de bois et clous notamment), mais on a tout de même de la peine à imaginer que cette solution ait pu constituer un ultime recours pour habiter dans le hameau.

Lesnaia de prendre part à la célébration des voisins, mais en qualité d'invités seulement et surtout sans qu'une absence de leur part ne menace d'insuccès leurs futures chasses.

Cette question de l'ancrage résidentiel n'est pas aussi centrale pour les Lesnovskiens qui n'ont aucun lien avec le gospromkhoze, ni aucune envie de quitter Lesnaia. Il n'en demeure pas moins que la possibilité de pouvoir rendre visite à un parent installé à Kinkil constitue un motif de fierté à Lesnaia, lié à la certitude de manger de la viande, de dormir en toundra dans de solides cabanes souvent construites en rondins, et de ne pas boire de vodka en raison de l'absence de magasin. Pour les chasseurs amateurs en provenance de Lesnaia, le territoire des Kinkilskiens est d'autant plus intéressant qu'il est peu fréquenté et donc plus giboyeux. Au pied des montagnes, les pistes qui mènent aux proies terrestres sont nombreuses, alors que les rochers qui apparaissent à marée basse près du « cap de Kinkil » constituent un endroit où les phoques aiment se prélasser. A d'autres égards cependant, la situation n'est pas aussi aisée qu'il y paraît à première vue, à commencer par les conditions de vie rudimentaires qui règnent dans le hameau et qui rendent difficile pour certains « spécialistes » d'y passer quelques heures lors de « voyages d'affaires » effectués en chenillette vers Palana [50]. Au niveau de la chasse ensuite, les ressources ne sont pas aussi accessibles qu'il y paraît à première vue : comme pour la pêche, il est strictement interdit d'abattre le petit et le gros gibier en dehors de certaines périodes bien établies. Seule la chasse aux mammifères marins (qui n'intéresse absolument pas le gospromkhoze) échappe à toute législation, mais sa réalisation est éprouvante et nécessite un savoir-faire élaboré. D'un point de vue civil enfin, il est difficile de faire valoir ses droits et devoirs de citoyens russes lorsque l'on habite un village "fermé". Participer aux différentes élections (municipales, régionales, fédérales), prendre part à des assemblées politiques, faire tamponner son carnet de travail, relever son courrier, se manifester lors des recensements de population impliquent de se déplacer chez les voisins. On se doute bien que cela relève parfois de la mission impossible, mais on imagine peut-être moins à quel point les Kinkilskiens se sentent concernés par leur représentation politique. En 2002, ils ne comptaient toujours aucun député élu dans le Conseil Municipal de Lesnaia

[50] C'est le cas par exemple de la troisième fille de Matriona et Spiridon Najanov, Ludmila Najanova, qui est directrice de l'école et qui se rend chaque année en vacances « en ville » (*i.e.* à Petropavlovsk-Kamtchatski) pendant que le reste de sa famille passe l'été au bord de mer et le long de la rivière. Cela n'empêche nullement Ludmila de prendre chaque année une part active dans la préparation de l'*ololo*.

(malgré la candidature systématique de l'un des leurs), ce qui les préoccupait suffisamment pour qu'ils en parlent ouvertement entre eux.

Dans les relations qui régissent le micro-univers local, cette situation de conflit latent entre les instances administratives de Lesnaia et les "dirigeants" de Kinkil est préjudiciable pour tous les chasseurs professionnels. Conscient de l'impasse dans laquelle se trouve désormais son « collectif », le chef de chasse ukrainien ne cesse de répéter à ses employés qu'ils feraient mieux de démissionner et de chercher du travail ailleurs. Mais à l'exception des départs à la retraite, aucun chasseur n'imagine sérieusement quitter une structure qui facilite (pour l'instant du moins) l'accès aux munitions, aux licences, et à certaines cabanes éloignées. Et si le gospromkhoze venait à disparaître, emporterait-il l'*ololo* dans sa chute ? Rien n'est moins sûr, car une telle perspective – qui n'est souhaitée par personne – ne signifierait pas automatiquement la fin des activités cynégétiques pour ceux qui les pratiquent sur un mode professionnel. Les « zibelines », dit-on à Lesnaia, « attendent en hiver » la venue de leurs chasseurs, et il en va de même pour les ours, les mouflons et les phoques qui ne sauraient trouver leur chemin dans "l'épaisseur" des territoires maritimes et terrestres sans l'aide périodique des humains.

* [51]

La série d'exemples développés dans ce chapitre suggère que la correspondance entre les chasseurs et leur gibier d'une part, et entre les chasseurs et leurs territoires de prédation de l'autre, est partiellement médiatisée par des principes dualistes. Ceux-ci n'apparaissent pas seulement à l'intérieur d'un réseau d'itinéraires bipolaires, mais également dans l'aménagement périodique d'une organisation sociale saisonnière à bonne distance des deux villages. De manière significative, c'est sur le seul territoire de chasse que se partagent les Lesnovskiens et les Kinkilskiens d'origine autochtone, à savoir une longue plage maritime de galets et de sable noir volcanique, que se cristallise le mieux cette tendance. Un examen détaillé des déplacements et des regroupements périodiques loin des sphères d'influence de l'administration ou du gospromkhoze s'avère dès lors indispensable pour appréhender la nature complexe des relations que les Lesnovskiens et les Kinkilskiens entretiennent avec leur

[51] Dans mon texte, les étoiles introduisent une pause dans la présentation et l'analyse des données ethnographiques. De tels passages, qui n'apparaissent pas seulement en fin de chapitre, sont consacrés à des rappels, des synthèses, ou des mises en perspectives.

environnement naturel et surnaturel. L'entreprise est d'autant plus nécessaire qu'elle trouvera au moins deux prolongements dans l'analyse de l'*ololo* : premièrement, les différents types de déplacements extra-villageois jouent un rôle essentiel dans le découpage d'une spatialité pragmatique et symbolique dont les marqueurs seront réintroduits dans la résidence de fête automnale ; deuxièmement, la maîtrise d'une mobilité extra-villageoise constitue l'autre face des mouvements pragmatiques et symboliques qui "animeront" le rituel.

3. Les routes de la chasse

Ce chapitre est consacré à la mobilité extra-villageoise des Lesnovskiens : comment et où se déplace-t-on ? Pour combien de temps et à quelle(s) fin(s) ? Les réponses à ces questions feront émerger une série d'itinéraires génériques qui balisent le territoire local. Dans un premier temps, les expéditions réalisées en petites équipes « vers le Haut » (*i.e.* les terres de l'intérieur) montreront que les choix d'orientation sont tributaires de l'appartenance domestique : les Jaganov ne chassent pas aux mêmes endroits que les Belousov ou les Šmagin, et les paires de chasseurs professionnels qui opèrent loin du village sont le plus souvent composées de consanguins ou d'alliés. L'importance de pérenniser le continuum entre un territoire de chasse et une unité domestique (ou une association d'unités domestiques) trouvera une illustration dans la construction et la transmission de cabanes sur les routes du Haut. Plus ou moins bien entretenues, toutes sont associées à une unité domestique particulière et marquent les épicentres de la chasse sur les terres de Lesnaia. A l'intérieur de ce vaste réseau d'ancrages résidentiels, les humains ne sont cependant pas les seuls à chasser : une importante population d'ours bruns s'approprie les mêmes territoires et les mêmes ressources. La rencontre avec cet animal fournira des clés pour appréhender la nature des représentations indigènes qui l'érigent à la fois en égal et en rival de l'homme dans la chasse. L'ours apparaîtra ainsi étrangement anthropomorphe et capable d'entendre le verbe humain. Pour cette dernière raison, les chasseurs préfèrent *taire sa présence* ou l'évoquer à demi-mot, par euphémismes. L'importance de relever les silences observés en toundra face à l'ours se justifie aussi dans la perspective de la deuxième partie, où l'accueil festif de ce mammifère lors de l'*ololo* sera soumis à une toute autre logique (*cf.* pp. 237-241).

Dans un second temps, nous suivrons les Lesnovskiens « vers le Bas » lors de leur grand déménagement estival en bord de mer. Selon la même logique d'ancrage territorial que celle apparue dans le Haut, des associations étroites entre les lieux-dits maritimes et les unités domestiques déterminent la mise en place d'une organisation sociale saisonnière particulière le long du littoral. De nouveaux indices suggèreront que le recours au dualisme est une alternative possible pour gérer les relations avec Kinkil. En effet, Lesnovskiens et Kinkilskiens se répartissent la plage commune en deux portions d'égales distances durant le

mois de juin (*cf.* schéma 2, p. 120), et chaque moitié pêche donc le capelan à distance de l'autre. De plus, l'examen du "côté Lesnaia" montrera que la transformation périodique du rivage maritime en une succession de parcelles séparées par des frontières invisibles est effective au sein même de chaque moitié. Durant un mois, l'extension des zones de pêche domestiques est ainsi strictement limitée. De manière significative, c'est la chasse au phoque – plus encore que la pêche au capelan – qui cristallise le mieux les frontières séparant chaque parcelle : lorsqu'un mammifère marin pénètre dans les eaux territoriales de la plage, tous les chasseurs laissent en effet tomber leurs filets pour tenter de l'abattre depuis la rive. La particularité saisonnière est qu'ils ne peuvent tirer sur la proie avant que celle-ci ne soit parvenue « chez eux », c'est-à-dire dans la zone maritime située juste devant leur emplacement résidentiel. La raison tient à une règle élémentaire qui transparaît ici de manière particulièrement explicite : tant qu'un phoque nage « chez le voisin », seuls les membres de ce voisinage sont autorisés à tenter leur chance. Bien sûr, des associations sont toujours possibles et même souhaitables entre unités limitrophes. Le respect de cette règle souligne néanmoins la volonté de préserver et de renforcer les représentations du lien existant entre le lieu-dit résidentiel d'une unité donnée et le gibier qui transite dans son extension maritime. Là encore, l'examen de la mobilité extra-villageoise des locaux autochtones se révélera indispensable dans l'optique de la deuxième partie. Le déménagement généralisé à la mer instaure en effet une organisation sociale qui restreint les déplacements latéraux sur la plage tout en favorisant les passages longitudinaux de proies entre les extensions maritimes et terrestres d'un même lieu-dit. Or, ce sont précisément de telles « routes » que les organisateurs de l'*ololo* devront à tout prix restaurer en automne afin d'accueillir puis de renvoyer symboliquement leurs proies dans la nature.

3.1. Les déplacements vers le Haut

Tous les déplacements hors du village de Lesnaia sont orientés selon deux directions absolues, qui mènent « vers le haut » *(NAVERX)* ou « vers le bas » *(BNIZU)*. Dans un cas comme dans l'autre, l'axe de référence à partir duquel se mesure le degré d'éloignement est la *Lesnaja* : éloignement longitudinal en amont ou en aval du cours d'eau, éloignement transversal de part et d'autre de ses rives. En combinant les deux mesures entre elles, puis en les articulant avec un troisième point de référence généralement donné par un élément topographique signifiant (une colline, une montagne, un rocher, une clairière, un mouvement

de terrain prononcé, une cabane, etc.), les Lesnovskiens peuvent déterminer par triangulation l'emplacement exact d'une partie de chasse ou le positionnement précis d'un bras de rivière poissonneux. La possibilité presque infinie d'itinéraires pédestres est donc contrebalancée par le balisage élaboré d'un vaste territoire traversé par la rivière.

C'est généralement en brigade que les Lesnovskiens quittent temporairement le village en fonction de leur emploi du temps. Ces formations – qui peuvent être amateurs et / ou professionnelles – comprennent en moyenne entre deux et cinq personnes, et se réunissent en général devant la remise en bois d'un de leurs membres pour se préparer. A Lesnaia, ces petits hangars ont été construits dans le prolongement immédiat des zones d'habitations, tout près des jardins qui ceinturent la localité et qui accueillent les plantations de pommes de terre et de choux. La remise, la serre plastifiée servant à cultiver des fruits et légumes (tomates, concombres, radis, carottes) et des herbes aromatiques (aneth, persil, ciboulette) et le jardin constituent une partie des infrastructures gérées par les regroupements domestiques minimaux. D'autres sont érigées dans la forêt, près de la rivière, et sont accessibles à toute l'unité élargie. Il s'agit des greniers montés sur pilotis typiques des Koriaks maritimes, et parfois d'une petite cabane faisant office de sauna privée. Bien plus que des annexes, ces dépendances constituent de véritables complexes résidentiels où « tout le monde vit en été » lorsque la longue saison d'hiver cède progressivement la place aux beaux jours qui s'allongent jusqu'à la période des nuits blanches. Ceci explique que les membres d'une expédition en toundra se retrouvent généralement devant l'une de ces installations avant de quitter le village : ils en profitent pour récupérer le matériel indispensable aux sorties de ce genre (haches, théières, casseroles métalliques, bateau gonflable, pompe, filet de pêche, nourriture marinée ou séchée, cordes, sacs, etc.), et pour évoquer leur itinéraire et la durée de leur absence. Auparavant, les hommes auront pris chez eux leur fusil à deux coups ou leur carabine semi-automatique, un sac à dos rempli de pain, de sel, de cigarettes, d'allumettes et de bonbons. Ils se seront aussi habillés et équipés en conséquence, c'est-à-dire en passant leurs épais pantalons de travail, en s'enroulant les pieds dans des bandes de feutre, en enfilant leurs cuissardes en caoutchouc repliées jusqu'aux genoux, et en passant sous leur veste une ceinture en cuir munie d'un large couteau et parfois d'une petite pochette à munitions. A l'exception du déménagement estival à la mer, la participation des femmes à des expéditions dont la durée dépasse un jour est rare. En revanche, les équipes en partance pour des cueillettes quotidiennes sont souvent mixtes ou exclusivement féminines. Pour les mener à

bien, les femmes auront pris soin de se vêtir avec des habits chauds et résistants, d'enfiler des bottines basses en plastique, et aussi d'emporter dans leur sac à dos des petits bidons de mayonnaise vides pour récolter les baies. Enfin, il faut relever qu'un certain nombre d'entre elles (essentiellement des veuves ou des célibataires) pratiquent en hiver la chasse au piège dans les environs du village.

Quels que soient le climat du moment et la destination choisie, les nombreux candidats aux "sorties" n'emportent en revanche ni sac de couchage, ni couverture, car les nombreuses cabanes éparpillées sur le territoire local sont en principe munies d'un petit poêle métallique. Elles recèlent aussi quelques vieilles peaux d'ours ou de rennes, héritées de l'époque où le « kolkhoze Molotov » tentait de promouvoir l'élevage dans la région. Pour celles et ceux qui décident de partir en direction du Haut, un premier choix d'itinéraire dépend de la saison. En effet, trois solutions se présentent à une brigade lorsque celle-ci veut remonter la rivière depuis le village : la première est de se rendre directement vers le cours d'eau qui se situe à seulement deux cent mètres de la partie haute du village, de le traverser en bateau gonflable ou a gué, et de poursuivre ensuite son chemin vers l'amont en longeant la rive nord de la *Lesnaja* ; la seconde est de suivre le même itinéraire initial mais en longeant la rive sud sans traverser la rivière, puis en passant sous une imposante falaise dont la base érodée est accessible dès que la rivière commence à geler (novembre) ; enfin, la troisième solution consiste à contourner la falaise en traversant les jardins du Haut, à poursuivre son chemin en escaladant la colline qui surplombe le village, puis à redescendre de l'autre côté par un petit sentier serpentant à travers les arbres et les rochers. Cet itinéraire, qui rejoint le second en bas de la colline, permet d'embrasser du regard l'ancienne vallée glacière qui s'enfonce vers les monts du Milieu et vers les sources de la *Lesnaja*. Du haut de cette petite colline nommée Kamakran [52], c'est en effet toute la dualité du territoire régional qui apparaît d'un coup d'œil : la mer vers le Bas, et la montagne vers le Haut.

En raison de son caractère propitiatoire, le troisième itinéraire est le plus fréquemment suivi par les Lesnovskiens. Kamakran est en effet considérée comme une puissante entité protectrice, et sa portion rocailleuse représente pour les locaux autochtones un signe manifeste

[52] Cette appellation trouve son étymologie dans le terme tchoukotko-koriak *kamak* qui désigne certaines classes d'esprits pouvant être bienfaiteurs ou néfastes. On la retrouvera à Atchaïvaiam dans son dérivé pastoral *okkamak* (« kamak de bois », JOCHELSON 1908 : 36), qui désigne les petites figurines anthropomorphes censées aider les éleveurs à garder les rennes.

de son lien avec la « terre ». Naguère, les chasseurs plantaient à son sommet des lances en bois miniatures pour propitier l'esprit de la colline avant une chasse à l'ours (Oshima 1997 : 11). Aujourd'hui, ils se contentent d'attacher un petit morceau de tissu aux branches d'aulnes et de saules qui bordent sa ligne sommitale ou de jeter une cigarette, une allumette ou un peu de sucre dans le pierrier qui plonge vers la rivière. Considérées par les ethnographes russes comme des sacrifices à la suite de Jochelson (1905-1908 : 97-98), ces offrandes aident à se concilier Kamakran afin d'obtenir d'elle la protection nécessaire pour un périple en forêt et en toundra. La crainte de « disparaître » est la première que les chasseurs-pêcheurs-cueilleurs tentent d'éloigner par leurs gestes rituels. En outre, certains officiants de l'*ololo*, comme Mixail Belousov, son gendre Igor ou encore Sergej, le partenaire de ce dernier, empruntent cette voie dès l'été pour repérer les trois ou quatre jeunes aulnes qui serviront à fabriquer « l'arbre de chance ». Dans le même ordre d'idée, les nombreuses décorations accrochées aux arbres du sommet attestent de la pérennité des représentations chamaniques locales, puisque les ornementations sous forme de lanières sont des biais privilégiés de la communication avec les esprits (Delaby 1976 : 93-120). Enfin, c'est aussi dans le prolongement immédiat d'un flanc de Kamakran que les Lesnovskiens enterrent leur mort [53].

3.1.1. Les cabanes comme centres du réseau territorial

Une fois passé ce premier seuil vers les voies du Haut, les principales étapes menant vers l'intérieur se succèdent à intervalles réguliers. La première d'entre elles, à moins d'une heure de marche du village, correspond à l'emplacement de pêche du dénommé Pantile Razumovič Izjumov. Une cabane toujours ouverte et quelques assemblages de perches constituent la résidence fluviale de cet homme. Commode pour boire le thé, la fonctionnalité de cette maisonnette n'est cependant pas idéale selon les visiteurs : à leurs yeux, son emplacement est trop éloigné de la rive pour faciliter les transports de poissons jusqu'au installations de séchage, et trop proche du village pour rencontrer du gibier. Ces deux "erreurs" doivent cependant être relativisées si l'on considère que le propriétaire des lieux n'est pas un chasseur professionnel, et qu'il peut compter sur l'aide d'autres membres de son unité domestique pour la réalisation des travaux d'été. En réalité, la particularité de cet endroit réside plutôt dans le fait que la cabane est libre d'accès en dehors de la période de juillet-août, et qu'hormis ces

[53] La place centrale qu'occupent les collines à substrat chamanique dans les rituels funéraires des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens est examinée en détail au chapitre 9 de la deuxième partie (*cf*. pp. 374-390).

deux mois de pêche intensive, le cercle de ses usufruitiers est susceptible de s'agrandir au-delà des membres de l'unité X ou Y qui l'occupent en priorité.

L'endroit où la *Lesnaja* de droite et la *Lesnaja* de gauche se rencontrent correspond à la seconde étape sur le chemin de l'intérieur. Atteignable en deux heures de marche depuis le premier ravitaillement, le confluent est bordé de saules et de peupliers qui dissimulent une nouvelle cabane. A la différence de certains cabanons vacillants, celle-ci est une solide « petite maison » dont la porte reste toujours fermée lorsque ses propriétaires – des Jaganov – sont absents. *De visu*, l'état général de la maisonnette ne laisse pas indifférent : parfaitement isolée contre les intempéries, renforcée sur ses côtés pour prévenir les dégâts causés par les ours, relativement spacieuse, bien équipée (barque et filets de pêches, structures de séchage, trépied pour cuisiner à l'extérieur, bois de chauffe, etc.), tout indique qu'elle n'est pas utilisée qu'en été. À lui seul, le camp laisse aisément deviner les avantages du professionnalisme, car ici commencent les terres de prédation hivernales des quinze employés de la "moitié Lesnaia" du gospromkhoze. Parmi eux, six hommes portant le nom de Jaganov se répartissent les zones giboyeuses qui s'étendent de part et d'autre du bras gauche de la rivière. Ils forment trois paires de chasseurs (toutes composées de deux frères germains) qui chassent en règle générale sur des territoires occupés jadis par les aïeux.

Par contraste, seuls deux employés du gospromkhoze – Sergej Šmagin et Igor Belousov – chassent le long du bras droit de la *Lesnaja*. La rupture instaurée par cette seconde étape est donc autant géographique que sociale et économique. Elle instaure non seulement une transition entre une large plaine fluviale et deux vallées encaissées, mais souligne aussi la distance matérielle séparant les chasseurs-pêcheurs amateurs et leurs *alter ego* professionnels. Les premiers s'aventurent en effet sur ces terres de façon "sauvage", alors que les seconds disposent d'infrastructures résidentielles rappelant l'ancienneté de leur ancrage local. Au niveau des distinctions internes à la "section Lesnaia" du gospromkhoze, la séparation de la rivière à cet endroit a aussi servi de catalyseur aux aspirations "déviantes" exprimées par certains. C'est ainsi qu'après avoir pris la décision de former un partenariat, Igor et Sergej sont remontés progressivement du côté droit, laissant la bretelle gauche à leurs collègues. Ce faisant, leur volonté était peut-être moins de s'éloigner des terres de chasse de leur « collectif » que de rejoindre une région moins marquée par le sceau des Jaganov.

Une anecdote intéressante vient appuyer l'idée d'une correspondance entre un territoire de chasse et les membres d'une unité domestique élargie. Elle concerne Igor et le choix qu'il fit au moment de son mariage avec Ljuba de changer de nom de famille en troquant son nom de jeune homme (Jaganov) contre un autre patronyme emblématique à Lesnaia (Belousov). Or, ce qui pourrait paraître comme une banale formalité administrative revêt une dimension bien plus importante pour les Lesnovskiens impliqués dans des logiques de chasse. Pourquoi Igor a-t-il préféré s'appeler Belousov plutôt que Jaganov [54] ? L'intéressé n'est guère loquace à propos de son choix, et il est peut-être approprié ici de mettre en rapport cette modification du nom de famille avec son histoire de vie, et notamment le moment clé de son départ avec Sergej vers de nouvelles terres de chasse. Reformulée en d'autres termes, l'interrogation pourrait prendre la tournure suivante : qu'est-ce que ce choix implique pour Igor et son partenaire dans le cadre de leur rattachement professionnel au gospromkhoze ? Dans quelle mesure, en outre, cette rocade patronymique est-elle à mettre en rapport avec le virage à droite opéré par les deux hommes dans leur quête d'une « bonne place de chasse » le long de la rivière ? Et enfin : cette route de droite est-elle réellement meilleure qu'une autre en prévision de l'*ololo* ?

Avant d'esquisser une réponse en remontant plus loin encore vers les sources de la rivière et l'horizon lointain de l'organisation sociale locale, force est donc de constater que rien n'est plus vraiment pareil une fois franchi le seuil du confluent : des enjeux nouveaux apparaissent, liés aux droits de chasse formels et informels, aux règles de résidence hors du village sur des territoires marqués de l'empreinte d'une famille en particulier, et enfin aux relations avec la nature et la surnature. Signes de cela, les codes de conduite changent, les déplacements se font systématiquement avec un chien, l'attention des chasseurs est en éveil permanent. Même les « mélodies » individuelles *(qulikul)* se font entendre plus souvent, car dans cet immense espace apparemment calme toutes les rencontres sont possibles et mieux vaut se prémunir contre certaines en chantant.

[54] La forme réfléchie (s'appeler) s'impose d'autant plus ici qu'il arrive encore d'entendre des Lesnovskiens interpeller ainsi Igor dans les rues du village : « Jaganov, viens ici ! ».

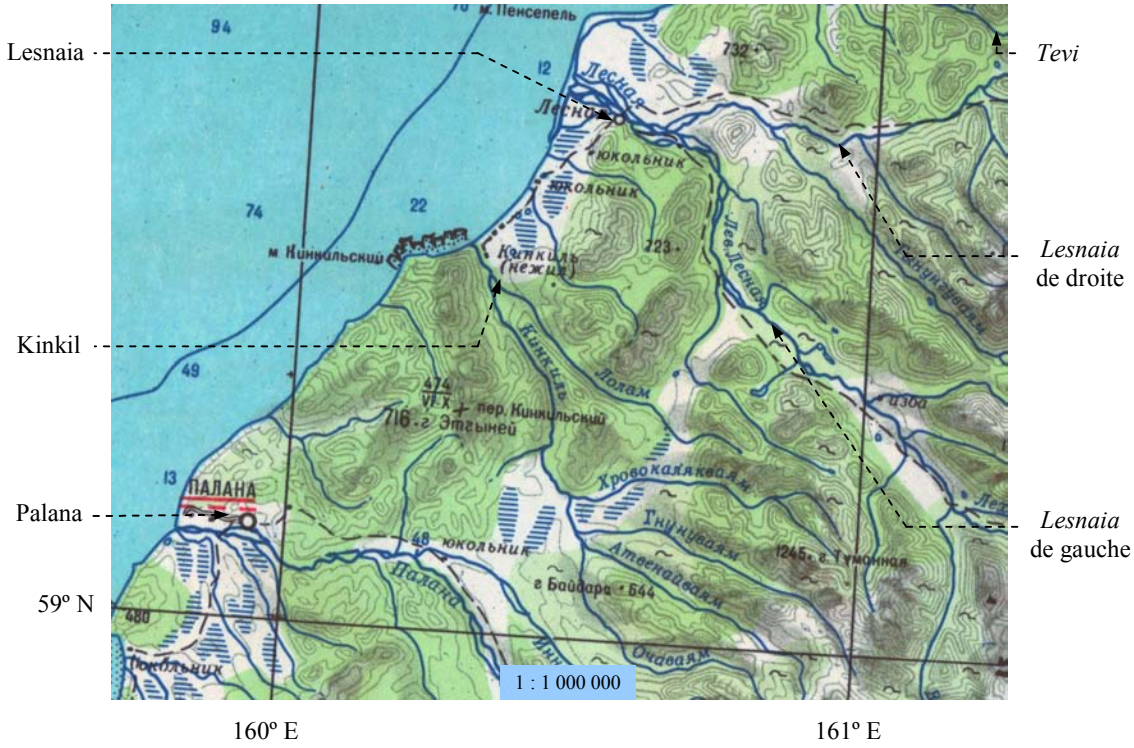


Figure 4 : Principaux axes de déplacements des Lesnovskiens sur leur territoire régional (tiré et adapté de Anejčik (éd.), 2001, *Kamčatskaja Oblast', Korjakskij Avtonomnyj Okrug*, Xabarovsk : Roskartografija).

3.1.2. « Ne pas trop en parler » : silences et euphémismes face à l'ours

Lorsqu'on demande aux hommes du gospromkhoze ou aux chasseurs "amateurs" leur avis sur la distinction chasse / pêche ou leurs préférences à l'égard d'une des deux activités, ceux-ci répondent généralement « tout apprécier » et ne jamais dissocier l'une de l'autre. Le double équipement qu'ils emportent avec eux est révélateur de cela : même en plein cœur de l'hiver subarctique, lorsque les rivières et les lacs sont recouverts d'une épaisse couche de glace et de neige, des trous sont réalisés à l'aide de vilebrequins manuels et de pieux chanfreinés, à travers lesquels il est possible de passer une ou plusieurs lignes, voire même un filet entier moyennant la mise en place d'un système de cordage sous-marin. Le déroulement des journées de travail laisse néanmoins transparaître la nature hétérogène des rapports qu'ils entretiennent avec les deux grands types d'occupations réalisées loin du village. Il faut tout d'abord noter que le choix de s'arrêter dans tel cabanon ouvert plutôt que dans tel autre ne se fait pas seulement en fonction de la proximité d'une zone de rivière soi-disant poissonneuse. Comptent également l'état général des infrastructures d'accueil, la présence sur le rivage d'un

filet déjà lesté, l'accès à un méandre peu profond où le courant est assez faible pour espérer des prises importantes, le types d'empreintes et d'excréments animaux imprégnant le sol alentour et laissant présager des chasses fructueuses, etc. Ces conditions n'étant jamais entièrement remplies, les membres d'une brigade auront à débattre entre eux, parfois longuement, pour choisir le meilleur endroit. Une part d'aléatoire demeure bien sûr inhérente à la pratique de la pêche comme à celle de la chasse, mais les connaissances particulièrement fines qu'ont les Lesnovskiens de l'environnement régional permettent de la réduire à une portion congrue et de ne pas rentrer bredouilles au village.

Cet inévitable degré d'incertitude alimente aussi les paroles échangées depuis le moment de l'installation en cabane jusqu'à la première pêche qui dira si l'endroit est bon ou s'il est préférable de partir plus loin. L'incertitude peut durer quelques minutes si les hommes décident de « lancer » le filet dès leur arrivée [55] (11), ou quelques heures si le soleil est déjà couché et qu'une courte nuit de sommeil s'impose. Dans ce dernier cas de figure, les membres de la brigade prendront soin d'anticiper la préparation du filet de pêche en sanglant des flotteurs en polyester sur l'un de ses côtés, et des galets plats sur l'autre. La longueur et la résistance des cordes attachées à l'avant et à l'arrière du filet seront aussi vérifiées, car les prises ramenées sur le rivage peuvent être lourdes. Ce n'est qu'une fois ces tâches terminées que les membres du groupe partiront en quête d'arbres morts, puis que l'un d'eux se dévouera à les bûcher. Pendant ce temps, le reste de la petite troupe commence à allumer un feu à l'air libre pour cuire les pommes de terres et les éventuelles premières prises à la chasse (canards, oies, lagopèdes des saules, lièvres) ou à la pêche (divers sortes de saumons, ombres arctiques, ombles chevaliers, truites arcs-en-ciel [56]).

Assis en cercle autour du feu à ciel ouvert ou du poêle métallique à l'intérieur de la cabane (12), les hommes et / ou les femmes qui composent une brigade peuvent alors jouir pleinement du moment de détente qui s'offre à eux durant les repas. Ils en profitent d'autant plus que l'abandon déjà ancien des « vraies demeures » *(lge-zjan)*, les larges maisons semi-souterraines qui pouvaient accueillir entre dix et quarante apparentés (Jochelson 1905-1908 : 453), a modifié la sociabilité culinaire au sein de l'espace villageois. À la mer, en toundra ou

[55] Pour le détail technique de cette pêche, *cf*. p. 175-177.
[56] Pour le détail et les dénominations scientifiques des différentes espèces de poissons qui frayent dans les eaux fluviales du Nord-Kamtchatka, *cf*. annexe 8.

en forêt, les repas sont toujours pris en commun, ce qui participe aussi de l'effet de changement qui accompagne l'avancée des chasseurs-pêcheurs vers le Haut. De même, si quelqu'un a emmené dans son sac une bouteille de vodka, elle sera partagée entre tous non sans avoir auparavant propitié le « feu » *(milgyn)* en versant quelques gouttes dans les flammes. A la fin du repas, la préparation et la consommation du thé marquent très souvent l'émergence d'un véritable espace de paroles et de récits : histoires de chasses particulièrement chanceuses ou héroïques, souvenirs d'événements tragi-comiques (comme une chute dans la rivière sans conséquence), rappel d'un contact visuel éclair avec un individu que l'on croyait disparu en toundra, remémoration de nuits entières passées à jouer aux cartes dans telle ou telle cabane, etc. Pour peu que les chiens présents autour de la petite compagnie manquent d'aboyer durant cette pause, rien ne laisserait présager la nature des interdits frappant ces récits, et la soirée se terminerait avec la fausse impression d'avoir librement parlé de tout en fumant des cigarettes sans filtres. Tel n'est pourtant jamais le cas, même si les chiens gardent le silence ou ne font que grogner au passage d'un rongeur ou de n'importe quel autre petit gibier.

Une figure centrale de la toundra semi-boisée et des montagnes du Nord-Kamtchatka est en effet soigneusement écartée des propos tenus par les humains en contexte extra-rituel, celle de « l'ours » *(kèjŋyn)*. Les chasseurs préfèrent taire sa présence ou tout au moins ne pas trop commenter les nombreuses traces que cet animal laisse derrière lui (empreintes dans le sol, tranchées ouvertes dans un champ de hautes herbes, intrusions dévastatrices dans les cabanes, piège évité avec malice, etc.). Cette exigence de silence face au grand plantigrade s'explique par une conception indigène largement partagée à travers toute la Sibérie selon laquelle des ressemblances inquiétantes existent entre humains et ours. De nombreux peuples érigent ainsi ces deux classes d'êtres à la fois en égaux (mode de vie identique notamment au niveau de l'organisation en unité domestique de type lignagère) et en rivaux (même gibier, mêmes territoires de chasse, preneurs des mêmes femmes selon de nombreux mythes sibériens) (Delaby 1980 : 42-43). Les chasseurs Koriaks n'échappent pas à la règle et voient dans l'ours une créature étrangement similaire à l'homme dans trois domaines : celui des postures corporelles debout (et uniquement celles-ci), celui de la physionomie du squelette après retrait de la fourrure, et enfin celui du langage. De ces trois points, c'est surtout le troisième qui peut être dangereuse, car il signale que l'ours parle (dans la vie mythique) et surtout entend (dans la vie ordinaire) la langue des humains. Dans la logique d'évitement qu'appliquent en règle

générale ces deux groupes de rivaux, cette faculté pose un réel problème car non seulement le *kèjŋyn* comprend le verbe des hommes, mais qui plus est « il entend tout » et de très loin. Le risque pour un chasseur, un(e) cueilleur(euse) ou un(e) pêcheur(euse) de tenir un discours trop empreint de références à l'ours est donc de se faire immédiatement repérer par celui-ci. Dans l'« écologie sensible » (Anderson 2000 : 116-147) de la chasse, où les règles de base sont celles de la modération et de l'observation silencieuse mais efficace [57], les interventions trop marquées sont immédiatement sanctionnées. Certes, la présence de cet Autre si semblable est connue et acceptée, mais tout porte à croire qu'il vaut mieux l'évoquer du bout des lèvres, voire même feindre de l'ignorer lorsque cela est possible.

L'emploi d'euphémismes pour évoquer l'ours est révélateur de cette forme camouflée de respect : les chiens aboient nerveusement dans la nuit ? « Il marche » dans les parages. La cabane est détruite sur l'un de ses flancs ? « Il a essayé » d'entrer pour chercher à manger. Les filets installés dans la rivière pour être relevés le lendemain ont été arrachés ? « Il est venu » se servir de poisson. Les exemples de ce type sont innombrables et soulignent le souci constant de « ne pas trop en parler ». Pour autant, les chasseurs de Lesnaia comme ceux de Kinkil affirment sans détour qu'ils « n'ont pas le droit d'avoir peur » et envisagent toujours (même s'ils ne l'appliquent plus forcément) le modèle ancestral de la traque en solitaire comme le plus efficace pour signifier son courage à l'ours. Cette lutte d'influence et d'intimidation, qui se joue de préférence à distance, ne doit pas non plus faire oublier l'essentiel dans les relations qu'entretiennent les humains avec cette espèce animale conviée à l'*ololo* : la traque mortelle de l'ours est à la fois la condition et la conséquence de sa participation au rituel, et sa mort est simultanément le signe et le ferment de la « chance » *(imraj)* à la chasse. Dans la perspective de la mise en circulation de cette chance, une correspondance doit être établie entre les différentes classes d'êtres qui résident dans le Haut.

Retournons un instant dans la petite cabane où dorment désormais les membres de la brigade qui parlaient de l'ours à demi-mot en finissant leurs tasses de thé et leurs cigarettes. Étendus et songeurs, tous savent déjà que la probabilité de rencontrer cet animal à l'aube sur les rives de pêche est grande. La question de savoir si l'on cherchera alors à l'abattre se posera-t-elle ? Pas forcément, car lorsque l'occasion se présente l'adrénaline monte rapidement et les fusils

[57] Le fait que la consommation des yeux (et de la luette) de l'ours soit envisagée comme un moyen efficace de vaincre la peur qu'il suscite s'inscrit bien dans cette logique.

pointent vite vers cette proie qui se déplace sans crainte en balançant son corps de la gauche vers la droite et en laissant traîner ses pattes derrière elle. Tous savent aussi d'après les récits des anciens (mais aussi par le biais des reportages animaliers de la BBC) que l'ours est territorial. Même si son espace de migration peut atteindre une extension considérable (de 50 à 2 500 km²), il revient en principe toujours hiberner dans la même tanière, laquelle apparaît aux yeux des Lesnovskiens comme un bien transmissible de génération en génération à la façon des héritages humains. À l'horizon de l'*ololo*, quelle portée revêt alors pour un chasseur amateur non résident du Haut le meurtre d'un *kèjŋyn* ? La relative rareté d'un tel acte pour des individus traquant essentiellement le petit gibier oblige à l'éclairer par contraste avec le traitement que réservent à un ours mort les associations de chasseurs professionnels qui opèrent sur les territoires de Lesnaia et de Kinkil.

Le premier point à relever est que ces derniers chassent l'ours non seulement lors de rencontres "fortuites" sur les emplacements de pêche estivaux, mais également dès le printemps et jusqu'à la fin de l'automne dans des régions plus éloignées de la rivière. Traditionnellement, deux techniques étaient appliquées. La première intervenait au printemps, plus exactement en fin de période d'hibernation, et correspondait à la technique dite de la chasse à la tanière : il s'agissait d'enfumer le terrier de l'animal et de jeter à l'intérieur un bâton sur lequel le chasseur avait préalablement uriné. Menacé, l'ours sortait et se faisait tuer à cet instant (Oshima 1997 : 12). La seconde est toujours en vigueur et correspond à la technique dite de la chasse au piège : un épais câble métallique est suspendu à un arbre adulte près de la rivière poissonneuse ; à son extrémité libre, un nœud coulant est laissé ouvert, de sorte que la tête de l'animal puisse s'y prendre sans espoir d'en ressortir. Dans ce cas de figure, les chasseurs abattent l'ours d'un coup de carabine dans la tête au moment de relever le piège (si l'animal n'est pas déjà mort de strangulation et d'épuisement).

Lorsqu'un *kèjŋyn* est tué de la sorte, sur des territoires piégés par leurs résidents humains attitrés, il est d'abord dépecé à l'endroit de sa mise à mort dans des effluves âpres dégagés par son « étrange » dépouille (*i.e.* étrangement anthropomorphe). Selon les dires des chasseurs, ces odeurs rendent la tâche parfois difficilement supportable. La viande est en général distribuée fraîche à des parents proches, mais une partie est également séchée en prévision de l'hiver. La tête de l'animal a droit à un traitement rituel particulier. Avant d'être cuite par ébullition, cette partie de la dépouille (dont la fourrure a déjà été retirée) doit en effet être

amenée dans la demeure du chasseur « comme si l'ours était encore vivant ». Pour ce faire, celui qui l'a tué s'en saisit à deux mains et la balance devant lui de la gauche vers la droite en pénétrant dans sa résidence. Il assure ainsi « les derniers mouvements » de l'animal en reproduisant le balancement emblématique de sa démarche, reconnaissable parmi tant d'autres, et considéré comme l'un des ingrédients élémentaires de son animation. L'ours est ensuite traité avec tout le respect dévolu à un hôte de marque : des mets cuits sont disposés au sommet du crâne pour nourrir son « âme » *(DUŠA / aŋaŋ)*, de l'herbe *lauten* [58] aide l'âme à quitter de son support crânien et à rejoindre la résidence du chasseur. Le lendemain matin, celui-ci retourne avec « son ours » en forêt et dépose en direction de la « vie » (*jonatgyjŋyn*, « vie », « est », *i.e*. l'orient des ancêtres) les os de sa tête à un endroit connu de lui seul. Même si ce traitement rituel se poursuivra durant l'*ololo* et lèvera une partie du voile sur les conceptions chamaniques des Lesnovskiens et des Kinkilskiens, le rappel de sa première phase illustre déjà combien il est important de partager avec l'ours un territoire commun. La cohabitation apparaîtra même comme un élément essentiel pour le respect des usages festifs liés à la réciprocité entre égaux, puisque dans l'espace du rituel comme dans celui de la prédation, l'ours est à *son* chasseur ce que le chasseur est à *son* ours (un rival émérite, un double de soi, un voisin).

*

Faisons brièvement le point avant de suivre les Lesnovskiens sur les territoires du Bas maritime. Les déplacements vers le Haut ont pointé l'existence de voies de chasse dont l'accès est déterminé par plusieurs facteurs qui s'entremêlent : l'appartenance à telle unité domestique, le rattachement au gospromkhoze, les mouvements saisonniers du poisson et du gibier, le besoin de marquer les zones d'extension familiales de la chasse, etc. L'hypothèse de départ selon laquelle le territoire des Lesnovskiens ne gravite pas autour du village mais est plutôt balisé par un réseau d'itinéraires reliant ses différents centres prend dès lors une certaine consistance. L'importance des cabanes comme marqueurs multiformes souligne notamment l'existence de ce réseau multicentré, à l'intérieur duquel certaines unités domestiques parviennent à ancrer durablement leurs propres « routes » menant au gibier. Les

[58] Jochelson nomma « sacred grass » ou « sacrificial grass » (1975 [1908] : 34, 36-38) cette herbe séchée utilisée à des fins rituelles, appellation largement reprise à sa suite dans les travaux de l'école ethnographique russe et soviétique.

contours d'une hiérarchie apparaissent dès lors, puisque les unités comptant dans leurs rangs des chasseurs professionnels bénéficient généralement des meilleures cabanes. Cette situation n'empêche nullement les "amateurs" de se déplacer vers le Haut, mais questionne le traitement pragmatique et symbolique qu'ils font de leur gibier (et notamment de l'ours) : comment les chasseurs non résidents du Haut s'y prennent-ils pour instaurer une correspondance avec le gros gibier, puisque l'ancrage résidentiel apparaît comme le véritable pivot de sa réalisation [59] ? Parviendront-ils à "renvoyer" l'ours abattu chez lui comme le requièrent les représentations chamaniques de la chasse, et à éviter ainsi un déséquilibre préjudiciable entre le « stock d'âmes individuelles » [60] des ursidés et celui des humains ? Autant de questions qui ne trouveront pas forcément de réponse à ce stade de la réflexion, mais qui se poseront avec encore plus d'évidence sur le littoral maritime. En effet, l'ours n'est pas le seul invité de marque de l'*ololo*, et d'autres proies prestigieuses sont accueillies puis "reconstruites" rituellement en automne sous formes de substituts (*cf*. pp. 336-344). Tel est le cas des mouflons qui se rencontrent sur les sommets de la Chaîne médiane, et surtout des phoques dont l'importance est capitale dans les économies domestiques locales. La rencontre de ces mammifères marins, de même que l'examen des modalités estivales de leur chasse, fourniront ainsi des clés essentielles pour appréhender la nature du lien reliant les Lesnovskiens à leur territoire et à leur gibier.

3.2. Les déplacements vers le Bas

Lorsqu'ils opèrent dans un périmètre plus restreint autour de Lesnaia, les chasseurs privilégient plus particulièrement trois itinéraires. Le premier les mène près de la jonction fluviale, plus précisément vers le « promontoire vert », un rocher « sacré » où vient chasser un nombre relativement élevé de Lesnovskiens. Le deuxième les conduit au-delà de la *Lesnaia*,

[59] Peu importe que le rite des derniers mouvements se déroule parfois au village, comme d'ailleurs l'*ololo* : la cabane n'est jamais qu'une partie d'un seul et même complexe résidentiel domestique dont toutes les composantes (appartement ou maison, remise, emplacement de pêche maritime et fluvial, cabane du Haut et du Bas, etc.) sont pensés comme autant de points habitables et de marqueurs territoriaux mis en réseau.

[60] « Les animaux, sans être vraiment individualisés ni explicitement doués de la faculté de se réincarner, sont pour ainsi dire comptabilisés au sein de leur espèce, comme s'il existait, pour chaque espèce, une sorte de stock d'unités de vie, c'est-à-dire d'âmes, réutilisables d'un individu à l'autre en son sein; un corps meurt, ses ossements préservent le principe vital qui les animait et garantissent la possibilité de vie d'un nouveau corps. […] Ainsi, le rituel accompli sur le cadavre du gibier a pour objet de faire du chasseur un preneur de viande au lieu d'un preneur d'animal. Ceci est déterminant pour la mise en lumière du système d'échange postulé. » (HAMAYON 1990 : 400-401).

sur un plateau de toundra côtier qui s'étend vers le Nord et au bout duquel se profile le « Rocher », un imposant piton campé dans la mer et envisagé comme l'époux mythologique de Kamakran. A l'instar de la colline, cet élément dominant de la topographie locale possède les vertus d'un « lieu sacré » *(SVJATOE MESTO)* : il est à la fois un puissant gardien pour les locaux autochtones, et un carrefour imposé vers les confins septentrionaux du territoire de chasse. C'est précisément au-delà de cette borne, plus exactement jusqu'à la rivière *Tevi*, que mène le troisième itinéraire générique suivi par les chasseurs. Situé à environ trente-cinq kilomètres du village, ce cours d'eau marque la frontière nord de la zone de mobilité locale. Comme tous les confins, il est également marqué par la présence de chasseurs du gospromkhoze. Dans le cas présent, ce sont Valentin Ivanovič Popov et son partenaire qui occupent officiellement la partie médiane de la *Tevi*. Quant à la zone intermédiaire qui s'étend entre cette rivière et la *Lesnaia*, elle constitue le territoire de chasse privilégié d'une paire de chasseurs hybrides, comprenant un démissionnaire du gospromkhoze, Victor Georgevič Nesterov (qui est aussi le frère de Matriona Georgevna Belousova), et un non professionnel, Saša Gavrilovič Jaganov.

L'exclusivité territoriale paraît cependant moins forte ici que celle qui prédominait le long des deux bras de la *Lesnaia*, essentiellement du fait que la portion de forêt fluviale et de toundra côtière marécageuse située au nord du village est facilement atteignable par tous et riche en petit gibier (canards et lièvres notamment). Ces zones constituent un excellent terrain de chasse pour ceux qui traquent le petit gibier au jour le jour et renoncent aux expéditions plus lourdes de chasse au phoque [61]. Dans le contexte socioprofessionnel contemporain du village, l'opportunité de se rendre dans des zones de toundra et de forêt relativement proches, accessibles en quelques heures de marche depuis le village, comporte un autre avantage non négligeable : celui de pouvoir combiner la réalisation de la chasse avec celle des autres tâches quotidiennes. Dans l'ordre d'importance de celles-ci, la préparation du bois de chauffe occupe une position élevée puisque de nombreuses activités domestiques dépendent de son

[61] Il faut préciser que tous les chasseurs, amateurs et professionnels, se livrent à de telles chasses d'appoint, et qu'elles ne sont nullement dépréciatives aux yeux des Lesnovskiens. Seul l'acte de blesser une proie sans pouvoir la récupérer apparaît franchement dévalorisant. En octobre 2002, lors d'une expédition d'un jour menée en direction du Haut, un chasseur manqua ainsi l'immanquable en blessant une oie qui volait au-dessus de sa tête à basse altitude sans que celle-ci s'abatte sur le sol. Son acte raté n'engendra aucune raillerie immédiate de la part de ses collègues, mais un silence pesant qui en dit long sur l'acte du malheureux. Il fallut attendre la préparation du repas de la mi-journée pour que l'un d'eux revienne sur l'épisode : « Comment as-tu fait pour manquer ton coup !? Elle [l'oie] serait tombée directement dans la casserole ! ».

accomplissement (cuisine, lessive, toilette en sauna privée, etc.). Ce point ne doit donc pas être mésestimé, car le volume de bois dont chaque unité domestique a besoin en raison de la pénurie de charbon est proprement considérable. Dès la fin de l'été, plusieurs expéditions mobilisant une main d'œuvre importante sont organisées pour « préparer le bois » [62] et réduire au maximum les approvisionnements d'appoint durant la saison des grands froids. La réalisation rapide de ces expéditions est particulièrement indispensable pour les familles qui, dans leur configuration restreinte, comptent en leur sein un chasseur du gospromkhoze. En raison de longue chasse aux animaux à fourrures, celles-ci doivent en effet se passer du père ou du frère pour bûcher le bois en hiver. De manière générale cependant, ces opérations concernent tous les Lesnovskiens. Celles et ceux qui sont au bénéfice d'un emploi administratif doivent même se résoudre à une double corvée de bois puisque chaque « collectif » prépare ses propres réserves en vue de l'hiver [63].

La multiplicité des tâches domestiques, de même que le temps nécessaire à leur réalisation en raison des coupures d'électricité, de l'absence d'eau courante, des problèmes liés à l'alcool, du froid, de la précarité des finances et de la désuétude technique, ne permet pas vraiment d'appréhender la répartition du travail à Lesnaia en termes de division sexuelle. Un critère plus approprié semble être le statut socioprofessionnel des individus composant les différentes unités domestiques. En été notamment, lorsque les chasseurs professionnels sont de retour et que « tout le monde vit dans la rue », des divergences importantes apparaissent entre ces unités. Sans dresser un tableau complet de ces distinctions, force est de constater que ceux qui comptent dans leur rang des chômeur(euse)s ne sont pas forcément les plus à plaindre.

---

[62] Par « préparation du bois », les Lesnovskiens entendent trois opérations distinctes qui nécessitent souvent la réunion des membres d'une même unité élargie. Dans l'ordre, ces opérations concernent : 1) la découpe de pins nains (le « vrai » bois en raison de sa capacité à brûler longtemps et fort) dans des zones boisées ou semi-boisées distantes du village de plusieurs kilomètres; 2) l'amoncellement des branches de pin en cônes verticaux abandonnés ensuite à l'endroit de la découpe par l'unité en question ; 3) le rapatriement ultérieur du bois en tracteur (si possible avant les premières neiges d'automne et donc avant l'*ololo*), et sa répartition entre les différents appartements de l'unité. Pour autant qu'un tracteur et une remorque puissent être mis à disposition, des expéditions en direction du Bas, le long des rives asséchées de la Lesnaia, sont aussi organisées en été-automne pour recueillir du bois mort charrié par la rivière. Enfin, le bois utilisé par les brigades pour construire les radeaux servant à les ramener au village depuis les territoires du Haut (13) est aussi récupéré pour la chauffe.

[63] L'isolement géographique et politique de villages nationaux comme Lesnaia et Atchaïvaiam depuis la fin de l'URSS a rendu très difficile leur approvisionnement en charbon, même en tenant compte du fait que le premier nommé est situé près du bord de mer. Dans ce contexte, un effort particulier a été fait partout pour assurer le chauffage minimum de l'école et surtout du dispensaire, ce qui n'empêche pas les classes de devoir fermer leurs portes entre le moment où les températures deviennent négatives à l'intérieur des bâtiments (fin octobre) et l'arrivée éventuelle des stocks de charbon. A Lesnaia, un système de chauffage électrique a été récemment installé dans le bâtiment principal de l'école, mais son exploitation coûte cher et dépend bien sûr de l'approvisionnement hivernal en électricité.

L'absence de contraintes professionnelles libère du temps pour la réalisation des activités de subsistance (semailles, cueillette et pêche). En juin par exemple, leur aide n'est pas de trop pour partir pêcher le « capelan » *(ujok)*, un petit poisson qui vient frayer par bancs entiers sur les rives maritimes pendant environ un mois et qui joue un rôle essentiel dans les économies domestiques. Séché en grande quantité au soleil et au vent sur la plage de galets, puis stocké dans les greniers d'été, *Mallotus villosus* servira en effet de nourriture pour chiens durant la saison hivernale. Si la pêche au saumon est mauvaise ou insuffisante (ce qui arrive cycliquement au Kamtchatka, *cf.* Schnirelman 1994), la garantie de se déplacer en traîneau dès les premières chutes de neige abondantes dépend de la bonne réussite de cette pêche. Outre le fait que ce mode de transport constitue un « signe extérieur de richesse » dans l'aire culturelle de la mer d'Okhotsk (Testart 1982 : 88), cette latitude de déplacement permet a) de traverser à sa guise le plateau de toundra côtier qui relie Lesnaia à Kinkil (sans être tributaire d'une improbable chenillette), b) de se rendre à la chasse en remontant la rivière gelée ou en empruntant les « routes » durcies de la toundra, et surtout c) de ramener chez soi le produit éventuel de sa chance.

3.2.1. L'emménagement sur le littoral et l'instauration d'une mobilité restreinte

La pêche au capelan commence peu avant le début des grandes vacances scolaires. Ce sont les retraités qui partent en éclaireurs à la « mer » *(anqe)* pour dépoussiérer les cabanes et scruter l'arrivée des premiers bancs. Cette phase préliminaire d'installation du camp est importante car à la différence des cabanes du Haut qui ne sont visitées que par un petit nombre d'individus à la fois, les maisonnettes du littoral accueillent une fois l'an la famille élargie [64]. Pour les Belousov qui vivent dans trois appartements différents au village, cela signifie que l'unité domestique se regroupe dans sa configuration maximale en juin sur le lieu-dit maritime qui lui est associé (14). Il en va de même pour toutes les autres unités domestiques qui rejoignent leurs maisonnettes maritimes (autour desquelles sont souvent montées des tentes de camping pour loger toute l'assemblée) . Ce principe du regroupement temporaire étant

[64] Ces maisonnettes ou cabanons rappellent les « huttes de chasse » des Inuit d'Ammassalik (Groenland) que Pierre Robbe décrit dans son ouvrage sur les chasseurs de l'Arctique (ROBBE 1994 : 239-240). Mais à la différence des observations faites par cet auteur sur la côte orientale du Groenland, les cabanes construites sur les territoires maritimes de Lesnaia ne font pas que remplacer avantageusement la tente de toile en été ; elles complètent cet habitat mobile en ancrant avec lui un espace de vie susceptible d'accueillir périodiquement, outre des chasseurs, l'ensemble de leurs unités domestiques élargies.

largement suivi par la population autochtone, c'est à un véritable déménagement collectif vers les résidences d'été que l'on assiste durant le mois de juin. Durant toute cette période, seuls restent au village le personnel soignant et les malades du dispensaire, l'équipe administrative du maire, et enfin certains « spécialistes » peu attirés par la vie au grand air. À pied, à cheval ou en tracteur, plusieurs allers et retours entre le village et les campements sont nécessaires pour acheminer les provisions, les équipements, et les participants.

Ce déploiement sur une plage située entre deux caps maritimes distants l'un de l'autre d'environ vingt et un kilomètres s'effectue depuis deux foyers distincts : la partie septentrionale de la rive est occupée par des habitants en provenance de Lesnaia, alors que la partie méridionale accueille les voisins de Kinkil. Cette convergence saisonnière vers le bord de mer rapproche donc sensiblement les deux communautés villageoises, lesquelles se retrouvent à portée de jumelles l'une de l'autre. Nulle action d'envergure commise sur ce rivage en pente douce ne passe inaperçue aux yeux ou aux oreilles des occupants qui y résident temporairement. La frontière marquant la séparation des deux moitiés de plage ne suit aucun cours d'eau et ne correspond à aucun élément topographique visible. Mais elle existe cependant. Elle se situe entre les lieux-dits Togytgiveem et Turveem, homonymes des rivières qui les traversent. A une exception près, cette ligne n'est pour ainsi dire jamais franchie durant cette période de vie sur le littoral. Cette entrave est le fait de l'unité dirigée par Spiridon Najanov, lequel a choisi de pêcher le capelan aux côtés de son vieil ami Mixail Belousov malgré l'attachement d'une partie des siens à Kinkil. Cette "intrusion" isolée sur les plages de Lesnaia ne connaît pas de réciproque et constitue la seule transgression des règles qui régissent la limitation estivale des déplacements le long de la ligne côtière du Bas. Comme le dévoile le schéma suivant, le bord de mer est découpé en dix lieux-dits de regroupements maximaux temporaires :

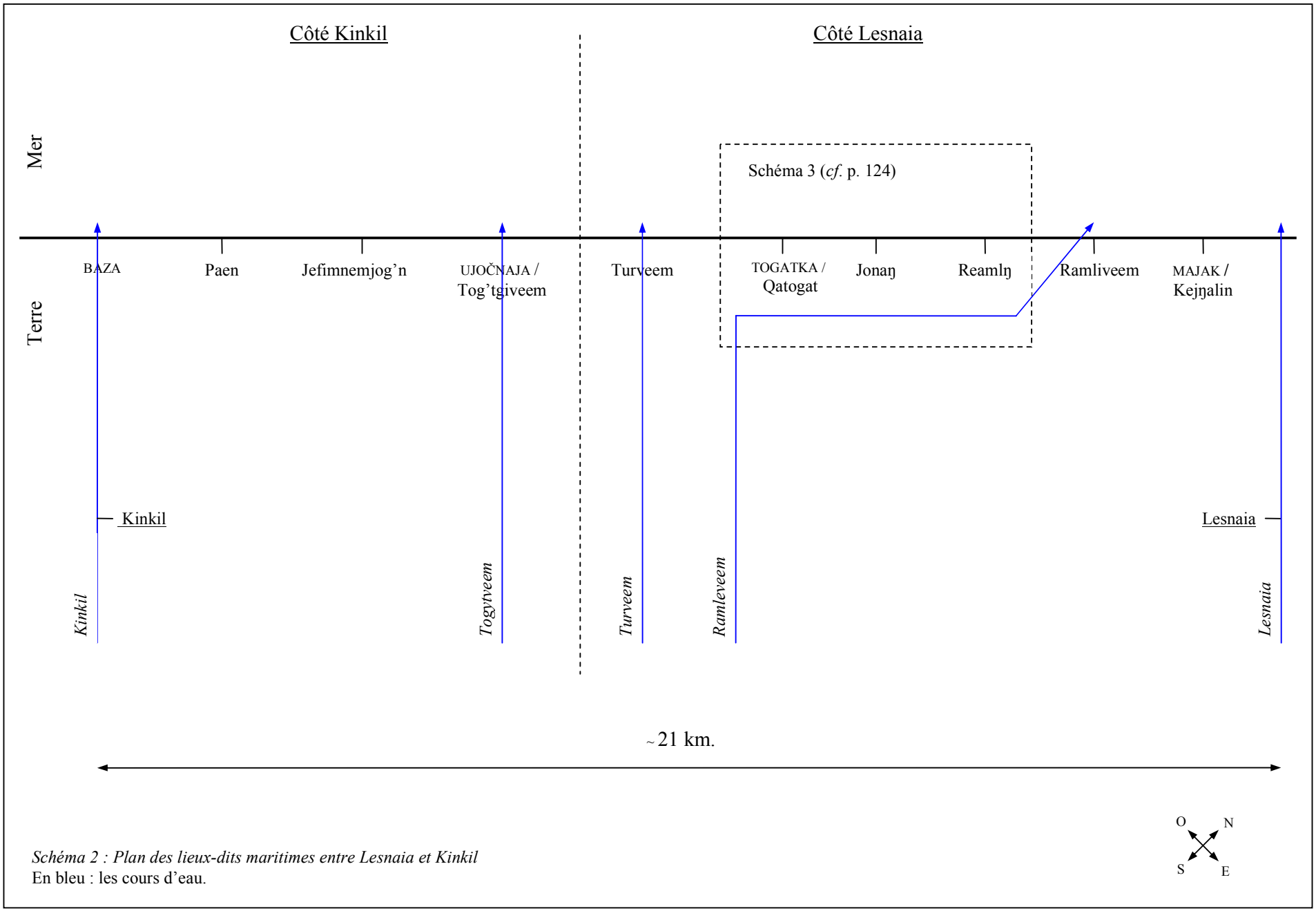


Schéma 2 : Plan des lieux-dits maritimes entre Lesnaia et Kinkil
En bleu : les cours d'eau.

De même qu'aucune barrière visible ne sépare le "côté Kinkil" du "côté Lesnaia", nulle démarcation ne cloisonne la succession de lieux-dits le long de la plage. Par ailleurs, les limitations de mouvements ne commencent à se manifester qu'au moment de la pêche : chaque unité ne peut extraire les capelans que lorsque ceux-ci viennent frayer sur le segment de plage situé en contrebas d'une parcelle résidentielle donnée. La marge de manœuvre latérale des différentes unités domestiques est ainsi réduite à deux ou trois cent mètres, ce qui est très peu si le capelan s'échoue au "mauvais" endroit. De cette parcellisation du rivage découle donc l'importance d'être bien entouré car en cas de malchance, si le hareng « ne veut pas » venir, il faudra bien, en dernière instance et après plusieurs jours d'attente infructueux, empiéter sur le littoral d'à côté. Dans cette perspective de secours, tout devient un peu plus simple et un peu moins aléatoire si l'entraide existe entre unités limitrophes, et si l'association a déjà été rôdée en d'autres lieux et en d'autres circonstances entre voisins d'un même lieu-dit [65]. Une rapide présentation de chacun d'eux rendra plus clair le tableau estival de l'organisation sociale locale.

3.2.2. Du « phare » à la « base » : toponymes maritimes et pratiques halieutiques

La route qui mène les habitants de Lesnaia jusqu'à leurs campements maritimes suit une piste en terre qui est directe jusqu'à la mer. Au bout de celle-ci se trouve un « phare » *(MAJAK)* rouge et blanc d'une trentaine de mètres de haut (15), construit pour guider les bateaux de fret qui ralliaient naguère les villages maritimes du Kamtchatka occidental jusque dans la baie de la *Penžina*, à l'extrême nord de la mer d'Okhotsk. Aujourd'hui hors d'état, il est repérable de loin et constitue à la fois le premier lieu-dit de rassemblement pour les pêcheurs et un carrefour incontournable pour les Lesnovskiens « qui vivent plus loin » en direction de Kinkil. A son pied sont réparties quatre cabanes, dont l'une appartient à Pantile Razumovič Izjumov, le propriétaire de la première cabane-étape sur la route du Haut (*cf.* pp. 106-107). À ses côtés se dresse la résidence d'été de son frère Ivan Razumovič, de même que celle Genadi

[65] A ce titre, il faut préciser que le rapprochement estival des unités Belousov et Najanov, comme celui d'Igor et de Sergej, ne s'est fait par hasard : Spiridon s'est installé près de son ami au moment où ce dernier quittait l'emplacement et la cabane de son frère aîné à la mort de celui-ci, cédant la propriété estivale du défunt à sa belle-sœur. Deux nouveaux centres de résidences se sont donc constitués sur le lieu-dit Jonaŋ à peu près en même temps : celui de Mixail, à quelques centaines de mètres seulement de son ancien emplacement mais plus près de la petite rivière Ramliveem (qui constitue à la fois une source d'eau potable à marée basse et une lagune de pêche idéale lorsque la marée haute l'inonde), et celui de Spiridon, construit dans le prolongement direct des deux autres (*cf.* schéma 3, p. 124).

Semionovič Popov. L'épouse de ce dernier, Nadejda Petrovna, est la sœur de l'épouse du quatrième habitant de Majak, Gavril Ilarionovič Jaganov, lui-même apparenté à Pantile Razumovič. Tout comme la majorité de ses habitants, l'emplacement nommé MAJAK a changé de nom au cours de son existence, endossant son appellation russe actuelle au moment de la construction du phare. Les personnes âgées se souviennent avec précision que l'endroit se nommait auparavant Kejŋalin (de *kèjŋyn*, « ours »). Ceux qui n'y vivent pas le jugent souvent « trop bas » par rapport au niveau de la mer, et donc trop exposé aux mouvements de marées qui menacent chaque soir d'emporter les capelans mis à sécher sur la plage. Un amalgame est même fait par les personnes installées plus au sud entre la russification du toponyme et le manque d'infrastructures résidentielles à cet endroit.

Ces remarques dépréciatives sur les « pauvres » de MAJAK doivent cependant être nuancées, car certains chasseurs professionnels installés plus loin sur la grève n'hésitent pas à investir ce lieu-dit lorsqu'il est inoccupé. En automne par exemple, les cabanons de MAJAK font l'objet de nombreuses convoitises en raison de leur bonne qualité et de leur proximité avec le village. Mais précisément, c'est la pêche et non la chasse qui motive le grand déplacement estival à la mer. Dès lors, tout se passe comme si la hiérarchisation des emplacements maritimes était modulable en fonction des saisons et des forces en présence : (très) bon endroit lorsque les chasseurs (notamment ceux de la troïka) s'y arrêtent pour chasser en automne sur une plage déserte, MAJAK perd de son prestige en été – aux yeux de ceux qui n'y résident pas – lorsque le "surpeuplement" du littoral instaure une donne particulière entre les unités autochtones. Ce besoin de marquer périodiquement les frontières de l'entraide expliquerait au demeurant pourquoi les unités installées plus loin sur la grève se montrent tout aussi critiques à l'égard de Ramliveem, alors même que ce lieu-dit recense le plus grand regroupement de cabanes du littoral et que le toponyme n'a subi aucune russification. Qui plus est, l'idéaltype d'une sociabilité élargie ne s'exprime certainement pas moins bien sur Ramliveem qu'ailleurs sur la plage : les Susdalov, Popov, Nesterov et autres Jaganov qui se répartissent la huitaine d'habitations de ce lieu-dit entretiennent entre eux, de même qu'avec leurs voisins de MAJAK, le même potentiel de relations (de parenté, de voisinage, d'entraide, de partenariat) que celui déjà souligné au sein de la troïka.

Au total, ce sont donc une douzaine de regroupements domestiques maximaux issus de Lesnaia qui se partagent les deux zones de résidences situées près du phare. Pour les unités de

pêcheurs-chasseurs qui déménagent au-delà de MAJAK et Ramliveem, la seule route qui puisse les mener chez eux est celle qui longe le rivage en direction du sud, et qui s'élève imperceptiblement mais régulièrement le long du parcours. L'élévation ne dépasse pas une dizaine de mètres, mais elle est perceptible à la bande d'herbe verdoyante qui domine ici la plage inclinée et qui constitue l'indice infaillible que l'eau salée ne monte pas jusqu'à cette hauteur. Coïncidence ou non, c'est sur ces "sommets" que vivent en été les principaux animateurs automnaux de l'*ololo*, lequel se profile déjà en pointillé à l'horizon des obligations de la troïka :

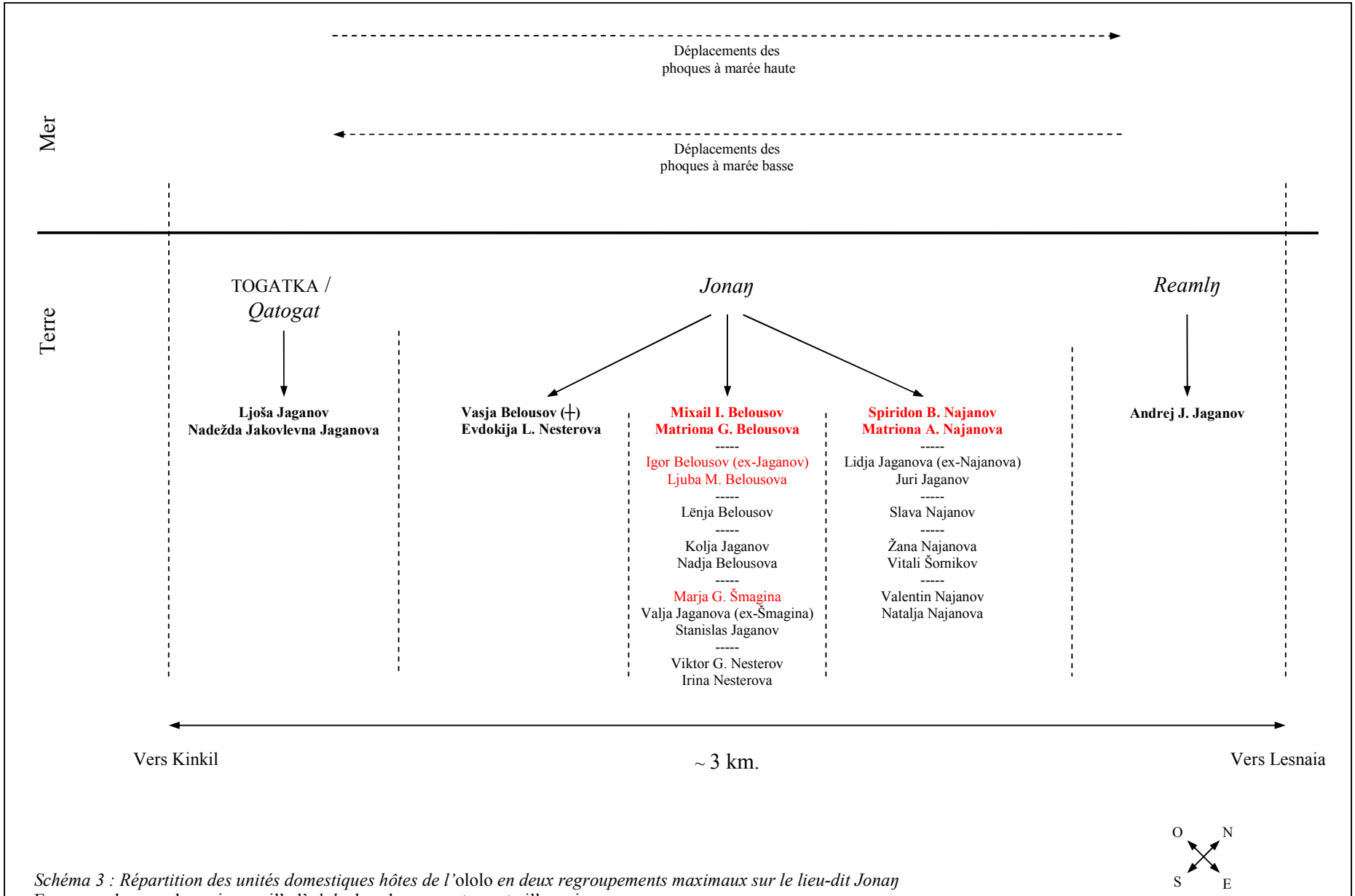


*Schéma 3 : Répartition des unités domestiques hôtes de l'*ololo *en deux regroupements maximaux sur le lieu-dit Jonaŋ*
En rouge : les couples qui accueille l'*ololo* dans leur appartement villageois

Comme le dévoile le schéma ci-dessus, le lieu-dit Jonaŋ sert de base résidentielle aux quatre couples qui accueillent désormais l'*ololo*, ainsi qu'à tous leurs proches parents et alliés matrimoniaux. Avant lui, lorsque l'on vient de Lesnaia, se trouve le lieu-dit Reamlŋ, tenu par Andrej Jakovlevič Jaganov, le voisin de palier de Mixail Innokent'evič au village. Les locataires des deux moitiés de maison (*cf.* p. 88) se retrouvent donc proches sur la plage, mais à deux endroits distincts et avec une unité domestique tierce intercalée entre eux, celle dirigée par Spiridon Borisevič Najanov et son épouse Matriona Antonovna Najanova. Suivent ensuite en direction du sud l'ex-maisonnette de Matriona G. et Mixail Belousov (aujourd'hui occupée par la belle-sœur de Mixail, Evdokija Lukiničnaja), et celle du couple Aleksej et Nadežda Jaganov qui vivent sur TOGATKA et qui sont les parents biologiques d'Igor (16), le beau-fils de Mixail et Matriona G. qui a rejoint l'unité des Belousov au moment de son mariage avec Ljuba.

Proches voisins un mois durant, les Belousov [66] (qui accueillent la veuve Šmagina depuis le décès de son mari) et les Najanov ne partagent pas pour autant leur ménage et ne font pas pêche commune : les uns et les autres dépassent rarement les limites de leur littoral respectif et ne gardent entre eux qu'un contact visuel. Cette proximité ne modifie donc pas la restriction des contacts entre les différents emplacements, à ce détail près que les voisins de Jonaŋ n'ont pas besoin de sortir leurs vieilles jumelles soviétiques pour s'observer mutuellement. Ces optiques lourdes mais de bonne qualité servent à guetter l'arrivée des premiers bancs de capelans, taches noires visibles de loin dans la mer bleue-grise. Il peut se passer plusieurs jours, voire plusieurs semaines sans que rien n'apparaisse au loin. Pire, il arrive que le poisson ne consente pas à frayer devant chez soi, préférant s'échouer quelques centaines de mètres plus bas ou plus haut, chez les voisins. Parfois aussi, la main d'œuvre est insuffisante et seule une faible prise peut être effectuée à l'épuisette par les retraités arrivés en éclaireur. La taille de l'*ujok* a beau ne pas dépasser quinze centimètres, les bancs sont si denses que le pêcher en grande proportion exige la présence d'au moins trois personnes adultes. La technique est simple et réalisée depuis le rivage : un filet de six-sept mètres de long est lesté avec des galets et des flotteurs de la même manière qu'en rivière ; une longue perche d'environ dix mètres (obtenue par l'assemblage bout à bout de plusieurs branches de saules écorcées) sert à « lancer » (*i.e.* pousser) l'une des extrémités du filet dans la mer puis à le faire avancer le long du rivage en inclinant légèrement la perche dans le sens de la

[66] Au total, ce sont vingt-quatre personnes qui ont occupé le lieu de résidence estival du couple Matriona et Mixail Belousov sur Jonaŋ. Pour le détail de cette assemblée, *cf.* annexe 2.

progression. La tâche du « lanceur » est facilitée par la présence d'un « tireur » qui se sert de la corde fixée à l'avant du filet pour le haler à un rythme soutenu mais cadencé. Enfin, un troisième homme tient dans ses mains une autre corde, nouée à l'arrière du filet, et attend le signal du perchiste (qui dirige toute l'opération) pour hisser la lourde prise de capelans sur le rivage avec l'aide de ses coéquipiers. Idéalement, un quatrième individu suit l'opération de près et intervient dans sa phase finale pour assurer la présence de deux tireurs par corde. Extrait de l'eau, le filet plein à craquer est ensuite traîné plus haut sur la plage pour être délesté de son contenu derrière une petite digue artificielle sommairement construite à mi-hauteur de la rive.

Si la pêche se prolonge, plusieurs tas de poissons sont ainsi laissés sur la plage inclinée en attendant que le chef de famille ne signale la fin des opérations, ce qui ne se produit généralement qu'à la mi-journée, lorsque le capelan se retire des côtes. Après un repas d'*ujok* frits préparé à la poêle par les femmes, toutes les personnes présentes (enfants compris) passent le plus clair de l'après-midi à transporter le capelan depuis les contrebas de la plage jusqu'aux parties les plus élevées de celle-ci où il séchera sur des galets à l'abri des marées. Il ne reste plus ensuite qu'à ratisser deux fois par jour les milliers de capelans étalés devant chez soi pour qu'ils sèchent de toutes parts (17), à les déverser après quelques jours dans des grands sacs qui seront entreposés dans les greniers adjacents, à en rapatrier une première partie à cheval vers les entrepôts du village, et à attendre l'hiver pour transférer le reste en traîneau à chiens. Mais le meilleur des cas n'est jamais celui que l'on croit, et toutes sortes d'événements (in)attendus transforment le mois de juin en un moment bien plus crucial qu'une grande partie de pêche, aussi fondamentale que soit redevenue [67] cette dernière dans l'économie des chasseurs-cueilleurs-pêcheurs de Lesnaia et de Kinkil.

3.2.3. Les rencontres avec le phoque et la maîtrise des "mouvements de la chasse"

Parmi toutes les personnes présentes sur Jonaŋ et impliquées de près dans l'*ololo*, Sergej Šmagin, le partenaire de chasse d'Igor et fils aîné de Marja Georgevna Šmagina, manque à

[67] "Redevenue", car durant la période soviétique les chiens étaient nourris, comme le bétail du kolkhoze, avec du *KOMBIKORM* (contraction de *KOMBINIROVANNYJ KORM*, « aliments conglomérés ») et la période de pêche à l'*ujok* était par conséquent moins essentielle qu'avant la collectivisation et qu'après les premiers signes tangibles de l'effritement économique de l'URSS (milieu des années quatre-vingt).

l'appel. Sergej n'est pourtant pas absent du long croissant de plage segmentée mais, fidèle à son habitude, il a préféré quitter momentanément le côté de Lesnaia pour rejoindre celui de Kinkil. Installé avec d'autres Kinkilskiens sur l'ultime lieu-dit du littoral appelé « la base » *(BASA)*, une bâtisse construite jadis par le gospromkhoze, Sergej y pêche le capelan dès le mois de juin pour ne pas manquer l'arrivée des premiers saumons. Avec ses collègues, il intègre alors la « communauté clanique de Kinkil » *(KINKILSKAJA RODOVAJA OBŠINA)*, une association dirigée par une commerçante russe de Lesnaia qui engage de la main d'œuvre pour « faire du caviar » [68]. Durant les mois d'été, Sergej Šmagin s'associe donc pour un temps aux chasseurs-pêcheurs de Kinkil et met son association avec Igor et Ljuba Belousov momentanément entre parenthèses. Bien qu'il ne soit que provisoire et induit par des impératifs liés à la pêche, l'éclatement de la paire de chasseurs Sergej / Igor peut avoir des incidences importantes sur la plage. Tel est le cas notamment si un phoque larga ou un phoque barbu vient à sortir la tête hors de l'eau pendant un lancer de filet.

La mer d'Okhotsk recelant une abondante faune mammifère (orques, bélouga et phoques), de telles apparitions sont assez nombreuses. Lorsqu'un phoque s'approche suffisamment près du rivage, sa présence signifie même l'arrêt immédiat des opérations de pêche. Tout un pan de la plage prépare alors les fusils et commence à suivre ses déplacements, lesquels dépendent des marées (*cf.* schéma 3, p. 124). A marée montante, les phoques pénètrent dans les eaux territoriales des Lesnovskiens à hauteur de Turveem (où se trouve l'estuaire poissonneux de la rivière éponyme) et nagent ensuite en direction du phare tout en tournoyant parfois sur eux-mêmes à la recherche de nourriture. A marée descendante, ils suivent la direction inverse. Ce bal presque incessant des phoques dans la mer donne lieu sur la plage à des comportements radicalement différents de ceux qui prévalaient avec l'ours, lesquels étaient dominés par des stratégies de silence et d'évitement. L'apparition d'un phoque invite en effet à laisser éclater bruyamment sa joie, en criant à gorge déployée des formules de salutation et de bienvenue

[68] Société créée sous l'égide d'un nouveau maire élu en 2001, la « communauté clanique de Kinkil » était présentée comme le résultat de la nouvelle politique de sponsoring promise par le maire durant sa campagne électorale. Comme le suggère le schéma 2 (*cf.* p. 120), la naissance de cette « communauté » trouverait une partie de son assise sur l'existence possible d'une organisation dualiste entre Lesnaia et Kinkil. Cela dit, je remercie Yvon Csonka de m'avoir rappelé que la *RODOVAJA OBŠINA* est avant tout « une catégorie juridique ressuscitée par une loi russe du début des années 1990, et qui vise à offrir aux autochtones une solution au démantèlement des sovkhozes » (Csonka : communication personnelle). La reviviscence de Kinkil, notamment sous forme d'*OBŠINA*, doit donc aussi être appréhendée à la lumière de ses implications juridiques. Pour de plus amples informations à ce sujet, *cf.* Fondahl 1998 : 98 (et chapitre 6), 2004.

adressées au phoque (« Hé, salut ! » ou « Hé, viens chez nous ! ») (18). Ces appels s'accompagnent toujours de gestes des bras amples et généreux, et parfois aussi de sons vocaux imitant les cris aigus des phoques mâles en période de reproduction. Le but de cette gestuelle est double : signifier au phoque qu'il est un ami dont la visite constitue une véritable fête, et attirer son attention pour qu'il garde la tête hors de l'eau et permette ainsi aux chasseurs d'ajuster leur mire [69]. Indirectement, ces conduites tapageuses et festives – qui constituent le *terminus ante quem* de la chasse – s'adressent aussi aux autres résidents de la plage, lesquels ont tôt fait de décoder ces comportements particuliers à travers leurs jumelles. Mais que se passe-t-il ensuite ? Si l'on suit la scène depuis Jonaŋ, à peu près ceci :

> « Dans le courant de l'après-midi du 19 [juin 2001], le travail de séchage du capelan a été interrompu par un épisode de chasse qui a mené Spiridon Borisevič à abattre un phoque barbu *(LAXTAK)*. En réalité, tout fut beaucoup plus compliqué que cela. Spiridon a atteint une première fois l'animal d'un coup de carabine, mais sans le tuer du premier coup (c'est rarement le cas), ce qui l'amena à collaborer avec son voisin et ami [Mixail Belousov] pour poursuivre les opérations.
>
> J'ai d'abord suivi la scène depuis la plage des Belousov, où chacun s'est empressé de regarder en direction de la mer pour y distinguer la dépouille éventuelle. A cet instant, il s'agit de savoir si le phoque a été touché ou non, et pour cela on attend en scrutant la mer : si après environ une minute, le phoque n'a pas ressorti la tête de l'eau, c'est qu'il doit être blessé ou mort. Une fois passé ce laps de temps, Mixail Belousov commence à regarder attentivement l'endroit de l'impact aux jumelles, imité en cela par son voisin et auteur du coup de feu, Spiridon Borisevič. Très vite, le verdict tombe : la tache de sang visible à la surface signale clairement que la bête est touchée. Mais elle n'est pas morte et nage encore. Il est donc nécessaire de tirer un ou plusieurs coups de feu supplémentaires avant d'aller la harponner. C'est à ce moment que Mixail Belousov entre en jeu. Il se rapproche de son ami (sans pour autant pénétrer sur l'emplacement de ce dernier), et tire à la carabine dès que le phoque sort à nouveau la tête de l'eau. Spiridon Borisevič l'imite depuis "sa" plage.
>
> Pendant ce temps, Igor s'est empressé d'amener au bord de l'eau le kayak familial (Spiridon Borisevič n'en a pas). Il embarque et se dirige à la rame vers l'animal que l'on croit définitivement mort. Depuis la rive, c'est surtout Mixail

[69] Cette technique de chasse est cependant très différente de celle appliquée en hiver lorsque l'approche de l'animal se fait sur la glace (en traîneau, puis à skis), ou même en période estivale de mer ouverte lorsque les phoques se reposent sur des rochers saillant à marée basse et que l'approche se fait en bateau gonflable. Dans ces circonstances, la discrétion prévaut et le repérage se fait de loin : « les instruments optiques adoptés dès les années 30, d'abord la longue-vue pliante, puis la paire de jumelles […] permettent de repérer plusieurs animaux éloignés les uns des autres et de déterminer l'itinéraire d'approche optimum qui, sans donner l'alerte, permettra le maximum de captures » (ROBBE 1994 : 242-243).

> que l'on entend diriger les opérations à l'attention de son beau-fils. Lorsque ce dernier atteint la tache de sang qui s'étend à l'endroit où la bête flotte, une nouvelle surprise l'attend lui et tous ceux qui suivent la scène depuis le littoral : le phoque est encore en vie et plonge par intermittence sous l'eau. Mixail hurle à Igor de s'éloigner, craignant une attaque désespérée de l'animal blessé, mais le jeune chasseur ne réagit pas immédiatement, et attend un moment avant de rejoindre le rivage sans être parvenu à harponner la proie.
>
> La chasse continue donc. Mixail, qui s'est cette fois rapproché de son vieux compère sur la plage de ce dernier, ouvre le feu à nouveau, puis c'est Spiridon qui en fait autant. Le phoque est touché encore une fois, mais refuse toujours de mourir. Spiridon décide alors de partir lui-même harponner la bête sur le kayak de son voisin (19). Il y parvient et tente de la ramener sur le rivage. Mais le *LAXTAK*, à bout de force, parvient encore à plonger et complique la tâche de Spiridon en même temps qu'il accroît le risque de chavirement. Tous le regardent depuis la rive (ou depuis le sommet des parcelles résidentielles, comme Matriona Georgevna et Matriona Antonovna, les épouses des chasseurs en action). Mixail est nerveux et crie des ordres à qui bon lui semble. Enfin, le vieux chasseur parvient à ramener sa prise sur sa rive. Après un premier examen assez rapide pour déterminer la position des impacts des balles, quatre jeunes hommes (deux de chaque famille) hissent la dépouille au sommet de la plage en faisant coulisser deux cordes sous son corps. C'est alors seulement que les épouses de Mixail et Spiridon se joignent au reste de la troupe, emmenant avec elles les ustensiles nécessaires au dépeçage (couteaux, récipients, etc.). Lorsqu'elles se rencontrent, les deux femmes s'embrassent chaleureusement ». (Notes de terrain).

Ce passage pourrait fort bien s'appliquer à toutes les autres chasses qui viennent entrecouper les travaux quelque peu monotones des pêcheurs, tant les règles et les conduites qu'il laisse transparaître s'appliquent à toutes les associations interfamiliales qui se cristallisent durant cette période de vie extra-villageoise. Tentons de les résumer et d'appréhender la nature des mécanismes qui régulent les coopérations et les déplacements estivaux le long de la rive. En premier lieu, c'est l'initiative du premier coup de feu tiré sur Jonaŋ qui doit être souligné et expliqué. Pourquoi celle-ci est-elle revenue à Spiridon Borisevič et non à l'un de ses fils ou à l'un de ses deux voisins immédiats, Mixail Innokent'evič Belousov ou Andrej Jakovlevič Jaganov ? La réponse à cette première question vient de la mer et de l'observation du phoque dans sa progression. Celle-ci démontre que l'animal n'est chassé *que* par les résidents de la parcelle faisant directement face à la zone d'eau visitée. Sur les lieux-dits comme MAJAK ou Ramliveem qui accueillent plusieurs unités domestiques dans des cabanes très proches les unes des autres, l'initiative de la chasse est généralement accordée à l'unité qui a repéré le phoque en premier. À marée basse, si aucun d'eux ne parvient à abattre l'animal dès son

entrée dans les eaux territoriales des Lesnovskiens, ce sont leurs voisins spatialement plus dispersés de Reamlŋ, Jonaŋ et TOGATKA qui tenteront, chacun à tour de rôle, d'abattre la proie tant convoitée. De ce fait, l'une des raisons pour laquelle Spiridon Borisevič a fait mouche en premier est que tous les chasseurs vivant en amont ont manqué le phoque lorsqu'il nageait dans leur champ de tir respectif [70]. Et la raison pour laquelle Mixail Belousov a patienté avant de coopérer avec son meilleur ami, d'abord depuis chez lui, puis en pénétrant sur la plage de ce dernier, est parfaitement exprimée par une formule que son épouse Matriona a répétée plusieurs fois aux jeunes chasseurs ambitieux et "indisciplinés" de son unité : « *ČUŽIX NEL'ZJA STRELJAT'*, *SVOI TOL'KO*, *TUT RJADOM* », ce qui signifie littéralement que l'« on n'a pas le droit de tirer ceux des autres, [mais] seulement les siens, là, tout près ». Cette assertion de Matriona Georgevna Belousova est fondamentale et normative à plus d'un titre : premièrement, elle met clairement en lumière l'existence d'un lien étroit – dont il s'agit de saisir la nature – entre le lieu-dit de résidence d'une unité domestique et le gibier qui séjourne dans son extension marine [71]. Deuxièmement, elle souligne l'idée d'une correspondance comptable entre une unité domestique et son gibier (maritime ou terrestre). Enfin troisièmement, cette affirmation pointe l'interdiction de tuer le gibier des autres, et assimile à un "vol" ou un "détournement" toute tentative de chasser le phoque lorsqu'il nage dans les eaux territoriales d'un voisin.

Ce constat pose une autre question relative à la nature des associations entre chasseurs : pourquoi, dans l'exemple décrit plus haut, l'attitude de Mixail Belousov n'a-t-elle pas été interprétée comme une tentative de détournement de gibier par les Najanov, dont le patriarche avait pourtant initié la chasse ? Ou encore, puisqu'il est entendu que les deux hommes sont des compagnons très proches, pourquoi Mixail n'a-t-il jamais fait mine de revendiquer la propriété de la proie, dès lors qu'il a autant de chance que Spiridon d'être l'auteur du coup de feu mortel ? Contrairement à la question précédente, la réponse ne se trouve pas dans la mer cette fois, mais plutôt dans la reconstitution des épisodes de la chasse menée depuis Jonaŋ en

[70] Les autres raisons invoquées étant : l'habileté des chasseurs au tir, la précision de l'arme à feu, l'état des réserves en munitions, la distance qui sépare le phoque du rivage lorsque celui-ci se trouve chez soi, et l'angle de visée (Jonaŋ étant légèrement surélevé par rapport aux autres lieux-dits, il offre à ses occupants des positions de tirs plongeantes et avantageuses).

[71] Dans une certaine mesure, il est possible de retourner la perspective et d'envisager que c'est l'organisation sociale des mammifères marins, dont on sait depuis Jochelson qu'ils « constituent [pour les Koriaks] une tribu, ou plutôt une famille d'individus apparentés [vivant] en villages » (JOCHELSON 1975 [1908] : 66), qui serait pour ainsi dire projetée avec ses frontières résidentielles propres sur la plage des Lesnovskiens. Cela dit, les deux perspectives ne peuvent être placées sur le même plan puisque la seconde correspond à une représentation conceptualisée et formulée par les humains.

cet après-midi du 19 juin 2001. Que nous apprend-elle ? D'abord que les personnages du tireur et du rabatteur, connus de la plupart des récits de chasse sibériens (Hamayon 1990 : 472), en sont les principaux acteurs. Dans l'histoire rapportée ici (qui alimentera les mémoires bien au-delà de l'*ololo* annuel), c'est Spiridon qui endosse le rôle du tireur car il est le premier à atteindre le phoque dans l'ordre linéaire des prétendants. Pour sa part, Mixail reçoit celui du rabatteur car il ne saurait s'approprier un phoque déjà blessé par son meilleur ami. Ratant son premier tir (ce qui fera dire à son épouse que « le phoque n'est pas le nôtre »), Mixail préfère forcer l'animal à retourner dans le périmètre marin de son associé en croisant les tirs depuis sa plage, plutôt que le laisser venir à lui et prendre le risque de récupérer une prise déjà partiellement propriété d'un autre. Ensuite, ces épisodes nous apprennent que la coopération entre tireur et rabatteur ne s'affranchit pas automatiquement des règles de déplacements qui restreignent en été les mouvements latéraux sur la rive : Mixail commence par rabattre le phoque depuis sa parcelle domestique, et ne franchit la limite invisible qui le sépare de Spiridon qu'en cours de chasse, soit au moment décisif où son associé part en mer harponner la bête et où le contact vocal et visuel entre les deux hommes doit être maximal (Mixail est d'ailleurs précédé dans ce franchissement par son gendre Igor, même si celui-ci ne foule pas véritablement le sol des Najanov, mais navigue seulement sur son extension marine).

Enfin, l'ensemble de ce récit nous rappelle que la trame d'une chasse au phoque estivale ne saurait se dérouler a) sans des personnages secondaires comme les enfants des deux "retraités" qui assistent leurs aînés mais qui ne sont pas décisifs dans la prise du phoque (*cf.* l'échec d'Igor dans sa tentative d'harponnage, les travaux accessoires réalisés par les jeunes hommes de chaque unité en fermeture de chasse, etc.), et b) sans le rôle majeur joué par des personnages féminins comme Matriona Georgevna et Matriona Antonovna qui, bien qu'éloignées de l'action, occupent une place au moins aussi prépondérante que celle de leurs époux. La meilleure preuve de cela est leur respect absolu des règles liées à la territorialité côtière (qui voit chacune observer les événements depuis la ligne sommitale de son emplacement respectif), et le soin qu'elles prennent à rappeler visuellement aux membres de leur unité qu'une entraide efficace en termes de chasse se joue aussi dans le contrôle des voies d'accès au gibier. Autrement dit, la coopération à beau être possible et souhaitable entre des voisins aussi soudés que les Belousov et les Najanov, elle n'en reste pas moins subordonnée à l'affirmation selon laquelle « il est interdit de tuer le phoque des autres ». Dans cette perspective, le maintien par les deux femmes de leur position respective jusqu'à la fin de la

chasse, et leur réunion tardive qui marque son *terminus post quem*, signale l'existence d'une distance irréductible entre deux unités voisines, ainsi que l'existence pour l'une et l'autre de « routes » menant à *leur* gibier dans *leurs* eaux territoriales.

L'attitude des épouses dépasse d'ailleurs la dimension pragmatique de ces déplacements le long de voies d'accès au gibier, car un enjeu symbolique important se dessine également au travers de ces va-et-vient côtiers : celui de déterminer, comme pour l'ours, le dépositaire ou le destinataire de l'« âme » *(aŋaŋ)* du phoque entre le moment de sa prise et celui de son renvoi dans son élément marin, processus complexe qui intervient durant l'*ololo*. Ceci revêt une importance capitale dans l'optique du rituel automnal, car chaque unité y établira le décompte exact de ses prises maritimes et terrestres réalisées durant l'année, et que le "détournement" d'un phoque, d'un mouflon ou d'un ours engendrerait une impasse dangereuse. Détourné de sa route d'origine (celle reliant la sphère résidentielle animale de la sphère résidentielle humaine), aucun des animaux dont la prise est ritualisée ne saurait rebrousser chemin pour rentrer chez lui au moment voulu. Un déséquilibre naîtrait alors entre le « stock d'âmes » du groupe animal "lésé" et celui de l'unité humaine "coupable". Qui plus est, un "vol d'âme" menacerait aussi les associations interfamiliales. Si les Belousov avaient laissé venir le phoque blessé des Najanov chez eux, ces derniers auraient été privés de la chair et de l'âme d'une proie dont la gestion (plus que la propriété) leur revenait puisqu'elle avait commencé à perdre son sang devant leur plage suite au premier coup de feu de Spiridon [72]. Mais tel ne fût pas le cas dans l'exemple considéré ici, lequel montre comment les deux chasseurs vétérans ont mis leurs compétences en commun pour s'assurer à deux une prise qui aurait échappé à un tireur solitaire. Avant d'entamer la découpe avec l'aide de leurs époux, Matriona Georgevna et Marja Antonovna nous livrent ainsi un ultime message par la position de contrôle qu'elles se ménagent durant la chasse. En substance, ce message dit ceci : détourner la route qu'emprunte le gibier de son voisin, c'est menacer l'entraide qui en fait un associé privilégié.

[72] Cette relation entre une unité domestique donnée et son gibier ne se laisse pas pour autant réduire à l'idée d'une propriété exclusive, notamment parce qu'un même phoque se déplace d'un emplacement résidentiel à l'autre et qu'il est potentiellement susceptible d'être abattu et récupéré par tous. Si la "propriété" naît partiellement ou momentanément de la chasse, elle ne lui préexiste pas vraiment, et concerne plutôt la dimension symbolique de la relation entre un chasseur et (l'âme de) sa proie. Cela, Spiridon nous le rappelle de manière explicite au moins deux fois : premièrement sur la plage lorsqu'il est tenu selon l'usage de distribuer le produit carné de sa prise (à son associé mais aussi à d'autres amis ou parents n'étant pas intervenus lors de la chasse et résidant plus loin sur la plage), et deuxièmement lors de l'*ololo* lorsqu'il invite son partenaire Mixail à fabriquer avec lui le substitut en bois du phoque tué à deux (qui servira d'ancrage corporel à son âme).

*

Le tracteur de marque « Biélorusse » de Kolja Jaganov, l'autre gendre de Mixail et Matriona Belousov, pointe désormais à hauteur de MAJAK. Il lui faudra encore une bonne heure pour rallier Jonaŋ par le bord de mer. Kolja, son chauffeur et propriétaire resté au village durant le mois de juin, rejoint à petite allure sa femme Nadja, ses trois fils, ainsi que toutes les autres personnes logées chez ses « beaux-parents » *(novmatalen)*. Pour l'unité domestique élargie dirigée par le couple de retraités Belousov, la présence d'un tel engin motorisé constitue une aubaine hors norme dans le contexte actuel des villages nationaux du DAK, et un apport matériel inestimable pour transporter les quelque cinquante sacs remplis de capelans séchés, de même que les larges besaces en plastique contenant la carcasse de phoque découpée. Cet avantage supplémentaire au service des membres de la troïka et de quelques autres vient s'ajouter à une liste déjà longue (la position surélevée sur l'arrête sommitale de la plage, la présence d'une rivière d'eau douce qui s'écoule derrière Jonaŋ, la propriété de carabines semi-automatiques et de munitions appropriées, d'un kayak dont la coque en peau de phoque est bien entretenue, d'un harpon métallique à une dent (20), d'un équipement de pêche complet, etc.). Mises en commun avec les avantages engendrés par l'entraide sur un territoire maritime recouvrant pas moins de trois emplacements résidentiels au besoin, ces prérogatives matérielles participent d'une dynamique générale qui assure aux habitants de ces lieux-dits non seulement la capacité d'extraire et de stocker, mais aussi l'aptitude essentielle à récupérer et à transporter sans trop de peine le fruit de ces extractions saisonnières.

D'une certaine manière, tout est donc question de routes pour les unités domestiques qui se répartissent les territoires maritimes de Lesnaia et de Kinkil : ouvertes et empruntables, elles laissent le champ libre au passage de biens matériels et immatériels, à la rencontre nécessaire entre humains et animaux, à l'interaction et la mobilité entre voisins et associés ; fermées et impraticables, elles compliquent le rapatriement des différents types de réserves en préparation, affectent la perméabilité entre les sociétés animales et leurs unités humaines de rattachement, menacent l'entraide sociale. L'exemple de la chasse au phoque réalisée sous la double conduite de Spiridon Najanov et Mixail Belousov est un bon exemple de ce système de sas : grâce à la potentialité d'une mobilité latérale sur Jonaŋ entre les associés de la troïka, les "déplacements transversaux" (mer / lieu-dit) des proies animales sont facilités. Au final, la bonne gestion des mouvements issus de l'entraide favorise donc la maîtrise de l'aléatoire dans

la chasse, car l'unité de Spiridon ne serait peut-être pas parvenue à récupérer le phoque chez elle sans l'aide de l'unité de Mixail. La position "statique" des deux épouses durant la chasse est cependant tout aussi significative que la mobilité de leurs maris et de leurs fils : campées devant leur cabanon respectif, ne se rejoignant qu'au moment du dépeçage qu'elles réaliseront ensemble avant de repartir chacune de leur côté, Matriona G. et Matriona A. illustrent la dimension dualiste qui semble orienter la coopération sur la plage. Quel que soit en effet le degré de l'entraide entre deux unités voisines, une distance irréductible est toujours affirmée entre elles. De la sorte, tout équivoque est évitée quant aux routes qu'empruntent les animaux. En somme, dans la perspective de l'échange symbolique entre les mondes, la coopération apparaît comme un moyen pour "faire venir la chance" à soi, alors que l'interdiction de s'approprier les proies des voisins est une condition de leur renvoi symbolique durant l'*ololo*.

4. Atchaïvaiam

Selon la même approche que celle appliquée à Lesnaia, ce chapitre vise à présenter le contexte général ayant contribué à l'émergence de l'aménagement rituel contemporain des Atchaïvaiamskiens. Il débute par la présentation des déplacements aériens dans le DAK. Ce survol introductif permettra d'évaluer la mobilité à l'échelle du Nord-Kamtchatka, et d'assurer le lien géographique et thématique entre les deux villages. La réflexion se focalise ensuite sur la constitution du village d'Atchaïvaiam, beaucoup plus récente que celle de Lesnaia puisque les premières bâtisses soviétiques n'y ont été construites qu'au début des années 1950. Privilégiant un mode de vie nomade qui les a tenu à l'écart des grandes voies de la Conquête en Extrême-Orient sibérien, les groupes d'éleveurs de rennes du Nord-Kamtchatka ont fait l'objet de descriptions ou de procédures administratives moins nombreuses que les chasseurs sédentaires des côtes occidentales. Les premiers recensements systématiques interviennent au moment où les populations nomades sont privées de leur mobilité et assignées à résidence dans l'un des villages nationaux du sous-district Oljutorskij (Xailino, Srednie Paxači, Apuka, Atchaïvaiam) (Lebedev 1977).

L'accent est ensuite mis, comme dans le chapitre 2, sur le développement et l'expansion des institutions de production soviétique (Gorbačeva 1985b), dont les figures de proue correspondent ici à des « entreprises soviétiques » (*SOVXOZ*, « sovkhoze »). La confiscation des cheptels privés au profit de la collectivité est vécue comme un drame qui rappelle – en pire – les vols de rennes perpétrés au XVIII^{e} siècle par les guerriers Tchouktches (Bogoras 1904-1909). Face à la menace que fait peser la mainmise soviétique sur l'élevage de rennes (confiscation des troupeaux mais aussi surexploitation durable des sols), les Atchaïvaiamskiens trouvent néanmoins les ressources de s'organiser. Comment ? En regroupant le petit pourcentage de rennes privés laissés à chacun au sein d'un « troupeau privé » *(ČASTNYJ TABUN)* géré par les unités autochtones. Toujours d'actualité, ce cheptel d'environ 700 rennes domestiques a permis de préserver jusqu'à aujourd'hui un cycle rituel en marge des différents processus extérieurs ayant affecté la sphère pastorale.

Une présentation sommaire de ce calendrier et des endroits où il est agencé permet de faire une première comparaison avec la situation rituelle en vigueur à Lesnaia. Deux aspects

importants apparaîtront alors : premièrement, le calendrier rituel des Atchaïvaiamskiens est sensiblement plus fourni que celui des Lesnovskiens ; deuxièmement, les espaces de leur réalisation ne correspondent pas aux résidences contrôlées par l'administration municipale mais aux secteurs bordant le village où sont encore montées les habitations traditionnelles des éleveurs *(jaranga)*. Là, les unités domestiques autochtones pratiquent un nomadisme de proximité qui transparaît notamment dans l'obligation de déplacer périodiquement les tentes à l'intérieur d'un périmètre de "transhumance" miniature. Cette mobilité élémentaire sous-tend la tenue contemporaine des rituels, soumise ici aussi à un régime d'alternance (mais selon des modalités différentes de celles apparues à Lesnaia). Le chapitre se poursuit par la présentation des différents types de tentes érigées périodiquement dans ces centres d'activité et de sociabilité autochtones, et surtout par l'aptitude remarquable des femmes à rendre ces habitations conformes aux critères de l'élevage en vue des rituels. Enfin, dans un même souci de comparaison, l'accent final est mis sur les réaménagements actuels du sovkhoze. A l'instar du gospromkhoze des Lesnovskiens, l'ex-entreprise d'État gérant l'élevage chez les Atchaïvaiamskiens a su résister à un démantèlement intégral moyennant d'importants réaménagements. Pas moins attirés par le caviar que leurs lointains collègues chasseurs de Lesnaia, les éleveurs d'Atchaïvaiam sont parvenus à préserver ce qu'il fallait du sovkhoze pour garantir la circulation des biens et des personnes entre les différents centres de l'élevage local.

4.1. D'une mer à l'autre : les déplacements à l'échelle du DAK

Rejoindre les rives de la mer de Béring depuis celles de la mer d'Okhotsk n'est pas chose facile dans le contexte actuel des transports aériens locaux. L'ancienne liaison aérienne reliant Palana, le chef-lieu du DAK, à Tiličiki, le centre administratif du sous-district Oljutorskij, n'existe plus, et seuls des vols irréguliers d'Antonov 28 (un bimoteur de douze places) rendent encore possible une traversée rapide du Nord-Kamtchatka d'Ouest en Est. Une autre solution, plus onéreuse mais pas forcément plus longue, consiste à reprendre la direction du Sud et transiter par Petropavlovsk-Kamtchatski. Depuis la capitale, un avion à réaction de type YAK-40 (vingt sièges) décolle quotidiennement en direction de Korf, un bourg russe d'environ 1 700 habitants qui est la plaque tournante du trafic aérien dans le DAK. La différence de prix

est cependant si marquée entre les deux alternatives [73] que les candidats désireux de voler « au Nord » *(NA SEVER)* n'ont souvent d'autre choix que de patienter plusieurs semaines à Palana.

Parvenus à Korf, une autre attente de quelques jours risque fort de retarder encore celles et ceux qui n'ont pas atteint la destination finale de leur voyage. En effet, bien qu'un vol héliporté soit programmé chaque mardi pour effectuer le tour des villages orientaux du sous-district Oljutorskij, le nombre réduit de places disponibles (entre vingt et trente selon la cargaison en marchandise), la demande élevée de billets et les impondérables climatiques rendent une nouvelle fois aléatoire tout déplacement rapide. A l'exception des voyageurs résidant à Korf même, lesquels sont essentiellement des locaux allochtones issus de l'immigration soviétique, les autres passagers se rendent de préférence à Tiličiki pour patienter jusqu'au prochain départ d'hélicoptère. Là, les locaux autochtones peuvent utiliser leurs réseaux d'entraide fondés sur la parenté, puisque environ vingt pour cent des 2 200 habitants du chef-lieu sont des indigènes. Pour les ressortissants étrangers en visite dans le sous-district Oljutorskij, Tiličiki est par ailleurs un passage obligé car le bourg abrite les autorités policières qui contrôlent et enregistrent les autorisations de séjour délivrées par les services du FSB (ex-KGB) à Petropavlovsk-Kamtchatski. Bien qu'elle soit indispensable, cette démarche officielle est parfois compliquée par la localisation géographique de Korf : construit avec son aéroport sur une longue bande de terre coincée entre le Golfe de Korf et le lagon qui borde Tiličiki, il est nécessaire de traverser le plan d'eau séparant les deux localités pour rallier l'une depuis l'autre. Réalisé en voiture et en une quinzaine de minutes lorsque cette petite baie est prise par les glaces, le trajet peut durer plusieurs heures en été lorsqu'il faut attendre l'une des deux barges à moteur qui assurent la liaison (21).

Le mardi matin, les passagers en transit se retrouvent à l'aéroport avec l'espoir de quitter les lieux. Si le temps n'est pas trop venteux et que le brouillard se lève, les bénéficiaires d'un billet (re)découvriront enfin le sentiment particulier de décoller verticalement au-dessus de la mer de Béring. Rivés aux banquettes de l'hélicoptère et assourdis par le bruit du rotor, les passagers du vol de la « KoriakAir » *(KORJAKAVJA)* assurant le tour du sous-district Oljutorskij n'ont pas forcément l'habitude de partager une telle expérience. Serrés les uns

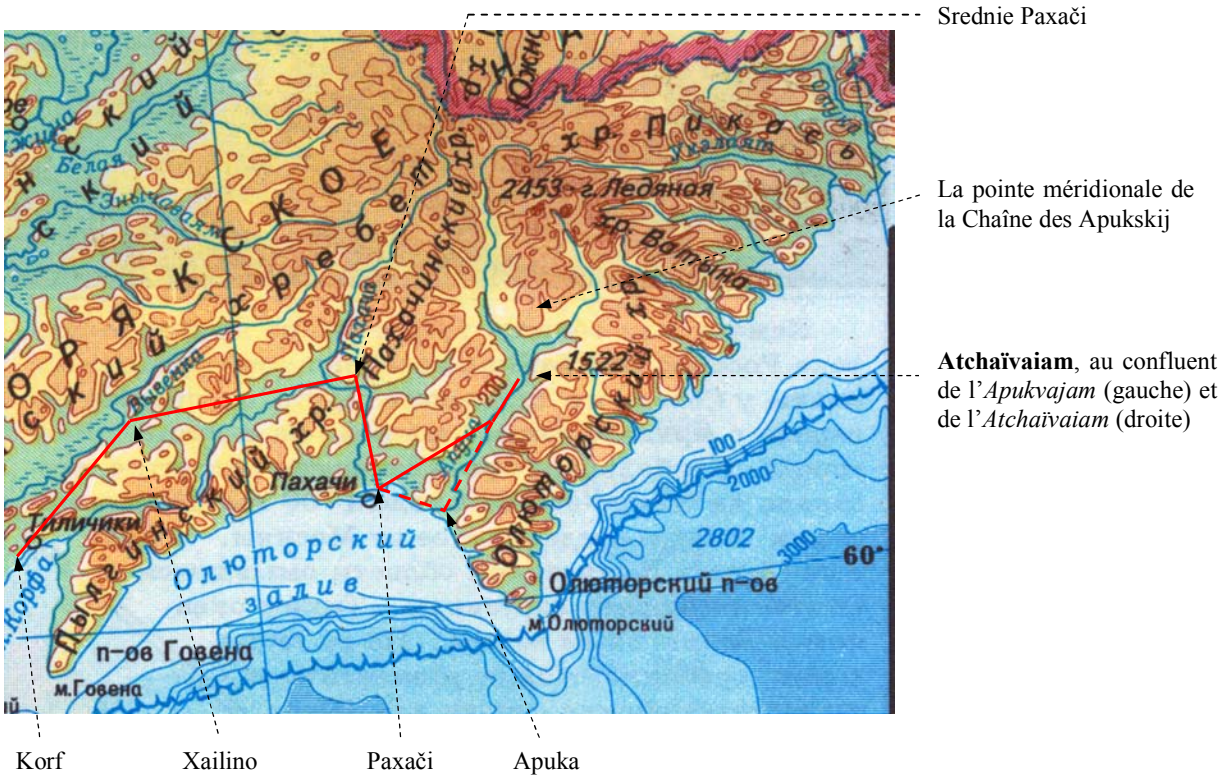
[73] Un aller simple Palana-Korf coûtait 50 Euros en 2002, alors qu'un itinéraire Palana-Petropavlovsk-Korf en valait 250. La différence de prix s'explique par la distance de vol bien sûr, mais aussi par une décision du gouverneur du DAK (2000-2004) visant à réduire de moitié le prix des transports dans le District.

contres les autres, il y a là des Russes et des Ukrainiens de retour « chez eux » après des vacances ou des voyages d'affaires, de même que des Tchouktches, des Koriaks et des Évènes ayant rendu visite à un parent, séjourné à l'hôpital, servi dans l'armée, étudié dans un institut pédagogique à Palana, Petropavlovsk-Kamtchatski ou Saint-Pétersbourg [74]. De temps à autre, des « invités » se mêlent également à cette troupe : inspecteurs de la pêche en tournée dans le sous-district, chasseurs étrangers venus tirer l'ours et l'élan à prix d'or, photoreporters et ethnologues en quête d'éleveurs de rennes, policiers en tournée, etc. constituent autant de figures éparses mais récurrentes dans les soutes d'hélicoptères régionaux.

Pendant toute la durée du vol qui doit les emmener successivement à Xailino, Srednie Paxači, Paxači, Apuka et Atchaïvaiam, tous les passagers du Mil-8 partagent exceptionnellement une position égalitaire : ils sont bloqués entre leurs affaires personnelles et les amas de colis en tous genres, et ne peuvent oublier cette contiguïté forcée qu'en admirant silencieusement le paysage qui défile sous leurs yeux à basse altitude. Pour les voyageurs étrangers en provenance des rives de la mer d'Okhotsk, un certain temps est nécessaire pour distinguer progressivement certaines particularités dans le paysage. Contrairement à la région de Lesnaia, où l'étroit plateau du littoral s'articule par la rivière aux territoires encaissés du Haut, des plaines allongées de toundra rase ou semi-boisée se succèdent ici, séparées les unes des autres par une série de chaînes montagneuses de moyenne altitude. La première vallée, large et marécageuse, mène vers Xailino en direction du Nord ; elle est traversée dans le sens de sa longueur par la rivière Vyvenka qui déroule ses innombrables méandres visibles surtout en été, lorsque la glace et la neige ne les recouvrent pas. A cette période de l'année, il est possible d'apercevoir ça et là sur les rives du cours d'eau des campements provisoires équipés de structures en bois similaires à celles construites sur le territoire de Lesnaia. Cependant, contrairement à l'usage en vigueur chez les Lesnovskiens et les Kinkilskiens, des tentes circulaires en toile blanchâtre accompagnent ici les éventuels cabanons. Bien que plusieurs d'entre elles s'offrent au regard des passagers, la progression rapide du vol ne permet pas de distinguer autre chose que leur forme arrondie, et c'est presque imperceptiblement que l'hélicoptère amorce déjà sa descente vers Xailino (22) où une foule dispersée attend sur la place d'atterrissage.

[74] Ces instituts accueillent des étudiant(e)s autochtones dans le but de les former à l'enseignement pédagogique. Après quatre ans d'études, les diplômé(e)s retournent en principe chez eux pour intégrer les écoles primaires et supérieures de leur village ou région d'origine en tant qu'instituteur(rice)s spécialisé(e)s.

Figure 5 : L'itinéraire du tour héliporté dans le sous-district Oljutorskij (*cf.* p. 73).
(Tiré et adapté de Moiseev 1995 : 4)



Alors que l'arrêt dure à peine plus de cinq minutes et que le pilote ne prend même pas la peine de couper ses moteurs, un nombre incalculable de paquets et de sacs parviennent néanmoins à être extraits du capharnaüm qui règne dans la soute de l'hélicoptère. A l'extérieur, les habitants du lieu attendent que leurs noms soient criés pour venir réceptionner leurs colis des mains du chef de bord. Les pales de l'hélicoptère ne s'étant pas arrêtées, le vol se poursuit rapidement. Après Xailino, le reste de la troupe embarquée se dirige vers l'Est et le village national de Srednie Paxači où un arrêt de même durée donne lieu à des scènes de distribution identiques. Puis, c'est la descente en ligne droite vers le Golfe Oljutorskij et le port de Paxači où, pour la première fois depuis Korf, des voitures et des fourgonnettes de marques japonaises ou coréennes sont stationnées autour du périmètre d'atterrissage. L'arrivée à Paxači est rendue impressionnante par le contraste rapide et saisissant entre l'intérieur des terres, marqué par une végétation de toundra et un climat sec de type subarctique, et le littoral de Béring, fréquemment recouvert de brouillard en raison d'un taux d'humidité beaucoup plus élevé (23). Dans les cas favorables où le crachin des côtes se disperse et où l'approche à vue est possible, un comité d'accueil apparaît alors à une extrémité du terrain vague servant de piste

d'atterrissage. A la différence des haltes éclair effectuées dans certains villages, le pilote arrête très souvent la turbine de l'hélicoptère dans ce bourg côtier de 800 habitants, ce qui est un indicateur indirect de la situation économique locale. En effet, Paxači possède un port maritime qui assure son ravitaillement régulier en fuel et en produits alimentaires. L'endroit sert en particulier de base arrière pour les commerçants azéris en provenance du Caucase, lesquels font venir leur fret par bateau avant d'en acheminer une partie par voie aérienne jusqu'à Atchaïvaiam.

A peine chargé de marchandises commerciales, l'hélicoptère poursuit sa route en remontant le cours de l'*Apuka* sur environ quatre-vingt kilomètres et en "sautant" régulièrement le village éponyme situé à son estuaire. Si le voyage a lieu en hiver, le soleil commence déjà à baisser à ce moment du voyage, et pour peu que le temps ne soit pas au beau fixe, les trois ou quatre membres d'équipage choisiront de passer la nuit à Atchaïvaiam (24), point extrême du tour du sous-district où une foule massée attend l'arrêt des moteurs pour partir à l'assaut de l'hélicoptère. Situé aux confluents de l'*Apukvajam* et de l'*Ačajvajam*, ce village de 597 habitants à majorité autochtone [75] se trouve au carrefour de trois plaines de toundras fluviales. L'une remonte depuis la mer en étant délimitée à l'est par les monts Oljutorskij et à l'ouest par une chaîne sans nom. Les deux autres ouvrent vers le nord de part et d'autre de l'imposante Chaîne des Apukskij qui abrite les plus hautes montagnes du DAK [76], et au-delà duquel s'étend la Tchoukotka voisine. En fonction des saisons, les détails discernables depuis le ciel peuvent varier assez considérablement. Ainsi, pour peu que l'arrivée ait lieu par un après-midi de fin d'automne ou d'hiver, ce sont d'abord les colonnes de fumées rectilignes s'échappant des habitations qui indiquent l'emplacement du hameau, minuscule point noir perdu dans une immensité blanchie par la neige et grisée par les futaies d'aulnes, de saules et de peupliers qui bordent la rivière. Dans ce Nord fantasmé par de nombreux habitants du Kamtchatka, le regard de l'étranger cherche naïvement à repérer des troupeaux de rennes, mais il ne voit que des pâturages enneigés à perte de vue. Entre mai et septembre, tout n'est pas aussi immobile et figé qu'en période de grands froids : la rivière est ouverte, des petites embarcations à moteur surgissent parfois sur son cours, des pistes de terre jaune ocre découpent la toundra parsemée de pins nains, et des nuages de poussière sont quelquefois

[75] Selon le dernier recensement de 2002, le village comptait 373 Tchouktches (dont 196 femmes et 177 hommes), 89 Évènes (42 / 47), 12 Koriaks (10 / 2) et 123 allochtones.
[76] Le sommet dominant est le mont *Ledjanaja* qui culmine à 2 453 m.

soulevés par un véhicule à moteur. Enfin, entre la mi-avril et la fin de juin, puis entre la mi-septembre et la fin de novembre, des regroupements de *jaranga* apparaissent au fur et à mesure que le pilote effectue sa phase d'approche. Au moment du survol terminal, il ressort clairement qu'une série de grandes tentes circulaires ceinture le village sur les trois-quarts de son périmètre extérieur.

4.2. La mobilité des éleveurs hier et aujourd'hui

Contrairement à Lesnaia qui fût officiellement créé en 1832 sous l'égide des missionnaires orthodoxes – mais dont certaines sources écrites attestent l'existence depuis la deuxième moitié du XVIII[e] siècle déjà (Vdovin 1973 : 112) – Atchaïvaiam a été construit de toutes pièces dans les années cinquante du siècle dernier par les bâtisseurs soviétiques. Cet écart d'un siècle et demi s'explique notamment par l'éloignement géographique et la mobilité des groupes d'éleveurs qui nomadisaient dans cette région du DAK. En règle générale, la construction des zones d'habitations fixes date du développement et de l'expansion des sovkhozes, mais cela n'a pas empêché certaines unités nomades d'échapper jusqu'à une période relativement récente à la sédentarisation forcée des « Petits Peuples du Nord » [77].

Dans le sous-district Oljutorskij, le premier sovkhoze a vu le jour à Korf en 1957-58 *(KORFSKIJ SOVXOZ)* et avait comme mission première de rentabiliser l'élevage de renne. Un comptoir fut d'abord érigé dans le village de Xailino, après quoi des antennes plus lointaines furent assez rapidement créées à partir de ce centre de diffusion initial. Comme partout, l'installation et le développement d'un sovkhoze suivait un processus identique : réunion des groupes d'éleveurs nomades de la région à un même endroit, construction d'un centre politique (le « Conseil du Village »), d'une école, d'un comptoir, d'une maison de la culture, d'un hôpital et de locatifs en bois à un, puis deux étages. Parfois, comme à Vernie Paxači (un village aujourd'hui fermé), les sovkhozes et leurs comptoirs furent érigés sur les ruines d'anciens hameaux composés de maisons semi-souterraines. L'ethnographe russe V. Gorbačeva nous apprend par ailleurs qu'« en 1958 fut organisé sur le territoire des Koriaks

[77] Il faut attendre le début des années septante pour que la totalité des 1 125 personnes composant (selon le recensement officiel de 1975) le « groupe d'éleveurs Koriaks d'Atchaïvaiam » (LEBEDEV 1977 : 54) soit officiellement installée dans des habitations fixes. Auparavant, certaines unités étaient parvenues à préserver partiellement leur mobilité. D'entente avec le sovkhoze, ils continuaient à assurer la transhumance de rennes qui ne leur appartenaient plus entre Apuka et Atchaïvaiam. Cependant, l'obligation pour les enfants d'éleveurs d'être scolarisés dans les villages contribua fortement à rapprocher les nomades près des centres administratifs.

d'Atchaïvaiam le sovkhoze "de Paxača" […] qui se scinda en deux exploitations dans les années soixante : la base centrale du sovkhoze de Paxača fut implantée dans le village nouvellement construit de Srednie Paxači, et le sovkhoze "50 ans de l'URSS" dans celui d'Atchaïvaiam » (1985b : 13). Cette scission intervient en 1961, mais il faut attendre encore quinze ans avant que le sovkhoze « 50 ans de l'URSS » ne gagne son autonomie (en 1976) et ne devienne l'un des plus importants centres d'élevage du DAK avec un cheptel total avoisinant les 12 000 rennes. C'est à cette époque également que les cadres et les éleveurs du sovkhoze d'Atchaïvaiam connurent la "consécration" avec l'attribution – par le ministère de l'agriculture – d'un « label d'excellence » récompensant la qualité de leur gestion et la quantité de leur production.

Historiquement, la propagation des entreprises soviétiques dans cette région ne marqua pas la première ingérence d'intrus cherchant à s'approprier des rennes. Des guerriers tchouktches menèrent en effet des expéditions dans le Nord-Kamtchatka tout au long du XVIII[e] siècle. Ces raids avaient comme finalité le détournement des troupeaux gardés par ceux qui étaient considérés, sur l'échelle de l'altérité, comme de « vrais étrangers *(lge-tannitan)* » (Anikin 1986 : 143). Peu flattés – ou au contraire honorés – par cette marque d'estime, les Koriaks ripostèrent par des actions similaires sur les pâturages du nord. Dans son chapitre consacré aux facteurs ayant permis le développement d'un élevage de rennes extensif en Tchoukotka, Bogoras rappelle le rôle historique joué par ces expéditions, et notamment celles menées dans l'actuel sous-district Oljutorskij :

> « Parmi les nombreuses bandes de Koriaks du Nord-Kamtchatka et de la baie du Baron de Korf, on en trouve encore qui combinent la chasse aux phoques et l'élevage de rennes ; pendant qu'une partie de la bande est installée dans des huttes sur la côte, pratiquant la pêche et la chasse, l'autre partie se déplace avec des troupeaux peu nombreux dans les montagnes avoisinantes. […] Selon Krasheninnikoff, les Tchouktches détournèrent en 1738-39 les troupeaux des Koriaks de l'Opuka et de la Xatyrka, et ceux-ci durent s'installer dans des huttes souterraines et se résigner à vivre de poissons et de racines. Les pêcheurs Koriaks de la rivière Opuka [78] affirment être les descendants des éleveurs de rennes dépouillés par les Tchouktches » (Bogoras 1904-1909 : 72).

[78] La rivière *Opuka* ne doit pas être confondue avec l'*Apuka*, qui coule près d'Atchaïvaiam. Mais la relative proximité des deux cours d'eau (environ cent quatre-vingt kilomètres à vol d'oiseau) et l'existence d'un passage permettant de relier les deux rivières à travers la montagne laissent envisager que des avancées guerrières plus profondes étaient possibles dans l'actuel sous-district Oljutorskij.

Si le souvenir de ces guerres est désormais lointain à Atchaïvaiam, celui des différentes vagues de migration nomades en provenance de ces mêmes terres septentrionales (entre le XVIII[e] et le début du XX[e] siècle) perdure jusqu'à nos jours. Il est en effet commun d'entendre les locaux autochtones affirmer que leurs ancêtres « sont venus du Nord ». En cela, ils témoignent de leur volonté manifeste d'inscrire dans les histoires de vie indigènes une part du mouvement qui semble avoir toujours imprégné – et relié – le Nord-Kamtchatka et la Tchoukotka [79]. Ce sont d'ailleurs ces mouvements itinérants, de même que les intermariages et les alliances auxquels ils donnèrent lieu, que les Atchaïvaiamskiens du renne mettent en avant dans leurs discours sur la période pré-soviétique. La mobilité et l'échange apparaîtront ainsi comme des valeurs-clés dans les réaménagements contemporains des pratiques pastorales et des rituels d'élevage.

Les vols de rennes retrouvent toute leur actualité durant la période de domination soviétique, mais à sens unique cette fois, et sans l'espoir d'un échange de type guerrier. Obligés de converger vers les endroits choisis pour créer des centres d'élevage, les groupes locaux doivent s'acquitter comme tout un chacun du tribut de la collectivisation : de gré ou de force, ils cèdent la quasi-totalité de leurs bêtes et deviennent des fonctionnaires chargés de surveiller des troupeaux géants dans lesquels leurs « oreilles » se perdent facilement [80]. De nouveaux itinéraires de transhumance sont élaborés et cartographiés ; la toundra d'Atchaïvaiam est parcellisée selon sa teneur en lichen et en eau, puis numérotée de telle sorte que les éleveurs puissent l'exploiter de manière systématique en respectant le meilleur rapport ressources naturelles / temps de stationnement :

[79] Selon les données archéologiques, le territoire en question est occupé depuis le néolithique par des populations vivant d'une économie mixte (DIKOV 1965 ; ŽDANOVA & POLEVOJ 1997).

[80] Les éleveurs nomment souvent les rennes en référence à leurs oreilles, dont les encoches et les marques indiquent toujours deux appartenances : celle de l'unité domestique, et celle d'un membre particulier de cette unité.

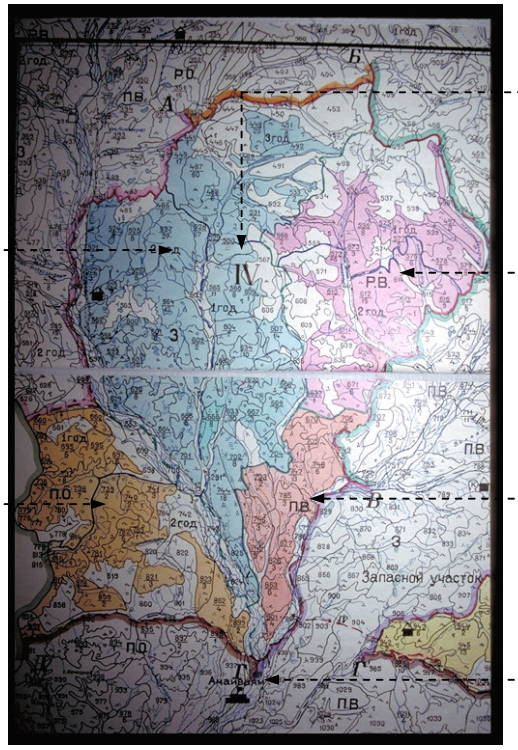


Figure 6 : Parcellisation soviétique des zones de transhumance printanière, hivernale et automnale de la 4e brigade du sovkhoze d'Atchaïvaiam.

La tentative soviétique d'imposer une conception mécanique de l'élevage de rennes se répercuta en profondeur dans toutes les sphères de l'existence nomade. Elle toucha de plein fouet les pratiques et représentations pastorales puisque la création des grands troupeaux collectifs signifiait simultanément la disparition des cheptels privés dont le cycle de vie déterminait le calendrier rituel. Quelle incidence cette politique a-t-elle eue à Atchaïvaiam ? A-t-on assisté à la naissance d'une situation de type "Lesnaia", avec le maintien d'une manifestation rituelle majeure organisée par une association interfamiliale pour l'ensemble de la communauté villageoise impliquée dans la chasse ? En réalité, c'est d'abord à une forme de résistance que les victimes locales de la collectivisation se sont livrées, en obtenant du sovkhoze le droit de réunir leurs rennes non confisqués (environ un dixième du cheptel) dans un « troupeau privé » *(ČASTNYJ TABUN)*. Concrètement, cette "victoire" sur la mainmise soviétique permit aux Atchaïvaiamskiens de préserver a) leur propre modèle d'organisation pastorale, et b) un cycle de « fêtes et coutumes familiales » (Gurvič 1962, Lebedev 1977, Gorbačeva 1984) censé perpétuer la vie de ce troupeau et celle de ses propriétaires humains.

4.2.1. Le calendrier rituel contemporain et les conditions de sa mise en place

Pour poser les bases de la comparaison entre les rituels des chasseurs et des éleveurs qui occupera la deuxième partie de ce travail, il est nécessaire de suivre ici un cheminement proche de celui ayant mené à la présentation du cadre et du quotidien postsoviétique des Lesnovskiens et des Kinkilskiens. D'emblée, il faut préciser que les charges et le pouvoir rituel ne sont pas aux mains d'une minorité à Atchaïvaiam, mais qu'ils se répartissent plus largement entre différentes unités domestiques vivant dans et autour du village. De plus, un nombre relativement important de rituels pastoraux est encore organisé périodiquement aux abords de cette localité administrative. Parmi ceux-ci, plusieurs concernent actuellement la quasi-totalité des familles d'éleveurs et présentent un fort caractère saisonnier : le rituel de renouveau célébrant la naissance des faons au printemps *(kilvèj)*, l'abattage des rennes domestiques *(pagitten)* en automne qui précède de très peu la commémoration des morts *(tantegiŋin)*, l'ex-rite soviétique de la « Journée de l'éleveur de rennes » *(DEN' OLENEVODA)* organisé chaque année à la fin de l'hiver. D'autres événements religieux dévoilent aussi ce caractère saisonnier, mais ne concernent pas ou plus forcément la totalité des unités domestiques autochtones. Tel est notamment le cas du rituel célébrant l'abattage de rennes après l'estivage *(mŋik)* ou du sacrifice à la pleine lune de janvier marquant l'entrée dans la nouvelle année (*jyjlg'qozjanmatyk*, « abattre un renne pour la lune »). Par ailleurs, des manifestations "totalisatrices" mais non saisonnières telles que les « courses » d'attelages *(gzjagiŋyn)* ou les crémations funéraires (*inenkengèvyk*, « brûler ») interviennent lorsque le besoin s'en fait ressentir. Enfin, des événements rituels plus "intimes" sont réalisés tout au long de l'année à des dates qui peuvent également varier. Il s'agit généralement de sacrifices de (substituts de) rennes ou de la « fabrication » du nom des nouveaux-nés (*tenynniŋyk*, « faire le nom »). Le principe de l'alternance est un trait récurrent ici aussi, mais son application est soumise à d'autres règles que celles en vigueur à Lesnaia. Celles-ci doivent en effet tenir compte d'un calendrier rituel sensiblement plus fourni et d'une gestion des espaces résidentiels extra-villageois différents de ce qui a été observé sur les rives de la mer d'Okhotsk.

Au-delà de leurs particularités, les rituels d'élevages partagent avec l'*ololo* au moins un point commun : la nécessité de repaître les invités issus de l'humanité et de la surnature avec des plats et des « jeux » de circonstance. Bien que cette attention se retrouve dans toute la Sibérie chamaniste (Hamayon 2003a ; Žornickaja 1978, 1983), elle se décline partout avec des

nuances induites par l'idéologie dominante. Alors que la viande de phoque était l'élément carné le plus prestigieux chez les chasseurs, c'est ici le « renne » *(qozjaŋa)* qui constitue sans surprise le produit de référence en matière de sustentation rituelle : viande, graisse, os articulaires, moelle, tendons, sang, fournissent les composants culinaires ; marche, trot, course, combat, sons gutturaux, etc. produisent les référents de l'imitation. Comme à Lesnaia, cet impératif est donc lié au degré d'accessibilité des "ingrédients", et à la possibilité de récupérer le maximum – pragmatiquement et symboliquement – d'un « abattage » *(ZABOJ)* de rennes. La donne rituelle est par ailleurs encore complexifiée par un certain nombre de contraintes pouvant s'avérer rédhibitoires :

a. Un renne appartenant officiellement à l'État ne peut pas systématiquement être abattu à des fins rituelles. Ceci est particulièrement vrai pour le rite de renouveau *kilvèj* et pour les commémorations funéraires où seuls des rennes privés, appartenant à l'un des membres de l'unité organisatrice du rite, sont susceptibles d'être sacrifiés, dépecés, cuisinés et servis aux invités.

b. Pour que l'efficacité du *kilvèj* soit maximale, il ne suffit pas de sacrifier un renne domestique gardé dans le « troupeau privé » par des éleveurs travaillant hors des structures du sovkhoze, il faut en plus abattre un renne femelle *(venqoj)* et – idéalement – un mâle non-castré *(vinikdim)* (*cf*. pp. 301-303). Or, de nombreuses familles d'éleveurs ne disposent plus de rennes domestiques en nombre suffisant pour se permettre de prélever trop régulièrement des femelles en âge de procréer (la variance des cheptels domestiques oscille en effet entre 0 et 20 rennes). Les impératifs sacrificiels liés aux rites funéraires sont soumis à une même logique : pour faire passer le mort « de l'autre côté » et lui permettre de mener une vie d'éleveur dans l'univers des ancêtres, il est requis de sacrifier un, trois, cinq ou sept rennes issus du cheptel familial. Les plus riches éleveurs estiment même nécessaire d'adjoindre en supplément deux rennes d'attelage *(mgoqoj)* patiemment dressés durant plusieurs années (*cf*. pp. 380-387).

Si le renne fournit l'essentiel des produits utilisés lors des différents rituels d'élevage, certains produits végétaux sont également indispensables en de telles occasions : feuilles d'oseille, caviar et camarine noire constituent les principaux éléments accompagnant la viande dans la préparation des mets cérémoniels. Peu ou pas intégrée dans l'*ololo*, l'amanite tue-mouche *(vapaq)* complète la liste des produits rituels d'élevage : séchée, *Amanita muscaria* est un bien précieux qui doit être offert aux invités souhaitant en consommer, et plus particulièrement aux personnes âgées (Gurvič & Kuzakov 1960 : 171).

*

Faisons brièvement le point avant de poursuivre la présentation. Exactement comme à Lesnaia, il est primordial pour une unité domestique devant assumer une charge rituelle de pouvoir mobiliser périodiquement ses membres pour rassembler les produits nécessaires à la célébration festive. Ici aussi, des associations sont donc indispensables pour manger, jouer et – élément nouveau – sacrifier en contexte rituel. La comparaison avec le chapitre 2 fera cependant ressortir deux nuances importantes qui ont déjà été brièvement énoncées : la première est qu'un nombre nettement plus important d'unités domestiques revendique le droit d'officier en période rituelle à Atchaïvaiam ; la seconde est que les centres rituels ne sont pas aménagés comme à Lesnaia dans les résidences municipales, mais à distance de celles-ci, autrement dit dans les bordures ceignant le village. La description des déplacements menant dans ces secteurs de résidence, ainsi que celle des liens qui leur confèrent une homogénéité sont dès lors nécessaires. Elles souligneront l'importance de ne pas considérer ces bordures comme des périphéries villageoises, mais bien au contraire comme des centres d'activité et de sociabilité à part entière. Une nouvelle fois, la maîtrise d'un certain mode de mobilité – propre aux conceptions des éleveurs et non plus à celles des chasseurs – apparaîtra simultanément comme le moyen et la condition de la tenue des rituels.

4.3. Les bordures villageoises comme centres rituels

A l'image des autres villages nationaux du DAK, Atchaïvaiam est organisé spatialement autour d'un noyau d'institutions politico-économiques et culturelles avec lesquelles chaque habitant du village, quelle que soit son origine, entretient un faisceau de relations. En plein cœur de cette localité, de part et d'autre de la bien nommée « rue de l'éleveur de rennes », se dressent ainsi trois « collectifs »-phares de l'époque soviétique, qui ont connu des fortunes diverses depuis la déliquescence de l'ex-URSS. Le premier est l'administration, dirigée par un Ukrainien arrivé à Atchaïvaiam dans les années quatre-vingt comme « spécialiste » de la centrale électrique. Le deuxième est le sovkhoze « 50 ans de l'URSS », dont la direction a été confiée depuis 1997 à Sergej Vladimirovič Ivtagin, un Tchouktche arrivé de Srednie Paxači en 1979 comme « travailleur du Parti » après avoir suivi une formation spécialisée de « zootechnicien » (25). Enfin, le troisième est la maison de la culture, dont la direction était vacante en 2000 et qui comprend la bibliothèque municipale ainsi que la salle des fêtes. De

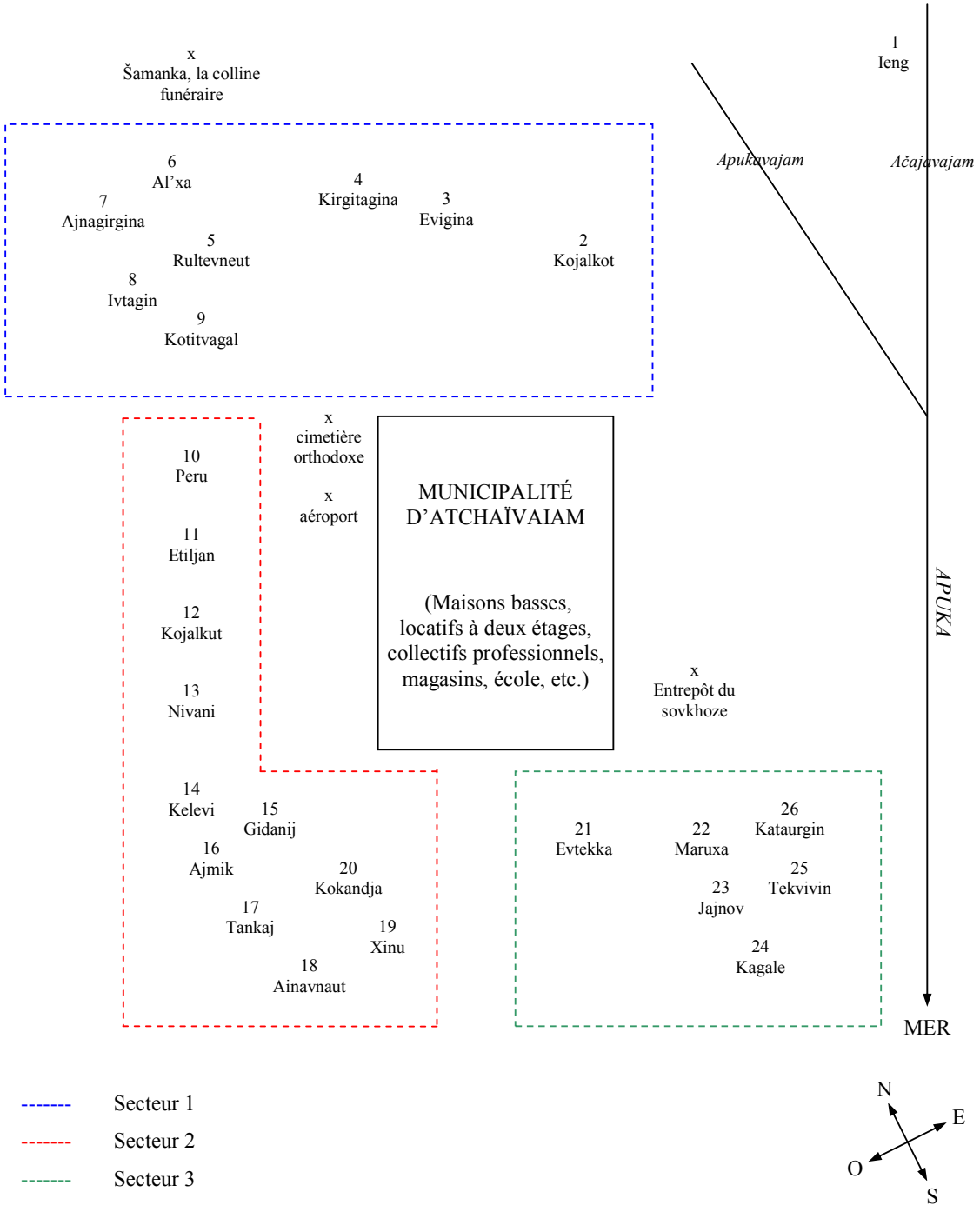
tous les « collectifs » encore en activité dans le village (et dont la liste complète est identique à celle détaillée pour Lesnaia, *cf.* note 45, p. 91), c'est le sovkhoze – pendant local du gospromkhoze – qui connaît actuellement les problèmes financiers les plus sévères : "lâché" par les services de l'administration qui distribuent le budget municipal au compte-goutte, endetté auprès des commerçants locaux qui lui font crédit pour l'acquisition de produits de consommation élémentaires (sucre, farine, cigarette, etc.), le « collectif » responsable de la gestion de l'élevage public doit trouver seul de nouvelles sources de financement pour assurer sa survie [81]. Or, il apparaîtra vite que la survie du troupeau privé (qui compte environ 700 rennes) dépend aussi de la capacité des dirigeants du sovkhoze à assurer leur propre viabilité économique, car les Atchaïvaiamskiens attendent de ces derniers qu'ils ravitaillent en provisions de base les éleveurs bénévoles du troupeau privé (notamment en prévision de la longue transhumance estivale vers la mer). Plus encore que la distinction entre chasseurs professionnels et chasseurs amateurs, celle qui oppose les *SOVXOZNIKI* (« éleveurs du sovkhoze ») aux *ČASTNIKI* (« éleveurs du privé ») n'a donc de sens que si l'on considère la série d'imbrications plus ou moins hybrides qui s'étend entre ces deux pôles. A des degrés divers, tous les rituels d'élevage actuellement observables à Atchaïvaiam sont pris dans cette tension et cet enchevêtrement dont il est parfois vain de vouloir démêler les fils. Pour les personnes impliquées dans la réalisation des rituels, la première illustration visible de ce phénomène est la réalisation quotidienne d'allers-retours incessants entre les lieux de résidence ou de travail villageois et les *jaranga* domestiques.

Ces déplacements continus vers les grandes tentes circulaires (ou vers leurs substituts hivernaux et estivaux plus petits) peuvent prendre trois directions générales, lesquelles varient en fonction du « secteur » territorial dans lequel est ancrée la tente de rattachement d'un individu autochtone donné. Les liens de parenté qui existent entre les résidents d'un même secteur sont généralement plus étroits que ceux qu'ils entretiennent avec les habitants des deux autres secteurs (mais la règle n'est pas absolue). En période d'abattage des rennes domestiques à la fin de novembre, ce découpage spatial correspond surtout aux trois endroits

[81] A la différence d'autres sovkhozes de rennes qui ont rapidement changé de statut – comme ceux de la région de Mourmansk à la frontière finlandaise qui ont profité de la première réforme agraire de 1990 pour se transformer en compagnies agricoles (*TOO*, *TOVARIŠČESTVO OGRANIČENNOJ OTVESTVENOSTI*, « Compagnie à la responsabilité limitée ») (KONSTANTINOV & VLADIMIROVA 2000 : 2) – la situation de la ferme d'État d'Atchaïvaiam est restée plus ambiguë : plus vraiment étatique puisqu'elle ne reçoit à l'heure actuelle quasiment aucun subside public (alors qu'elle fait encore officiellement partie des plans agricoles du DAK), elle n'a pas non plus été privatisée sous l'influence de l'économie informelle à laquelle elle se livre dorénavant.

que visiteront les *ČASTNIKI* et le troupeau privé dès le lendemain du rite de commémoration des morts. Ils passeront une journée entière sur chacun des trois secteurs, laissant ainsi le temps aux différentes unités résidentielles d'abattre le nombre d'oreilles souhaité. Ancrage territorial (autour du village), parenté (extra-administrative) et gestion de l'élevage sont donc étroitement liés. En voici une première représentation schématique :

Schéma 4 : Répartition des unités domestiques autochtones en vingt-six tentes (ou regroupements maximaux) dans les bordures d'Atchaïvaiam



Bien qu'ils constituent des espaces homogènes dans les discours des villageois, ces trois secteurs se subdivisent en parcelles plus petites selon l'étroitesse des liens de parenté qui lient les occupants des *jaranga*. Si l'on considère de plus près le voisinage délimité dans le secteur

1, il apparaît que Sergej Vladimirovič Ivtagin, le directeur du sovkhoze et propriétaire de la tente 8 est le « cousin » *(DVOJURODNYJ BRAT / jilalŋtomŋin)* croisé patrilatéral des maîtresses des tentes 5, 6 et 9. Hors de son secteur résidentiel, il entretient des liens de parenté dans les secteurs 2 et 3 où il compte deux « cousines » *(DVOJURODNAJA SESTRA / ŋavjil)* parallèles matrilatérales, les maîtresses des tentes 17 et 24. Enfin, Sergej a pris comme deuxième épouse la veuve d'un de ses petits cousins (la maîtresse de la tente 19) après la mort de celui-ci. En période rituelle, son unité aura donc le choix entre accueillir des invités pour une célébration qu'elle aura organisée dans la tente commune, ou se déplacer dans une tente d'un autre secteur avec laquelle elle entretient des liens plus ou moins étroits. Il en va exactement de même dans le secteur 3 où la maîtresse de la tente 24, Ala Kagale, une retraitée dirigeant seule la tente familiale depuis la mort de son époux, est la cousine des maîtresses des tentes 22, 25 et 26. Dans le secteur 2, elle compte deux petits cousins matrilatéraux (le propriétaire de la tente 17 et celui de la tente 10). Par ailleurs, les tentes 11, 17, 19 et 24 comptent – comme cela arrive fréquemment – un ancêtre emblématique commun en la personne d'Opelje (un riche éleveur nomade qui a laissé son nom à une colline depuis laquelle il aimait surveiller son troupeau). Opelje était le grand-père maternel du propriétaire de la tente 16, Volodja Tankaj, actuel brigadier en chef d'un des deux troupeaux du sovkhoze. Il avait deux sœurs qui sont les aïeules des lignées Etiljan (11), Xinu (19) et Kagale (24).

Comment ces liens complexes entre unités élargies se traduisent-ils plus exactement au niveau du système d'alternance à l'œuvre dans l'organisation des rituels d'élevage ? Selon la nature des rites, plusieurs stratégies sont discernables, lesquelles ne répondent pas à des règles immuables mais à des tendances tacitement acceptées. Pour le rituel totalisateur *kilvèj*, le principe directeur est que chaque secteur peut être en fête au printemps, mais dans des proportions largement inégales. Prenons un exemple : sur les huit *jaranga* domestiques du secteur 1, cinq organisaient un *kilvèj* en 2000 (les tentes 5-9), pour seulement une dans le secteur 2 (19), et deux dans le secteur 3 (22, 26). L'année suivante, c'est le secteur 2 qui fut le plus visité avec quatre tentes célébrant le rituel (11, 14, 16, 17), contre deux dans le secteur 3 (23 et 24) et zéro dans le secteur 1. A la lumière de ces indications (qu'il faudrait bien évidemment compléter sur une période plus longue), une autre distinction importante apparaît en filigrane : celle qui oppose le secteur 1, qui n'organise parfois aucun *kilvèj*, et les secteurs 2 et 3, qui maintiennent chaque printemps un certain degré d'animation rituelle. En d'autres termes, cela signifie qu'une alternance apparaît aussi entre les dix-sept *jaranga* des secteurs

sud et ouest, et les huit du secteur nord. Or, il se trouve que cette opposition en recoupe une autre, linguistique celle-là, entre « les dialectes "en -ja" et les dialectes "en -ra" » (Stebnickij 1937 : 291). Le premier (*jaraŋga*, « jaranga ») est parlé par les habitants du secteur nord, et le second *(jajaŋga)* par ceux des secteurs sud et ouest. Ces variations n'ont beau concerner que l'aspect phonétique des dialectes locaux, l'insistance avec laquelle certains stigmatisent la prononciation « dure » (en -ra) ou la prononciation « douce » (en -ja) traduit une volonté d'établir des distinctions au sein de ces trois secteurs. Fondées sur des critères de langue, elles cristallisent aussi des hiérarchies économiques : ceux qui parlent dur « comme des Tchouktches » seraient ainsi plus riches (en rennes) que ceux qui parlent doux « comme des Koriaks ». Qu'en est-il dans les faits ? [82]

A un strict niveau comptable, force est de constater que deux des plus gros propriétaires de rennes domestiques du village résident en effet dans le secteur 1. Dans l'ordre décroissant, le plus puissant est Roman Vassilevič Al'xa, un cadre du sovkhoze à la retraite qui cumule aussi la fonction de "trésorier" pour le troupeau privé. Il veille sur un cheptel d'environ quatre-vingt rennes qui se répartissent entre les siens propres et ceux de ses proches (les co-résidents de sa tente). Le second est Sergej Vladimirovič Ivtagin, le directeur du sovkhoze dont la "fortune" domestique s'élève à une cinquantaine de bêtes. Mais la palme revient à un éleveur du deuxième secteur, Nikolaj Gidanij, le doyen du village (73 ans), illustre pour avoir servi sous Staline et pour être aujourd'hui à la tête d'environ cent vingt rennes. Ce total reste inférieur aux chiffres d'avant la collectivisation (plusieurs centaines, voire plusieurs milliers de rennes pour certaines unités d'éleveurs), mais il est énorme par rapport à la moyenne villageoise qui ne dépasse guère dix-quinze unités. Pourtant, malgré ce statut envié, Nikolaj Gidanij est hors jeu dans cette "joute du bon parler", car bien qu'il maîtrise parfaitement la variante "douce" du čavčuven (celle en « -ja », parlée par son épouse), sa langue maternelle est l'évène, un

[82] D'un point de vue linguistique, Stebnickij a montré que les dialectes "en -ja" étaient en réalité ceux des groupes koriaks du nord (Čavčuven, Kamenskij, Apukinskij, Parenskij et Itkanskij), alors que les dialectes "en -ra" étaient parlés par les groupes du sud (Aljutorskij, Karaginskij, Palanskij) (STEBNICKIJ 1937 : 291). Par conséquent, ceux qui affirment parler la langue des Tchouktches (aussi appelée « luoravetlan ») à Atchaïvaiam n'ont pas forcément les origines socio-historiques les plus septentrionales. La similitude phonétique entre le dialecte luoravetlan des Tchouktches, et les dialectes aljutorskij et palanskij des Koriaks du sud est tout de même très intéressante à signaler : elle laisse ouverte l'hypothèse d'un couloir de diffusion linguistique qui s'étirerait depuis le sud-est de la Tchoukotka jusqu'aux rivages de la mer d'Okhotsk (via l'*Apuka*, la *Karaga*, et la *Lesnaia*).

idiome toungouse de la famille altaïque [83]. En revanche, cette spécificité – qu'il partage avec une poignée d'autres évènophones dans le village – ne l'empêche en aucun cas d'être impliqué de près dans les stratégies rituelles, où ses rennes constituent souvent un bien de premier ordre.

Critère non déterminant dans l'organisation du *kilvèj*, la langue ne l'est pas plus dans l'agencement contemporain des autres manifestations rituelles du calendrier local où prévaut toujours la logique de l'échange. Le traitement tchoukotko-koriak des morts, qui se déploie selon le modèle des « doubles funérailles » de Hertz (1970 [1907]), illustre bien cela. Le coût sacrificiel particulièrement élevé qu'impliquent les funérailles oblige en effet les familles frappées par le malheur à conserver un minimum de bonnes oreilles dans leur troupeau, car les règles sont particulièrement strictes face à la mort (*cf.* p. 380). Si elles ne peuvent être respectées, les riches propriétaires qui possèdent dans leur cheptel privé les oreilles adéquates – reçues par exemple comme premier prix d'une course d'attelages – font l'objet de demandes de prêts qui ne doivent rien à la distinction linguistique ou ethnique. L'échange différé de rennes détermine donc aussi le nombre de *jaranga* organisant le *kilvèj* au printemps, mais en le renforçant plus qu'en l'affaiblissant : une unité domestique frappée par la mort fera en effet tout son possible pour célébrer le retour de la vie, et pour bénéficier de la « chaleur » *(uzizit)* mise en circulation lors du rituel. En cela, toutes les manifestations religieuses observables à Atchaïvaiam s'articulent en un système plus vaste régi par des stratégies de dons et de contre-dons impliquant les vingt-six unités domestiques ancrées dans les trois secteurs de résidence bordant le village. Au demeurant, ces stratégies prennent encore une autre dimension si l'on considère attentivement la nature exacte de cet ancrage territorial.

4.3.1. La transhumance miniature et le nomadisme de proximité

Bien plus qu'à Lesnaia et à Kinkil où les déplacements des chasseurs peuvent suivre des itinéraires balisés par des cabanes aménagées sur l'ensemble du territoire, les Atchaïvaiamskiens ne peuvent compter sur aucune structure fixe de qualité lorsqu'ils se rendent en « toundra » *(nutenut)*. A l'exception des anciennes « bases culturelles » qu'ils ne visitent que rarement et de quelques vieilles remorques abandonnées et peu accueillantes, les

[83] Comme un certain nombre d'hommes et de femmes de son âge, Nikolaj Gidanij parle couramment trois langues appartenant à autant de familles linguistiques : l'évène donc, de la famille altaïque, le čavčuven, idiome tchoukotko-koriak de la famille paléosibérienne, et le russe, idiome slave de la famille indo-européenne.

nuits sous tentes ou à la belle étoile ont leur préférence dès lors qu'ils quittent le village. A cet égard, l'usage que les locaux autochtones font de leurs tentes dans la ceinture villageoise est significatif de la valeur centrale qu'ils accordent encore à la mobilité. Chaque année, deux types de tentes cousues en peaux de rennes sont en effet montées dans les secteurs de résidence situées hors de la zone administrative : les *jaranga*, de mi-avril à fin juin, puis de mi-septembre à début novembre, et des « tentes » *(PALATKA)* plus petites le reste de l'année. *A priori*, chaque unité dispose d'un périmètre plus ou moins défini à l'intérieur duquel sont regroupés, outre la grande ou la petite tente, une « maison du feu » *(milgynatjajaŋa)* [84] ainsi que deux types d'infrastructures déjà rencontrées à Lesnaia, une cabane recouverte de toile goudronnée (26) et un grenier monté sur pilotis. Dans les faits cependant, tout n'est pas aussi statique qu'au sein des annexes résidentielles des Belousov, des Šmagin ou des Najanov : cet espace d'ancrage est en effet constamment "revisité" par l'unité qui y réside, dans la mesure où celle-ci monte chaque six mois sa *jaranga* à un autre endroit. La distance entre deux emplacements successifs n'est parfois que de quelques mètres mais cela ne modifie en rien l'usage nomade traditionnel : après chaque démontage, des branches de saule sont placées à l'endroit du foyer pour « fermer le feu » et pour marquer le centre de l'ancien "campement". Un autre indice dévoile l'importance de marquer les divers emplacements des tentes circulaires : les grands trépieds *(tevi)* des *jaranga*, qui délimitent au sol un triangle équilatéral centré autour du foyer, sont systématiquement laissés en l'état dans les bordures villageoises pour éviter tout chevauchement lors des montages successifs (27).

Dès lors, pour peu que l'on regarde comme secondaire la distance parcourue entre les campements de printemps et ceux d'automne, et que l'on considère que seules changent en définitive les échelles de grandeur et non la logique sous-jacente, les conclusions suivantes s'imposent : a) les Atchaïvaiamskiens du renne pratiquent un nomadisme de proximité dans la ceinture administrative qu'ils ont investie ; b) les manifestations chamaniques qu'ils organisent périodiquement dans ces centres rituels sont toujours soumises à la mobilité élémentaire de l'élevage. En un sens, il faut donc considérer qu'un *kilvèj* n'est jamais organisé au même endroit (ou alors après un cycle tri- ou quadriennal de transhumance miniature), et qu'en plus de l'alternance entre les trois secteurs résidentiels, les rituels de renouveau ou

[84] Aussi appelée « vigvam » en référence aux habitations mobiles de certains groupes d'Amérindiens, cette tente se distingue des autres par sa forme conique et par sa toiture qui n'est pas faite de peaux mais de morceaux de toiles rapiécés. Les Atchaïvaiamskiens y préparent notamment les repas pour chiens.

d'abattage obéissent simultanément aux mouvements de chaque unité domestique. Une question se profile donc ici en vue de la deuxième partie de ce travail : la possibilité de manipuler les mesures métriques de la transhumance en les réduisant à un degré minimal a-t-elle une incidence sur la nature des manifestations chamaniques ?

4.3.2. Rendre « vrai » : grandes tentes, petites tentes et paroles de femmes

Il a été fait mention plus haut de la distinction relativement récente entre les *jaranga* d'une part, et les tentes plus petites de l'autre, ces dernières ayant été inventées durant la période soviétique à des fins de commodité. Mais quelles différences existent réellement entre les deux types d'habitations montées dans les secteurs 1, 2 et 3 ? Sont-elles toutes égales devant le rite, comme l'étaient les différents types d'appartements à Lesnaia, ou un cadre résidentiel particulier est-il privilégié pour organiser les rituels d'élevage ? Si l'on considère que seul le *kilvèj* a systématiquement pour décor une *jaranga*, on imagine que les tentes plus petites peuvent satisfaire à la réalisation des célébrations intervenant en hiver ou en été. Cependant, cette possibilité ne naît pas *sui generis*, et nécessite certains aménagements bien précis qui visent à rendre les petites tentes plus « vraies » *(lge)*, c'est-à-dire à les rapprocher de l'idéal hémisphérique qu'incarnent leurs grandes sœurs. Commençons donc par mieux cerner l'architecture circulaire d'une *jaranga* ainsi que sa portée rituelle.

Pour les différentes unités locales, le montage printanier des grandes tentes intervient au moment des premières mises bas dans le troupeau privé, soit à la fin d'avril lorsque le manteau neigeux a presque entièrement fondu. Les organisateurs du *kilvèj* anticipent même de quelques jours cet événement, de sorte que les nombreux préparatifs puissent prendre place à l'intérieur d'un espace domestique particulièrement valorisé. A Atchaïvaiam, l'annonce des premières naissances a donc la même fonction performatrice que les premières chutes de neige à Lesnaia : elle signale l'entrée dans la période rituelle et le moment pour les femmes de diriger les opérations préalables, depuis la construction de la *jaranga*, jusqu'à l'animation des figurations anthropomorphes *gičgi*, la fabrication des « substituts » sacrificiels *(takalŋyn)* et la préparation des mets de circonstance. La première étape consiste donc à ériger un habitat propice, dont la circularité sera elle-même mise à profit dans certaines séquences-clés du rituel (*cf*. pp. 234, 255-256). Ce résultat idéal est obtenu à la fin d'une opération de montage qui ne dépasse pas deux heures, et qui commence par la disposition en cercle d'une douzaine de trépieds *(vaiev)* d'environ un mètre de hauteur autour d'un grand trépied central *(tevi)*. Les

extrémités pointues de ces structures périphériques sont reliées entre elles par un quatrième bras, de sorte que les sommets des trépieds supportent au final une large structure horizontale en forme de dodécagone. Entre vingt et vingt-cinq longues perches courbées *(jalkilo)* sont ensuite attachées à cette arête externe par l'une de leurs extrémités, et déposées par l'autre à l'entrecroisement des trois perches centrales. Pendant que ses aides réalisent ce travail, la maîtresse de tente installe « l'unique mari » *(zjaŋzjaqlavol)*, autrement dit la perche axiale fixée verticalement au centre du trépied central. Véritable pilier symbolique de toute la construction, « l'unique mari » est le pivot de la spatialité circulaire ; il en est l'axe central et constitue le point d'ancrage des circumambulations rituelles qu'il faudra réaliser autour de lui « dans le sens du soleil » [85] en plusieurs occasions.

Passées ces premières étapes qui donnent assez vite naissance à l'ossature de la *jaranga*, deux vastes couvertures en forme d'hémisphère (comptant chacune environ vingt-cinq peaux cousues ensemble) sont hissées à l'aide de gaules en bois et de cordes sur le squelette de la tente. Une fois en place, elles sont solidement sanglées à l'aide de lanières que l'on tend par-dessus la couverture. Alors qu'on pourrait croire l'essentiel de la construction terminé, c'est au contraire à ce stade que commencent les opérations d'arrondissage décisives, celles qui détermineront le degré de réussite de toute l'entreprise : depuis l'intérieur, et toujours sous les ordres de la maîtresse de tente, quatre lattes cintrées d'environ deux mètres de longueur *(vulvut)* sont plaquées perpendiculairement contre la vingtaine de perches courbées du toit, à mi-hauteur de celles-ci. Elles sont maintenues en place par une ultime série de huit perches droites *(iivinaŋo)* qui sont plantées par terre en position oblique (dans le triangle délimité au sol par le trépied central), et qui les calent vers l'extérieur en bombant la *jaranga* au maximum. Pour parachever le travail (28), des longues tiges d'aulnes tendres et souples sont glissées entre ces quatre lattes de compression et la toiture, de sorte qu'en se détendant elles donnent à l'ouvrage un aspect encore plus sphérique. L'opération est réussie si la maîtresse de tente affirme expressément que sa rondeur est suffisante. Si tel est le cas, un premier « feu » *(milgyn)* est alors allumé par les soins de la doyenne dans lequel toutes les personnes

[85] Le « sens du soleil » *(PO SOLNCU)* correspond au déplacement apparent du soleil vu de la terre. Le point d'horizon où le soleil se lève correspond à l'orient de la vie *(jonatgyjŋyn)*, alors que l'endroit où il se couche correspond à celui des ténèbres (*kala'anymžičyn*, « là où vivent les *kala* », *i.e.* les esprits-archers maléfiques).

présentes seront invitées à déposer un peu d'*inèlvèt* [86]. Une telle offrande fait office de première sustentation pour le foyer nouvellement animé, principal gardien de la *jaranga* domestique avec « l'unique mari ». Ce geste précède aussi les dernières finitions internes, dont la plus importante consiste à installer au fond de la tente, vis-à-vis de l'entrée, une « chambre à coucher » *(POLOG)* d'aspect cubique et réalisée en peaux de rennes tannées.

Au vu de la manière très spécifique dont s'érige une *jaranga*, il paraît assez légitime de se demander par quels procédés d'autres types d'habitations peuvent être arrondis de la sorte. Il faut savoir en effet qu'outre les petites tentes, des appartements peuvent aussi être aménagés pour accueillir un événement rituel. Tel est le cas par exemple lorsqu'un individu autochtone décède en pleine période de grands froids, et que la veillée mortuaire ne peut intervenir dans les *jaranga* (démontées) ou dans les tentes de remplacements (trop petites) mais seulement dans l'appartement locatif du défunt. Avant la crémation rituelle sur Šamanka, la colline protectrice des Atchaïvaiamskiens du renne, il se produit alors la même chose qu'à Lesnaia avant l'*ololo* : une pièce de l'appartement est entièrement vidée pour qu'une spatialité traditionnelle puisse être instaurée (*cf*. pp. 362-365). En vue de l'instauration d'une telle spatialité, les petites tentes possèdent un avantage non négligeable par rapport aux appartements locatifs : leur toiture en peaux de renne constitue un capital symbolique de première importance (Beyries 2002 : 145) qui facilite l'aménagement d'une « véritable » résidence. Mais encore faut-il s'accommoder de l'architecture particulière des *PALATKA* qui ressemble à celle d'une tente de camping. Le principe du montage est le suivant : trois longues perches sont passées au travers de la couverture (cousue en une seule pièce d'environ dix-huit peaux) dans le sens de sa longueur, puis la perche faîtière est hissée à l'horizontale et soutenue par quatre autres perches plus courtes disposées deux par deux à chacune de ses extrémités. Les deux perches latérales sont ensuite soulevées à leur tour, mais à une hauteur plus basse, imposée par la coupe de la toiture. Elles sont rehaussées et poussées vers l'extérieur à l'aide d'une ultime perche de soutien placée à chaque extrémité.

En l'état, la tente est certes montée mais sa couverture flottante est encore loin de satisfaire aux critères de rondeur que les femmes ne cessent de rappeler durant le montage. Pire, des

[86] L'*inèlvèt* est un produit d'offrande "passe-partout", pouvant être offert à différentes classes d'esprits par tout un chacun et en n'importe quelle circonstance. Obtenu en découpant finement puis en mélangeant de la fourrure de lièvre blanc avec de la graisse de renne, l'*inèlvèt* correspond plus généralement à toutes les formes émincées de nourriture rituelle.

angles apparaissent aux quatre coins de la tente en peaux. Les jeunes gens partent donc découper des aulnes d'environ deux mètres cinquante de haut qu'ils élagueront sur deux tiers de leur longueur. Préparées de la sorte, ces tiges sont ensuite introduites par les femmes (ou par les hommes sous la direction des femmes) à l'intérieur de la tente où elles sont glissées entre les deux perches latérales et la toiture. C'est durant cette opération que les femmes effacent les encoignures en plaçant des branches de part et d'autre des quatre angles naturels de la tente. Le principe est le même que pour une *jaranga* : pliées contre la paroi interne, les jeunes aulnes bombent l'habitation en se dépliant naturellement. Si les hommes chargés de leur découpe n'ont pas laissé suffisamment de branchages dans la partie haute, ils auront droit à quelques remarques un peu sèches de la part des grands-mères, fâchées de ne pas pouvoir y suspendre immédiatement les habits et les affaires de cuisine. Avant d'allumer le feu et de boire le thé, ils repartiront donc pour un tour en forêt, ou iront chercher dans l'appentis « l'unique mari » que certaines femmes installent également au centre de leur petite tente.

Cet aménagement des *PALATKA* est un élément déterminant en vue de la réalisation prévue ou imprévue de certaines actions rituelles imposées par les circonstances car « ils [les ancêtres] veillent à ce que nous agissions justement » : le sacrifice d'un renne en période de pleine lune ou après un rêve particulièrement menaçant, l'organisation d'une course d'attelages lors du retour d'un proche au village après une longue absence, la « fabrication » du nom d'un nouveau né, etc., sont autant d'événements dont la réussite et l'efficacité en terme de prospérité dépend, entre autres, de la conformité du cadre domestique aux critères de l'élevage. A l'image de la réduction des échelles de la transhumance, la miniaturisation périodique des tentes n'apparaît donc pas préjudiciable à la mise en place du calendrier rituel. Au contraire, elle en renforce la périodicité et aide à le pérenniser dans sa version contemporaine, laquelle est plus proche des tableaux pré-soviétiques (Bogoras 1904-1909 : 277-536) et soviétiques (Gorbačeva 1985b) que celle du calendrier rituel des Lesnovskiens [87].

*

Avant de clore le chapitre par une présentation des aménagements ayant affecté le sovkhoze et des modalités de la circulation vers et entre les troupeaux de rennes, revenons rapidement

[87] Ce constat concerne la diversité du calendrier rituel, et non la nature des rites. Comme nous le verrons, la complexité de l'*ololo* est restée proche de celle observée jadis par Jochelson à propos de certains rituels de chasse des Koriaks maritimes, comme le célèbre festival de la baleine (JOCHELSON 1975 [1908] : 69-77).

sur la circulation qui anime les bordures autochtones du village. Il est remarquable de constater que les itinéraires qui les relient au village ne sont pas moindres que ceux réalisés à Lesnaia entre les habitations municipales et les "zones franches" qui abritent les greniers des villageois. Ces déplacements vers des centres résidentiels proches mais non contrôlés par les administrations se retrouvent sans distinction chez les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens. En revanche, le type de mobilité qui anime ces centres à Atchaïvaiam doit être appréhendé à la lumière de représentations particulières : c'est le mode nomade de gestion de l'espace qui prévaut ici, et non le mode sédentaire qui impose d'ancrer durablement une structure résidentielle à un endroit fixe. Bien sûr, les *jaranga* ne sont plus déplacées que de quelques mètres à l'intérieur de secteurs eux-mêmes délimités et figés, mais ces "transhumances" à l'échelle réduite reflètent avec force la pérennité d'une forme élémentaire de nomadisme. L'aménagement de cette organisation sociale qui déborde le cadre administratif du village suggère que le lien social est fondé à Atchaïvaiam sur le maintien d'une circulation générale des biens et des personnes à l'intérieur d'un réseau d'ancrages résidentiels en mouvement. Ce constat invite désormais à considérer la place qu'occupe le sovkhoze dans le déploiement de cette mobilité hors du village, et à assurer ainsi le lien avec le chapitre 5 où seront détaillés les différents types génériques de déplacements extra-villageois.

4.4. Le sovkhoze, pilier de la circulation pastorale

Pour terminer cette présentation générale des implications actuelles de l'élevage à Atchaïvaiam, il faut encore évoquer dans le détail les rapports qu'entretiennent les trois troupeaux de rennes gravitant autour de ce village. Dans la perspective comparative qui est celle de ce travail, une question semble donc s'imposer d'elle-même. Elle consiste à de se demander si la distinction existant ici entre le troupeau privé des villageois (~ 700 rennes gardés par cinq *ČASTNIKI* bénévoles) et les deux troupeaux du sovkhoze (~ 5 000 rennes gardés par une trentaine de *SOVXOZNIKI* professionnels répartis en deux brigades [88]) recoupe celle apparue à Lesnaia et à Kinkil entre chasseurs amateurs et chasseurs professionnels du gospromkhoze. Une fois de plus, la réponse n'est pas univoque. Oui, d'abord, parce que les deux oppositions impliquent une distinction en termes de reconnaissance administrative de la

[88] Avec un cheptel total de 5 000 rennes, le sovkhoze d'Atchaïvaiam se situe en deuxième position des plus gros élevages du DAK, juste après celui de Manili dans le sous-district Penžinskij (8 000 rennes).

chasse ou de l'élevage : les hommes du directeur du sovkhoze disposent exactement des mêmes livrets de travail que ceux du chef du gospromkhoze, ce qui permet aux uns et aux autres d'intégrer un système de sécurité sociale qui est certes au plus mal, mais qui assure en principe le droit à une retraite. Par ailleurs, à Atchaïvaiam comme à Lesnaia, l'appartenance à un « collectif » professionnel est une condition impérative pour espérer intégrer le Conseil Municipal ou une autre plateforme politique. Dans les faits, cela ne concerne pas plus les *SOVXOZNIKI* que les *ČASTNIKI* car tous passent le plus clair de leur temps en toundra et subissent ainsi le même éloignement administratif que les chasseurs de Kinkil dans leur hameau fermé. Mais cette éligibilité constitue néanmoins une certaine forme de reconnaissance pour des gens qui ne bénéficient par ailleurs d'aucun soutien de la part des services du maire. Non, ensuite, car à Lesnaia, les chasseurs amateurs ont la possibilité de travailler dans un autre « collectif » que celui du gospromkhoze. Bien que cela ne soit bien sûr pas toujours le cas en raison de la situation socioéconomique précaire qui règne dans les villages nationaux du DAK, il est néanmoins possible pour les Lesnovskiens d'associer la chasse (notamment au petit gibier) avec une activité professionnelle leur assurant un revenu minimal, une perspective de retraite et une éligibilité politique. Une éventualité que ne connaissent pas les éleveurs du troupeau privé d'Atchaïvaiam, car le nomadisme pastoral est un mode d'existence qui les éloigne considérablement et durablement du village. Obligés de vivre jour et nuit avec les rennes des villageois pour les surveiller sous la direction de leur vieux maître Grigorij Girgaltagin [89], ils ne peuvent échapper au bénévolat qu'impose leur intégration dans une structure de gardiennage traditionnelle.

Comment les Atchaïvaiamskiens du renne sont-ils dès lors parvenus à préserver un troupeau si précieux à leurs yeux, dont la survie est étroitement liée au maintien d'un cycle rituel d'élevage (et vice-versa) ? Comment ont-ils réussi à assurer aux *ČASTNIKI* les conditions nécessaires pour que ces derniers puissent continuer à exercer leur activité [90] ? Jusqu'à peu, ils

---

[89] Grigorij Girgaltagin est le maître-gardien du troupeau privé à Atchaïvaiam. Dans la hiérarchie traditionnelle d'élevage, il occupe la plus haute position, celle de *qozjavgèvyl'yn* (« [celui]-qui-regarde-les-rennes »). Comme la traduction de ce mot composé le laisse deviner, le « vieux » – comme l'appellent affectueusement les Atchaïvaiamskiens – ne porte plus le lasso mais utilise sa vision comme seul outil de travail.

[90] Depuis la sédentarisation des groupes d'éleveurs, la situation dans les campements s'est progressivement détériorée jusqu'à un degré de précarité extrême. Les principales raisons de cette dégradation sont la diminution significative de la présence des femmes dans les campements (condamnant tout un pan du savoir-faire traditionnel), la détérioration du matériel de communication radiophonique (rendant très difficile le rapatriement de malades ou de blessés au village), la diminution notoire des visites effectuées en chenillettes par les spécialistes (qui ne peuvent plus amener régulièrement des produits de consommation et des vêtements de travail), et l'absence de moyens tels que les armes pour lutter contre les loups.

y parvenaient en se cotisant selon un barème prédéfini : pour chaque paire d'oreilles gardée dans le troupeau privé, les différentes unités domestiques autochtones devaient débourser quelques roubles annuellement. La caisse commune était gérée par Roman V. Al'xa, qui faisait valoir sa double casquette de cadre du sovkhoze et de riche propriétaire (*cf.* p. 152) pour assurer la liaison entre les deux faces de l'élevage local. L'argent récolté servait à acheter les biens de consommation indispensables pour les pâtres du troupeau privé. Mais ce système simple et efficace a subi de plein fouet la dévaluation du rouble en août 1998 ainsi que le nouveau monopole des commerçants privés (suite à la faillite des magasins d'État). Un système inédit a donc vu le jour récemment, dans lequel les « nouveaux arrivants » du Caucase jouent un rôle de médiateur : ce sont eux qui achètent désormais à Roman V. Al'xa le caviar reçu de chaque unité autochtone en guise de contribution financière. La quantité requise est de cinq kilos, quelle que soit la taille du cheptel domestique et la quantité totale de caviar produit en été (29). L'argent obtenu de la vente [91] sert ensuite à acheter les produits de base (sucre, sel, farine, cigarettes, cuissardes) que le sovkhoze exsangue ne peut plus acquérir seul.

Pour Sergej Vladimirovič Ivtagin et ses brigades, le salut provisoire est venu d'une compagnie privée de « géologues » qui exploite les gisements d'or et de platine du Nord-Kamtchatka. Son ancien directeur est l'actuel gouverneur du DAK, qui a dû déléguer la présidence de son entreprise pour se conformer à la législation russe et assumer son mandat politique. Les termes du contrat (oral) entre les deux parties sont simples : les géologues (qui sont les seuls à croiser la route des éleveurs pendant la transhumance) ont droit à l'abattage exceptionnel d'environ cent cinquante rennes par année, en échange de quoi ils transbordent dans le port de Paxači un container contenant environ une tonne d'aliments et d'habits. L'accord a bien sûr ses désavantages – le principal étant que la communauté villageoise d'Atchaïvaiam ne profite quasiment plus des grands abattages – mais le désintérêt des autorités politiques du DAK à l'égard de l'élevage ne laisse guère d'autres solutions aux éleveurs. Certes, il a bien été question en 2002 d'une vente exceptionnelle de cinq cent rennes d'excellence à des élevages de Tchoukotka, mais l'entreprise capota avec l'arrivée de l'hiver.

[91] En été 2002, le prix de vente moyen du kilo de caviar brut (non salé) chez les commerçants azéris du village était de 140 roubles / kg (mais ce chiffre peut tripler en hiver). Si l'on fait un rapide calcul, vingt-six unités domestiques ont donc fourni 130 kilos de caviar, qui auront été revendus pour une somme de 18 200 roubles (~ 530 Euros).

Selon toute évidence, la tenue des rituels pastoraux est donc aussi tributaire d'enjeux économiques plus globaux qui impliquent – au-delà des termes de ces nouveaux contrats – un échange fondé sur la valeur immuable des rennes. Là encore, les niveaux s'interpénètrent profondément car une partie importante des produits utilisés en contexte rituel proviennent d'abattages réalisés dans les deux troupeaux du sovkhoze. En effet, pour mener à bien de telles opérations, les dirigeants de l'ex-entreprise soviétique font appel à des auxiliaires bénévoles (essentiellement des retraités et des chômeurs) au bénéfice d'un ancrage résidentiel dans la ceinture villageoise. Tous les acteurs s'arrangent donc à leur manière pour trouver leur compte dans ce troc : les géologues obtiennent de la viande, les cadres du sovkhoze reçoivent des produits alimentaires et vestimentaires qu'ils redistribueront aux *SOVXOZNIKI* et aux *ČASTNIKI*, et les participants aux abattages récupèrent les "restes" des dépeçages. Inégal, cet accord l'est probablement, mais dans des proportions qu'il faut néanmoins nuancer à la lumière de la nature des biens récupérés par les participants. Comme le rappelle Česnokov, « les abattages de rennes n'approvisionnent pas seulement les éleveurs en viande, mais aussi en peaux pour la confection des vêtements, pour la couverture des tentes, pour le *POLOG*, etc. » (1997 : 77). En peaux et en quelques autres "excédents" que les Atchaïvaiamskiens n'oublient jamais de rapporter dans leurs bagages, comme :

a. les « os » articulaires *(gitgym)*, qui sont utilisés lors du *kilvèj* dans la préparation de la nourriture offerte aux figurations anthropomorphes et aux invités humains (*cf.* pp. 232-237).

b. les abats – *pont* (« foie »), *liŋlyŋ* (« cœur »), *kyčemalŋyn* (« reins »), *iččit'ul* (« poumons ») – dont on prélève des morceaux pour reconstruire un renne par synecdoque sur un autel sacrificiel (*cf.* p. 315).

c. la caillette stomacale qui est vidée, retournée, séchée et remplie de graisse *(elègi)* avant d'être cuite sous forme de « saucisse » *(KOLBASA)* – appelée *zjozjat* en čavčuven – qui servira de double sacrificiel du renne (*cf.* pp. 283-293).

d. le « feuillet [de l'estomac] » *(elemkin)*, qui fait aussi partie de la panoplie des doubles du renne, de même que les « tendons » *(jyččyto)* prélevés sur l'échine dorsale et séchés.

e. le « sang » *(kivyl)* qui est récupéré dans l'« estomac » *(nanqin)* préalablement retourné et lavé, et conservé en vue de la cuisson d'une « soupe de sang » *(kivyl'paŋa)* qui sera offerte aux esprits et aux humains lors d'une course d'attelage (*cf.* pp. 319-323).

f. l'« atlas » *(gitgym)*, qui sert à caler l'archet à feu lors de l'animation des figurations anthropomorphes *gičgi* et à construire l'autel sacrificiel en contexte funéraire (*cf.* pp. 383-387).

g. l'« omoplate » *(pajlŋyn)*, qui sert d'os divinatoire.

D'autres produits issus des abattages sont utilisés à des fins non spécifiquement rituelles, mais néanmoins essentielles. Ce sont :

h. les « peaux » *(nalgyn)*, sans valeur aux yeux des géologues, qui sont précieusement conservées en vue de la confection des selleries, des vêtements et des toitures de tentes.

i. les tendons non-dorsaux qui sont séchés, échevelés, puis tressés manuellement par les femmes afin d'en obtenir du fil à coudre particulièrement résistant.

j. la « cervelle » *(avi)* et la « moelle » *(qyml)* des pattes antérieures du renne, qui sont consommées par les hommes en entrée d'un repas d'élevage traditionnel.

Dans un contexte général ne favorisant pas la bonne santé de l'élevage et encore moins l'accès aux troupeaux, la possibilité de récupérer gratuitement les "surplus" des abattages du sovkhoze (comme celle de manger de la viande fraîche durant toute la durée des opérations) est une aubaine pour les Atchaïvaiamskiens impliqués dans l'organisation des rituels, car ils n'auraient jamais la possibilité d'en réunir de telles quantités dans leur troupeau privé. Dans une certaine mesure, ces produits (30) valent donc de l'or pour les bénévoles des abattages collectifs, et leur acquisition est une motivation importante pour se déplacer en toundra, au même titre que le plaisir d'observer les rennes. S'ils acceptent de renoncer (non sans de vives revendications) à une rétribution en espèce, c'est aussi qu'ils connaissent la valeur de ces "excédents" et l'importance des conduites animales dans le processus symbolique de circulation de force vitale qui est censé assurer la prospérité conjointe des humains et des rennes. Un détour en plusieurs étapes par la toundra d'Atchaïvaiam s'impose donc désormais, avant rejoindre les *jaranga* et d'y découvrir le détail des rituels pastoraux.

5. Les voies de l'élevage

Ce dernier chapitre de la première partie aborde les déplacements extra-villageois des Atchaïvaiamskiens. Les mêmes questions que celles posées au chapitre 3 sous-tendent son articulation : comment et où se déplace-t-on ? Pour combien de temps et à quelle(s) finalité(s) ? Ici aussi, une série d'itinéraires récurrents relie Atchaïvaiam à son territoire environnant et permet le déploiement périodique des différentes formes de regroupements domestiques. Dans un premier temps, nous accompagnerons les unités autochtones à la pêche au saumon réalisée depuis les bords de l'*Apuka*. Tout comme à Lesnaia, les pratiques halieutiques éclaireront les conceptions indigènes de la mobilité. C'est en effet en éleveurs que les Atchaïvaiamskiens se déplacent vers la rivière : ils emportent des tentes avec eux, investissent des campements de manière temporaire, assimilent le poisson au renne (en cela qu'il « joue » à bondir hors de l'eau), se remémorent les rituels printaniers en préparant des substituts sacrificiels, s'entraînent au maniement du lasso, etc. Certains "nomadisent" même le long du cours d'eau pour rechercher de bonnes places de pêche, ce qui est en principe proscrit durant la période estivale où toutes sortes de critères restreignent ici aussi la mobilité. Ces itinérants du filet reçoivent généralement des "passe-droits" pour accéder à une rive poissonneuse occupée, mais pas sans la promesse tacite d'une contrepartie différée. Preuve que l'idéologie pastorale sous-tend les logiques sociales à Atchaïvaiam, ce sont de probables perspectives sacrificielles qui rendent possibles les "dépassements de frontières" sur les rives de l'*Apuka*. Une autre différence marquante avec Lesnaia est la configuration dans laquelle se réunissent les unités autochtones en été : celle-ci n'est pas maximale comme sur les bords de la mer d'Okhotsk, mais intermédiaire en ce sens que les lieux d'ancrages halieutiques sont environ deux fois plus nombreux que ceux apparus dans les bordures du village.

Cette variabilité des formes de regroupements transparaîtra aussi dans la cueillette. Chaque printemps, les unités domestiques réunissent certains de leurs membres dans des configurations restreintes et modulables. L'importance de créer de bonnes associations est particulièrement importante pour la récolte de l'amanite tue-mouches, car les Atchaïvaiamskiens estiment que *vapaq* ne peut aider la « mélodie [individuelle] à sortir » qu'à la condition d'avoir été ramassé par des personnes bien disposées les unes envers les autres.

La perspective rituelle s'imposera donc une nouvelle fois comme l'horizon de l'entraide, car le chant mélodique est un "ingrédient" chamanique essentiel, capable d'assurer la jonction symbolique entre les différentes composantes d'un individu (corps, soi, âme). Ce constat nous invitera à envisager la cueillette de *vapaq* de la même manière qu'est évaluée son efficacité, c'est-à-dire en termes de lien(s) : pour assurer le prolongement mélodique de ce champignon, il faut d'abord garantir la fluidité de l'entraide et s'assurer de le récolter « entier ».

Enfin, le chapitre se termine avec la présentation des trois grandes occasions offertes aux Atchaïvaiamskiens ne travaillant pas (ou plus) dans les campements de rejoindre les troupeaux de rennes. L'agencement de ces déplacements est effectué par le sovkhoze et vise à assurer la réalisation des grands travaux pastoraux. A l'heure actuelle, ceux-ci sont de trois types différents et correspondent chacun à une saison particulière : les expéditions d'automne visent à compter les troupeaux après l'estivage, celles d'hiver ont pour finalité l'abattage d'environs 300 rennes (exclusivement prélevés dans les troupeaux du sovkhoze), et enfin celles de printemps concernent différentes activités, toutes réalisées à l'intérieur d'un corral (et pour cette raison nommées opérations de « corralisation »). Leur examen visera moins à dresser un tableau complet du pastoralisme nomade contemporain qu'à tisser des liens avec la deuxième partie. Dans cette logique, chaque déplacement saisonnier vers les troupeaux dévoilera les prémisses des mouvements rituels à venir : la mobilité automnale soulignera l'importance d'observer les conduites emblématiques du renne qui seront reproduites dans les jeux rituels (lutte, sons de gorge) ; la mobilité hivernale permettra de se familiariser avec les modalités locales d'abattage de rennes, et de découvrir les questions élémentaires qui sous-tendent la réalisation des sacrifices ; enfin, la mobilité printanière dévoilera l'importance de mêler périodiquement les structures du sovkhoze à celles du troupeau privé afin d'assurer la convergence « chanceuse » des jeux et du sacrifice (notamment à travers l'organisation de courses d'attelages).

5.1. La pêche, miroir de la mobilité pastorale

Dès la fin des grands froids et les prémices du printemps, les sorties extra-villageoises réalisées par certains Atchaïvaiamskiens deviennent quasi-quotidiennes. Quelles directions choisissent-ils alors ? S'orient-ils toujours, comme à Lesnaia, selon deux directions génériques (Haut / Bas) qui sous-tendent toutes les autres ? Non, car la mer n'est pas un

horizon immédiat à Atchaïvaiam (l'estuaire de l'*Apuka* est situé à quatre-vingt kilomètres en direction du sud), et les premiers contreforts montagneux sont plus éloignés. Les déplacements correspondent ici à une série d'itinéraires qui rejoignent les zones environnantes potentiellement riches en ressources. Ces destinations ont ceci de commun qu'elles ne mènent pas aux troupeaux de rennes et qu'elles sont donc atteignables en moins d'une journée de marche depuis le village. Selon la nature des marqueurs d'orientation, plusieurs types de déplacement peuvent être distingués :

a. Les déplacements vers des repères topographiques et toponymiques comme « la [colline] brûlée » *(SGORELA)* en amont de l'*Ačajvajam*, « la mauvaise [colline] » *(PLOXOJA)* en direction de la mer, « la [colline] chamane » (*ŠAMANKA* / *Appapil'*) au nord du secteur 1, ou encore « le plateau » *(PLATO)*, zone de toundra bordant les secteurs 1 et 2 à l'ouest.

b. Les déplacements vers des repères spatiaux "absolus" comme « le lointain » *(DAL'NYJ)* au nord de Šamanka (la colline protectrice), ou ceux menant « de l'autre côté » *(NA TU STORONU)*, c'est-à-dire au-delà de la rive orientale de l'*Apuka*.

c. Les déplacements vers des repères résidentiels extra-villageois menant *NA RYBALKU* (« à la pêche »), c'est-à-dire à la cinquantaine de places domestiques aménagées pour la pêche et réparties le long de l'*Ačajvajam*, de l'*Apukvajam* et de l'*Apuka*.

La présentation de ces itinéraires permettra d'aborder différents aspects en vue de l'analyse des pratiques rituelles, tels que a) la capacité des unités domestiques à changer de configuration et d'ancrage résidentiel en fonction d'activités saisonnières apparemment étrangères à une définition *stricto sensu* du pastoralisme (comme la pêche par exemple), et b) l'importance économique de cueillir, mais aussi celle, plus symbolique, de "bien cueillir", c'est-à-dire de s'octroyer un produit de telle sorte qu'il puisse être introduit de manière efficace en contexte rituel.

De toutes les activités extractives, la pêche est celle qui débute le plus tôt dans l'année [92]. Les habitants du village se rendent à la rivière dès la fin du mois de février, soit bien avant la fonte des neiges et la débâcle. Tout un chacun est libre de pêcher au trou les ombles chevaliers, les

[92] L'attrait des Atchaïvaiamskiens pour la pêche n'est pas nouveau. Comme le remarque Antropova, « la pêche jouait un rôle important dans l'économie de [certains groupes d'] éleveurs de rennes » (1971 : 25), et plus particulièrement dans l'économie mixte des Koriaks Aljutor qui nomadisaient dans la région de l'actuel sous-district Oljutorskij, voire plus loin encore en direction de l'ouest, jusque sur les terres des Koriaks de Palana (VDOVIN 1973 : 15).

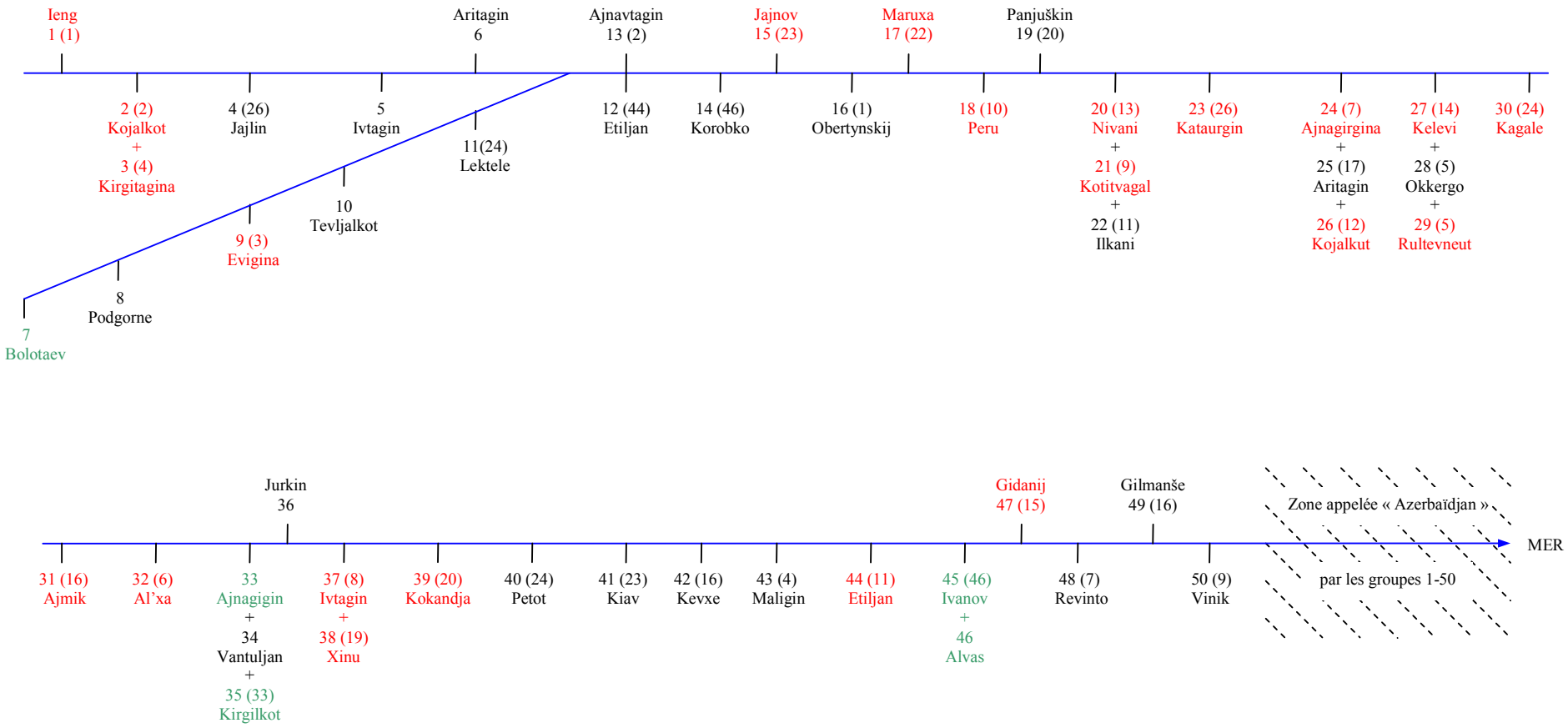
ombres arctiques, les truites et les rotengles (*cf.* annexe 8) qui commencent à fréquenter les eaux de l'*Apuka* en cette période de l'année. Le meilleur moment pour passer un hameçon à travers l'épaisse couche de glace est le matin, peu après l'aube. Compte tenu du long travail de pulvérisation de la glace qui doit être réalisé à l'aide d'une lance à l'embout chanfreiné, les pêcheurs solitaires arrivent donc très tôt. Ils évitent néanmoins de réitérer cette tâche chaque jour en glissant un morceau de bois dans le trou après la pêche, technique qui leur permet de défaire la glace plus facilement le lendemain. A la fin de l'hiver, la rivière est littéralement transpercée de bâtons qui sont censés marquer les endroits « où il y a du poisson ».

Peu de jeunes gens participent à ces pêches précoces qui ne permettent la constitution d'aucune réserve, et ce sont surtout des retraités et des adultes (dont les éventuelles charges professionnelles ont des répercussions variables sur l'emploi du temps) qui se retrouvent sur la rivière fermée. On note ainsi la présence quasi-quotidienne du propriétaire de la tente 6 et trésorier du troupeau privé, Roman Vassilevič Al'xa, de même que celle de son voisin dans le secteur 1, le propriétaire de la tente 8 et directeur du sovkhoze Sergej Vladimirovič Ivtagin. Non loin d'eux se tient généralement un autre « spécialiste » de ce même « collectif », le propriétaire de la tente 26 Vladimir Ivanovič Kataurgin. Les « techniciens du renne » *(OLEN'TEXNIK)* ne sont pas les seuls à se rendre sur la rivière gelée, mais la fréquence de leurs venues dévoile le manque à gagner que représente désormais leur rattachement à l'ancienne entreprise d'État. Contrairement aux éleveurs qui gardent les rennes en toundra, eux n'ont jamais vraiment connu d'autre situation professionnelle que celle de "consultants" appelés ponctuellement dans les troupeaux. Lorsqu'ils ne devaient pas superviser les rennes, ces hommes passaient le plus clair de leur temps au village ou représentaient leur « collectif » lors des réunions inter-sovkhozes organisées en différents endroits du DAK [93]. Sans avoir définitivement abandonné le lasso, ils sont tous des pêcheurs avertis et parfaitement équipés en la circonstance : jeux de lignes et de hameçons pour l'hiver, filets de différentes tailles pour l'été, bateau gonflable et / ou barque à moteur composent la panoplie de pêche de ces hommes. Ces équipements complets soulignent l'importance locale de l'activité halieutique, laquelle transparaît avec encore plus de force lorsque les Atchaïvaiamskiens se

[93] La plus célèbre de ces réunions était la « Journée de l'éleveur de rennes » qui voyait chaque sovkhoze inviter à tour de rôle plusieurs délégations d'éleveurs régionaux. Ces rencontres étaient l'occasion de dresser l'état des lieux de l'élevage, mais aussi de s'affronter dans des compétitions de « jeux nationaux » *(NACIONAL'NYE IGRY)* très prisées. Le détail de sa variante actuelle est donné aux chapitres 7 et 8 (*cf.* pp. 304-317).

déplacent en nombre dans leurs campements fluviaux (mi-juin à mi-août). Ces zones d'habitations temporaires sont dites « familiales » au même titre que les *jaranga* montées dans les bordures villageoises. Pourtant, un simple survol numérique des lieux occupés indique que la configuration des unités domestiques est plus éclatée au bord de la rivière que dans la ceinture d'Atchaïvaiam. En effet, on dénombre presque le double de lieux de résidence estivaux que de grandes tentes printanières et automnales :

Schéma 5 : Répartition des unités domestiques autochtones en cinquante regroupements intermédiaires le long de la rivière *Apuka* (12-50) et de ses confluents, l'*Ačajvaiam* (1-6) et l'*Apukvajam* (7-11)



En rouge : les unités domestiques possédant une *jaranga* dans la ceinture villageoise
Entre parenthèses : la *jaranga* de rattachement (selon schéma 4, p. 150)
En vert : les unités domestiques dont le point d'ancrage des *jaranga* n'a pas pu être déterminé

Outre cet éclatement en zones de résidence abritant des unités domestiques dont la configuration est intermédiaire entre celle des grandes tentes (maximale) et celle des appartements locatifs (minimale), c'est aussi le voisinage immédiat de chaque unité qui change en été. Prenons Vladimir Kataurgin (23), l'un des champions locaux de courses d'attelages : il a comme compagnons de berge, en amont, les responsables des tentes 13 et 9, et en aval, ceux des tentes 7 et 12, autrement dit des résidents d'autres secteurs que le sien dans les bordures du village. A l'inverse, certains de ses co-résidents de tente se retrouvent très loin de lui au bord de la rivière : les Jajlin (4) par exemple, dont le patriarche est l'oncle maternel de Vladimir Kataurgin, sont ancrés en amont de l'*Ačajvajam*. Il en va ainsi pour tous les locaux d'origine autochtone, dans la mesure où les voisinages établis dans l'un des trois secteurs d'édification des *jaranga* sont démantelés et remplacés par d'autres durant cette période de l'année [94]. Une sociabilité alternative naît donc à partir de fin juin, lorsque les grandes vacances scolaires commencent et que les unités domestiques se regroupent dans leur variante intermédiaire pour pêcher le saumon [95].

Ce déménagement temporaire fait évidemment penser à celui que réalisent les Lesnovskiens à la même époque vers la mer pour pêcher le capelan, puis vers la rivière lors de la remontée des saumons. Chez les uns comme chez les autres, les mouvements de population vers les rives poissonneuses s'inscrivent dans une tradition déjà ancienne d'économie mixte (Stebnickij 1937 : 289). Pourtant, des différences importantes apparaissent entre éleveurs-pêcheurs et chasseurs-pêcheurs, lesquelles ne concernent pas tant les techniques que la façon dont l'espace est investi sur les bords de l'*Apukvajam*, de l'*Ačajvajam* et de l'*Apuka*. La manière particulière qu'ont les Atchaïvaiamskiens de « vivre » sur ces rivages nous renseigne sur leur perception de la pêche. Alors que les cabanes et les maisonnettes étaient les marqueurs privilégiés des lieux-dits du littoral à Lesnaia, ce sont ici des campements provisoires qui sont montés pour la pêche en été. Celui tenu par Nikolaj Gidanij, le doyen évènophone du village, et par son épouse Katja, réputée excellente musicienne, en donne un bon exemple visuel :

[94] Sur cinquante emplacements de pêches indigènes, seuls quatre sont tenus par un couple mixte issu d'une union matrimoniale entre une femme autochtone et un homme russe ou ukrainien. Il s'agit des places 7, 15, 16 et 43.
[95] Les différentes espèces de saumon sont considérées comme appartenant à la catégorie « rouge » des poissons en raison de la couleur de leur chair. La liste complète des saumons qui frayent dans les rivières du Kamtchatka est donnée dans l'annexe 8.

Figure 7 : Le camp de pêche tenu par Nikolaj et Katja Gidanij (47)

Nulle trace de cabanes ou de maisonnettes à côté des deux types d'habitations mobiles : c'est la petite *jaranga* arrondie, avec son fourneau métallique, qui marque le centre du campement, et non une structure fixe comme sur les rives de la mer d'Okhotsk. Si l'on excepte la *jaranga* des doyens Gidanij, tous les autres équipements de « ces riches en rennes » sont identiques à ceux que l'on rencontre à Lesnaia : la tente de camping en toile pour le logement des jeunes, le trépied extérieur pour la cuisson du poisson dans de larges marmites, et les structures de perches recouvertes de branchages pour le séchage du saumon au vent. Mais au bord de l'*Apuka*, aucune construction habitable ne demeure après le démontage des tentes, et le lieu ne sera pas visité hors-saison. Pour les Atchaïvaiamskiens du renne, l'hiver et le printemps correspondent à l'époque des déplacements collectifs dans les troupeaux (dans le but d'aider les *SOVXOZNIKI* et les *ČASTNIKI* à la réalisation des travaux d'abattage, de décompte et de marquage). La chasse ? Elle est pratiquée par certains éleveurs et surtout par les Russes ou les Ukrainiens du village, mais sa pratique ne peut s'appuyer sur un réseau de maisonnettes aménagées. Une anecdote illustre bien cet état de fait : à l'automne 2002, Ljorson, un ex-pâtre du sovkhoze au chômage depuis la dissolution de son troupeau, préparait pour la troisième année consécutive une expédition de chasse au mouflon et plaisantait à ce sujet : « qui

aimerait venir avec moi ? Il me faut quelqu'un pour porter la tente ! » [96]. Peu de cabanes existent sur le territoire que les Atchaïvaiamskiens parcourent à pied, et c'est en éleveurs qu'ils se rendent à la pêche de mi-juin à mi-août, avec leur tente sur le dos. Certes, une partie des cinquante emplacements fluviaux est équipée en cabanons (essentiellement ceux où pêchent des couples mixtes : 7, 15, 16, 43), mais cela ne change rien au fait que l'espace résidentiel est à reconstruire chaque année en y montant des tentes compatibles avec la mobilité nomade.

5.1.1. Les résidents de la rivière et les itinérants du filet, ou comment pêcher en éleveurs

Les journées de pêche estivales commencent tôt le matin et se terminent tard le soir. Profitant de la brièveté des nuits en cette période de l'année, les hommes partent « lancer [le filet] » une première fois à l'aube, avant de répéter l'exercice au crépuscule. Entre ces deux sessions, ils aident éventuellement les femmes à découper et préparer le poisson, réparent pendant des heures l'allumage du moteur censé propulser leur barque, rendent des visites à des parents ou des amis sur d'autres emplacements, se déplacent au village pour y vendre le caviar, et se reposent l'après-midi de leur courte nuit. Les femmes ont un programme bien plus dense : elles préparent quotidiennement trois copieux repas pour une dizaine de personnes en moyenne [97], passent de longues heures à vider, découper, rincer et suspendre les saumons, s'occupent des enfants en bas âge, et rangent le campement.

La pêche requiert un minimum de trois hommes, mais suivant leur positionnement le long de la rivière, les unités domestiques peuvent mobiliser une main d'œuvre bien plus importante. Tout dépend en fait de la nécessité ou non de se déplacer en bateau à moteur jusqu'à sa « langue de terre », expression désignant les grèves de la rivière. Ainsi, ceux qui vivent sur une zone de galets située à l'intérieur d'un large méandre n'ont pas besoin de se déplacer très loin pour lancer les filets : il leur suffit de se déplacer de quelques dizaines de mètres depuis leurs tentes jusqu'à la rivière. De tels endroits sont en général poissonneux car le courant de la

---

[96] A la manière d'Antropova, Česnokov rappelle qu'avant la période soviétique, « une partie des éleveurs de rennes koriaks […] chassaient l'élan en été », ce qui les distinguait de leurs voisins tchouktches dont les terres septentrionales étaient moins giboyeuses (1997 : 77).

[97] Le menu se compose généralement de soupe de poisson, de « côtelettes » de saumon haché ou de filets frits, de pommes de terre et de pâtes. En sus, les femmes préparent aussi des galettes de pain et des pâtés aux choux.

rivière passe à l'extérieur du méandre et délimite un bassin d'eau calme dans lequel les saumons aiment se reposer durant leur remontée vers les frayères. Selon les critères de pêche et de résidence locaux, les meilleurs rivages doivent a) border une zone fluviale profonde et sans courant, b) être assez larges pour pouvoir disposer d'un espace d'activité et de mobilité suffisant, et c) être submergés par les eaux lors de la fonte des neiges printanières de sorte qu'un maximum de bois mort – utilisé comme combustible – soit disponible dans un périmètre immédiat. Le tout si possible à une distance qui ne soit pas trop éloignée du village, afin que les allers-retours avec celui-ci puissent être réalisés dans un délai restreint même si la barque à moteur est en panne. De tels endroits sont rares et occupés par les mêmes unités d'année en année ; nul n'a le droit d'y lancer ses filets aux heures d'abondance à l'exception des résidents attitrés. Les emplacements 15-30 font partie de ces parcelles valorisées, et une partie d'entre elles (25-30) sont réservées à des retraités et à leurs proches. Celle de Volodja Kataurgin (24) fait aussi rêver beaucoup de monde, dont son directeur au sovkhoze Sergej Ivtagin qui « [aimerait] bien posséder une telle place près du village » [98].

Pour les unités qui n'ont pas accès à de tels endroits, les choses sont un peu plus compliquées car il faut alors en trouver un qui soit à la fois libre et pas top éloigné (l'essence est une denrée rare et onéreuse) . Pour les Kevxe par exemple (42), qui ont accueilli en 2002 la famille restreinte d'Oleg Gidanij (fils de Nikolaj et Katja Gidanij), ce lieu de pêche se trouvait à une dizaine de minutes en barque à moteur du campement. Pour l'atteindre, il fallait d'abord descendre l'*Apuka*, puis remonter l'un de ses bras secondaires dont l'entrée était cachée par la végétation. Se gardant bien de décrire l'accès de leur « langue » avec trop de précision, Nikolaj Kevxe, Oleg Gidanij et son fils aîné Kiril, y laissaient tout de même une trace pour signifier aux éventuels intrus qu'« ici, c'est pris ». Les trois hommes laissaient ostensiblement sécher leur filet sur le rivage et déposaient à ses côtés les gourdins de bois qui leur servaient à étourdir les poissons. Courante le long de la rivière, cette pratique ne suffit pourtant pas à repousser les « braconniers ». Par ce terme, les résidents de la rivière désignent les autochtones qui ne pêchent pas « chez eux » ainsi que les commerçants originaires du

[98] Ces disparités s'expliquent notamment par le fait que certains Atchaïvaiamskiens ont été plus prompts que d'autres à (re)partir pêcher le saumon en famille après la dissolution de 3 des 5 brigades d'éleveurs gérées par le sovkhoze local. A ce moment, ceux qui comptaient dans leurs rangs au moins un(e) doyen(ne) semblent avoir été avantagés dans la mesure où l'actuelle génération de retraités n'a jamais cessé de préparer du *JUKOLA* (« saumon séché »). Volodja Kataurgin pêche ainsi avec sa troupe sur l'emplacement de sa « belle-mère » *(navmatal'n)* durant la période des nuits blanches.

Caucase qui « ferment la rivière » dans une zone appelée « Azerbaïdjan » (*cf*. schéma 5, p. 169). Sa connotation est cependant assez différente selon qu'il s'agit d'un itinérant en quête d'une bonne place pour réaliser sa pêche quotidienne ou d'un individu dont le seul but est de « faire du caviar » en délaissant la chair du saumon. Le second cas n'apparaît qu'en aval du campement 50, et représente une aberration grave pour les autochtones qui estiment que la rivière reste toujours en deçà de ce qu'elle pourrait donner. Quel que soit le résultat de la pêche, « c'est toujours peu » affirment les éleveurs-pêcheurs locaux. A leurs yeux, abandonner du poisson représente donc un acte insensé dans la « logique d'échange entre les mondes » (Hamayon 1990 : 414), car si le surplus est à ce point manifeste, alors les prochaines pêches risquent d'être faméliques.

Par contraste, ce n'est pas sans humour que les usufruitiers des rivages poissonneux qualifient de « braconniers » celles et ceux qui "nomadisent" le long de la rivière. L'exemple de Sergej Ivtagin est à ce titre intéressant : lorsque le directeur du sovkhoze, en quête perpétuelle d'un bon endroit, se fait surprendre avec son ou ses partenaires en train de pêcher avec le filet d'autrui, les occupants du lieu les accueillent par un « voilà les braconniers ! ». Ces formules d'adresse prononcées, le chef de l'unité domestique "visitée" n'en rajoute pas et laisse les "itinérants du filet" utiliser son matériel. « Tout le monde doit pêcher » répètent à l'envi les pêcheurs bien installés, alors que les "nomades" – minoritaires le long de la rivière – ajoutent que « la rivière est à chacun ». Quoi qu'en disent cependant ces derniers, ils savent très bien que même en l'absence du moindre acte légal de propriété délivré par l'administration municipale, la rivière n'est à chacun qu'aux heures où le poisson « ne joue pas » (*NE IGRAET*, *i.e*. ne frétille pas à la surface de l'eau). Or, comme nous le verrons au chapitre 6, c'est aussi sa capacité à "bondir" au-dessus de l'eau qui confère sa valeur régénératrice au saumon (*cf*. pp. 228-229). Dans un contexte pastoral où l'action de sauter constitue le dénominateur commun à un ensemble taxinomique fortement valorisé (composé notamment du renne, du corbeau et du poisson), lancer son filet alors que le saumon ne saute pas n'est jamais très prestigieux, ni même très nourrissant : les prises sont presque toujours de faible importance et la chair n'est pas aussi "animée" qu'au moment de la remontée bondissante des salmonidés.

A la manière des règles de déplacements estivaux observés chez Lesnovskiens, toutes sortes de critères (relations de parenté, de voisinage, liens professionnels, etc.) déterminent ici aussi le degré d'accès à tel ou tel emplacement pour une brigade itinérante. Ne peut-on cependant

imaginer qu'à l'instar de l'*ololo*, un système d'échange plus large, impliquant l'accès à des positions-clés dans les rites d'élevage, puisse être tacitement mobilisé entre les pêcheurs résidents et les itinérants ? Pour Sergej Ivtagin en tous cas, directeur d'une ex-« institution sociale totale » (Konstantinov & Vladimirova 2002 : 3), la question mérite d'être gardée à l'esprit puisqu'il endossera souvent le rôle du sacrifiant dans les mises à mort de rennes labellisés "sovkhoze". De manière plus générale, force est de constater que l'élevage n'est jamais très loin dans les discours estivaux. Entre deux pêches, au coin du feu, pendant les repas ou lors des visites improvisées, les remarques portant sur la quantité de poisson pêché cèdent assez vite le pas à des préoccupations pastorales : quelqu'un a-t-il reçu des nouvelles des éleveurs partis à la mer ? Le sovkhoze a-t-il rempli le container qui sert de réserve alimentaire aux *ČASTNIKI* en cas de manque de provision ? Sait-on si les attaques de loups ont été nombreuses au sein des troupeaux depuis la mise bas ? Comment se portent les jeunes faons nés au printemps ? Etc., etc. Il n'est pas rare non plus de voir des enfants s'entraîner à manier le lasso ou des personnes âgées faire bouillir de l'oseille et sécher du caviar en vue de la fabrication des substituts rituels (*cf.* note 133, p. 233). Très rares sont en fin de compte les journées d'été où aucune histoire ni aucun geste relatifs au renne ne prend forme au bord de l'eau, même si les premiers signes d'une vague de saumons détournent pour un temps tous les regards vers la rivière.

Lorsque le poisson arrive enfin, deux procédés de pêche élémentaires sont utilisés ici comme à Lesnaia : la pose de filets fixes au milieu de la rivière, et le lancer d'une nasse plus longue depuis une embarcation [99] (31). En principe, les filets sont vérifiés entre deux lancers successifs, puisqu'un intervalle d'environ une heure est nécessaire pour laisser le temps aux poissons de revenir. Ce sont souvent des adolescents qui sont chargés de cette tâche pendant que les membres plus âgés de l'équipe fument des cigarettes ou préparent le thé. Le nombre de prises réalisées en une journée dans les filets fixes est variable mais n'égale en aucun cas le résultat des lancers, d'autant que les ours viennent régulièrement dérober leur contenu en les

[99] Traditionnellement, « Kamtchatkan fishermen used weirs and nets […]. There were several types of weirs made from rows of poles stretched across the river with holes between them, wich led to funnel-sharped traps. There were also several types of nets, originally made of nettle fiber – large ones for kings, and small ones for other species » (SCHNIRELMAN 1994 : 172). Si cette affirmation correspond bien aux techniques utilisées actuellement par les Kinkilskiens et les Lesnovskiens, la réalisation de barrages de rivières n'est pas d'actualité chez les Atchaïvaiamskiens du Nord de la péninsule. Par ailleurs, ce trait distinctif recoupe aussi toute une série de pratiques propres aux premiers nommés, parmi lesquelles figurent les battues fluviales servant à rameuter les poissons vers les barrages (9, 10).

saccageant au passage. L'attitude adoptée à l'égard du *kèjŋyn* est variable et dépend entre autres de la quantité de saumons disponible : si elle est faible, on accorde aux ours le bénéfice du ventre creux et on accepte leurs prélèvements bon gré mal gré car « ils sont comme nous et eux aussi ont faim ». En revanche, si la rivière regorge de poissons et que l'ours vient malgré tout se servir dans les filets, les Atchaïvaiamskiens ne tardent pas à le défier verbalement (« tu vas voir qui est le plus malin ! ») et à souhaiter sa mort (« je vais le tuer ! »). Des paroles pour le moins "osées" par rapport à l'usage en vigueur à Lesnaia, mais qui s'inscrivent aussi dans un contexte où les armes à feu sont beaucoup plus rares qu'à Lesnaia. A Atchaïvaiam, ce sont en principe des « spécialistes » russes de l'ex-gospromkhoze local qui se chargent d'abattre les ours rôdant trop près des campements estivaux.

Les opérations relatives à la pêche en rivière nécessitent la participation de trois personnes. La première monte dans une embarcation à rames sur laquelle le filet a été soigneusement replié, et s'éloigne de la rive pour réaliser un arc de cercle d'environ cent mètres. La seconde reste sur le rivage et tient une corde reliée à l'arrière du filet, lequel se déverse dans l'eau au fur et à mesure que le rameur (aussi appelé « lanceur ») progresse ; enfin la troisième est responsable de tirer la corde attachée à l'avant de la barque pour aider le lanceur à réaliser sa courbe le plus rapidement possible et éviter que le poisson ne s'échappe. Si l'opération à proprement parler ne dépasse pas une minute, sa phase finale est la plus délicate : le rameur doit sauter de sa barque en se saisissant de la corde attachée à l'avant du filet, et le tireur doit s'assurer que l'embarcation ne part pas à la dérive avant de prêter main forte à ses deux compagnons pour ramener le filet sur la grève (32). Dès cet instant, des signes tels que des petits remous sous l'eau, des clapotis à la surface, ou le poids du filet indiquent si la pêche a été bonne ou non. En pleine période de remontée, un seul lancer peut rapporter plus d'une centaine de saumons. Si de telles prises n'occasionnent jamais d'éclats de joie, elles rappellent en revanche l'importance de ne manquer aucune occasion car les espèces de salmonidés se succèdent rapidement dans le cours de l'*Apuka* et toutes ne parviennent pas à passer l'« Azerbaïdjan » [100].

[100] A vrai dire, les prélèvements commencent déjà à l'estuaire de l'*Apuka* où pêchent les villageois et surtout les compagnies privées russes. Mais la source des problèmes que rencontrent actuellement les Atchaïvaiamskiens est encore plus lointaine, puisque les saumons sont capturés au commencement de leur remontée dans les eaux du Pacifique Nord par des flottes entières de chalutiers japonais, américains et russes qui se livrent une véritable guerre maritime pour s'approprier les précieux poissons.

De retour au campement, le découpage commence rapidement (33) et les œufs des femelles sont très vite récupérés par les hommes qui ne tardent pas à partir les vendre au village. Pendant ce temps, les femmes terminent la préparation selon un séquençage répété des milliers de fois. Ce sont d'abord les abats qui sont retirés et jetés aux mouettes, puis les deux filets qui sont découpés sur les flancs sans être séparés de la queue (afin de pouvoir les suspendre aux structures de séchage). Sur les plus gros saumons, l'échine dorsale est préalablement coupée en un seul morceau afin d'être séchée-fumée dans les tentes au-dessus du feu. Enfin, le squelette est récupéré en prévision du nourrissage des chiens, raison pour laquelle les femmes prennent le soin de laisser un peu de chair sur les arêtes. Beaucoup d'Atchaïvaiamskiens du renne apprécient également la tête de saumon crue, morceau considéré comme une « délicatesse » et dégustée au bord de l'eau. En période de *kilvèj* printanier, il arrive cependant que la tête du saumon ne soit pas détachée des filets durant la découpe. Le résultat obtenu est une « tête-poisson » *(levyt'tèvel)* qui servira, sous cette forme « entière », de substitut sacrificiel du renne.

5.2. La cueillette, reflet de la fluidité du lien social

Pour celles et ceux qui ne peuvent ou ne souhaitent pas vivre au bord de la rivière pendant tout l'été, les sorties en toundra ne sont pas moins fréquentes mais impliquent une organisation différente. Les locaux allochtones se déplacent en général assez loin en profitant des véhicules à moteur auxquels ils ont accès. L'équipe de femmes autochtones travaillant à l'internat doit quant à elle patienter plusieurs semaines avant qu'un convoi motorisé ne soit mis à disposition de leur « collectif » par l'administration. Pour elles, une telle aubaine n'intervient qu'une ou deux fois par an, lorsqu'il faut impérativement préparer le bois pour l'hiver. Des jours, des semaines passent ainsi avant qu'un chauffeur surprenne tout le monde en surgissant de nulle part et en criant depuis son véhicule qu'« il faut y aller plus vite ! ». Pour l'éducatrice de ce « collectif », Valja Andreevna Ivenkovav (trente-cinq ans, fille de la maîtresse de la tente 24), ainsi que pour son amie et cuisinière à l'internat Zoja Olegovna Xinu (quarante-cinq ans, maîtresse de la tente 19 et seconde épouse de Sergej Ivtagin, le directeur du sovkhoze), cette situation d'incertitude est d'autant plus difficile à gérer qu'elles doivent également participer aux travaux saisonniers de pêche et de cueillette. Comme elles ne peuvent se permettre de rogner sur leur temps de travail, Valja et Zoja s'encouragent

mutuellement à marcher en toundra après leur service [101] : « heureusement que les journées sont longues et qu'on ne dort pas en été » plaisantent-elles à propos des nuits blanches subarctiques. Vivant seules avec leurs enfants, elles apprécient beaucoup de pouvoir quitter l'internat pour quelques heures avant de retrouver leur appartement locatif. Même si la cueillette est un exercice solitaire ne se prêtant pas à l'échange verbal, elles peuvent se ménager un moment de discussion sur le chemin de l'aller et du retour. La perspective de se retrouver seule est d'ailleurs aussi perçue comme un remède « contre le stress » : Zoja aime par-dessus tout ramasser des baies ou des champignons en chantant sa mélodie personnelle *(qulikul)* qui l'« allège et la soulage ».

Sergej Ivtagin, dont l'emploi du temps est bien moins chargé que celui des employées de l'internat, se joint assez fréquemment aux deux femmes lors de leurs sorties du soir. Il est vrai qu'il entretient des relations de parenté avec chacune d'elles : Zoja est sa deuxième épouse, et il considère Valja comme sa « nièce » *(PLEMJANICA / navyllyve)* depuis que celle-ci fréquente le petit-fils biologique d'Olga Evigina (tente 3) qui est pour lui une cousine éloignée. Il importe en fait de retenir que la mobilisation de ces parentèles peut varier d'année en année selon les enjeux du moment et l'évolution des relations interindividuelles au sein du huis clos villageois. Une recherche d'équilibre apparaît toujours derrière la constitution d'une brigade saisonnière : l'été 2002 marquait par exemple la première coopération entre Valja Ivenkovav et Sergej Ivtagin, rapprochement qui peut être mis en relation avec l'arrivée simultanée de Ljoša Etiljan (le petit cousin de Valja) comme aide saisonnier chez la mère de Valja (et cousine de Sergej), et de la prise en charge de la deuxième fille de Ljoša (un veuf d'une quarantaine d'année) par les Ivtagin (!). Chaque printemps, les membres de plusieurs familles restreintes se réunissent donc dans des configurations modulables au sein desquelles chaque unité minimale impliquée trouve temporairement son compte en matière de services et de bonne entente. Ces configurations ne sont bien sûr jamais totalement détachées des logiques associatives entre unités plus élargies, ni des déterminants matériels de l'entraide, mais elles gardent néanmoins une certaine autonomie face aux autres formes de regroupements, notamment en matière de cueillette [102]. Le fait que cette activité soit souvent réalisée à partir

[101] La liste complète des baies pouvant être cueillies dans les environs proches d'Atchaïvaiam est donnée dans l'annexe 8.
[102] Sergej Ivtagin se déplaçait ainsi avec sa seconde épouse Zoja et le fils aîné de celle-ci pour trouver des langues libres le long de la rivière.

du village, et que ses produits – une fois mis en bocaux – soient consignés dans les caves des locatifs ou des maisons basses (et non dans les greniers communs des bordures villageoises) souligne aussi le caractère temporaire et modulable de ces associations.

5.2.1. De bonnes associations pour de bonnes prises

L'importance d'intégrer des brigades constituées des "bonnes" personnes est encore plus essentielle lorsqu'il s'agit de cueillir des produits qui seront introduits en contexte rituel. Dans ce cas, les cueilleurs sont souvent des partenaires rituels : soit ils organisent ensemble telle célébration pastorale, soit ils s'invitent mutuellement selon la logique de l'alternance détaillée plus haut. Cette règle n'est valable que pour l'amanite tue-mouche *(MUXOMOR / vapaq)*, mais comme les opérations de cueillette peuvent très bien viser la récolte simultanée de plusieurs produits, elle n'apparaît parfois qu'en pointillé dans les pratiques observables. Parmi les destinations proches, la colline protectrice Šamanka et les deux plateaux de toundra qui s'étendent de part et d'autre de l'*Apuka* sont considérées comme les meilleurs endroits à champignons : plusieurs sortes de bolets ainsi que l'amanite tue-mouche y poussent en août après un printemps pluvieux voire même après une brève période d'humidité (*cf*. annexe 8). L'appartenance à des familles taxinomiques distinctes n'est pas la seule caractéristique qui sépare les bolets des amanites, car d'autres facteurs tendent à isoler *Amanita muscaria* des autres champignons : sa couleur et sa forme, son aptitude à favoriser le chant mélodique, son assimilation à un être doté de la parole humaine, etc. Comme on le constate d'emblée, *vapaq* fait converger de nombreuses dimensions et catégories (notion du soi, de l'âme, de la mélodie, de la parole, de la mémoire, etc.) qu'il s'agira de questionner à la lumière de la terminologie indigène (*cf*. p. 257) [103].

Pour l'instant cependant, contentons-nous d'observer sa cueillette. Qu'en est-il au juste de la récolte de ce champignon ? Un aspect important à souligner est que *vapaq* ne doit pas être découpé, mais extrait du sol en pied. Pour ce faire, les cueilleurs se munissent d'un bâton d'environ trente centimètres qui leur servira de levier (34) pour déraciner un produit

[103] En cela, l'analyse prendra le contre-pied des interprétations en termes de « pouvoirs sacrés » au nom desquels les « Indiens Koriaks » (*sic*, 1992 : 62, 83-84) vénéreraient ces champignons (EVANS SCHULTES & HOFMANN : 1992).

partiellement assimilé à une proie [104]. Deux différences majeures distinguent cependant la traque à l'amanite d'une chasse au gibier : a) cette traque est solitaire dans la mesure où les cueilleurs se dispersent chacun de leur côté pendant sa réalisation ; b) aucune "blessure" ne doit être occasionnée au champignon qui doit être pris intact. Ce souci de préserver l'intégralité de *vapaq* dépasse d'ailleurs la seule dimension physique puisque certain(e)s cueilleur(euse)s n'hésitent pas à flatter son "ego" en s'adressant à lui (« Ah, enfin je t'ai trouvé ! Comme tu es beau ! ») ou à esquisser quelques mouvements de danse devant lui. Pour sa part, Sergej Ivtagin est moins expansif mais se vante d'être un « très bon chasseur de *MUXOMOR* ». Il a pour lui l'avantage des chiffres qui penchent souvent en sa faveur au moment du décompte final (35), même s'il estime en rigolant que le résultat comptable est toujours trop faible. Si la bonne humeur doit présider à la cueillette du *vapaq*, c'est que son traitement rituel commence déjà en toundra : mal extrait du sol ou traqué par des personnes mal disposées les unes envers les autres, sa mastication ultérieure sous forme séchée risque d'être inefficace, notamment en termes de chant. Des récits font état d'incrédules s'étant lacérés les jambes à coups de couteaux après avoir consommé un *vapaq* dont le pied avait été coupé. Plus fréquemment, les conséquences d'une mauvaise cueillette peuvent être de s'endormir ou de ne pas « aider la mélodie à sortir ». Dans de tels cas, les Atchaïvaiamskiens affirment souvent qu'une tierce personne « a tout pris », entendant par ces mots que la personne « sous champi » a été volontairement ou involontairement privé(e) des effets mélodiques du *vapaq*.

L'ingurgitation de *vapaq* suit des règles strictes : le dosage progressif (toujours impair : 1 ½ + 1 ½ + 2 + 2, par exemple) est effectué en fonction des attentes formulées. Un petit nombre suffira en principe à apaiser des douleurs rhumatismales ou à susciter le chant mélodique. Les suppléments sont administrés par des accompagnants qui n'en consomment pas ou qui n'en subissent pas les effets (les rôles et les positions changent d'une fois à l'autre [105]) et ont pour finalité de prolonger une séance musicale envisagée comme bénéfique. A l'inverse, il arrive qu'une ingestion de sept, neuf ou même onze champignons ne produise aucun résultat, et

[104] La terminologie de la chasse est fréquemment mobilisée lors des "traques" au *vapaq*. Un peu à la manière « des chasseurs de morilles » franc-comtois (FLOUX 2002), les Atchaïvaiamskiens du renne envisagent ce champignon comme une proie qui a la capacité de se cacher et de se dérober à leur regard s'ils n'adoptent pas une attitude d'extrême attention.

[105] Cette idée de contrôle de la consommation est bien soulignée par Dunn qui note à propos des Tchouktches que « la pratique était de s'asseoir en cercle » pour manger les champignons, « et de rester en communication les uns avec les autres jusqu'à savoir qui a été intoxiqué et qui ne l'a pas été » (DUNN 1973 : 489).

aussi que des chants soient exécutés sans aucune consommation préalable. Pour ces différentes raison, la consommation individuelle et non contrôlée de *vapaq* apparaît en décalage par rapport à l'usage, car c'est toujours en termes de lien(s) que son effet est mesuré (*cf*. pp. 257-262).

Avant de rejoindre les rennes, deux points concernant l'amanite doivent encore être précisés : le premier est que « *MUXOMOR* parle » généralement à son consommateur, surtout si aucun résultat mélodique n'est produit. De quoi ? D'épreuves physiques extraordinaires à réussir sans faute : « bois toute l'eau de la rivière », « passe à travers un petit trou dans la toiture de ta *jaranga* », « rampe à travers un parterre de saules » ; le second concerne les capacités physiques accrues que les éleveurs recherchent parfois pour améliorer leur résistance. En consommant 1 ½ *vapaq*, « tu marches sans problème cinquante kilomètres avec tes affaires sur le dos » affirment ceux qui ne peuvent pas toujours attendre un transport pour rejoindre les campements de rennes. Pour les autres, les véhicules tout-terrain évitent les longues marches lors des visites au sein des troupeaux. La consommation de *vapaq* reste cependant d'actualité dans les immenses remorques en bois du sovkhoze, car les déplacements motorisés ouvrent des « routes » périlleuses dans la toundra et l'action de chanter est propre à éloigner les dangers.

*

Un rapide bilan permet de faire le point avant de rejoindre les rennes. Que retenir de la période estivale de la pêche au saumon et de la cueillette de l'amanite dans l'optique de ce travail ? D'abord, que ces deux activités révèlent l'une et l'autre de modes d'organisation sociale malléables : le déplacement sur les rives de l'*Apuka* fait éclater les vingt-six regroupements maximaux des bordures villageoises en une cinquantaine d'unités domestiques intermédiaires (soit environ le double d'ancrages résidentiels), alors que les sorties dans les environs d'Atchaïvaiam sont réalisées dans des configurations minimales redéfinies chaque printemps. Rien n'est donc jamais figé lorsqu'il s'agit de se regrouper en fonction des impératifs saisonniers post-soviétiques. Au contraire même, tout se passe une nouvelle fois comme si le maintien d'un lien social fluide et modulable facilitait la maîtrise de l'aléatoire dans l'accès aux ressources symboliques et pragmatiques de l'environnement. Certes, l'éclatement des unités autochtones sur les bords de la rivière restreint la mobilité entre les différents campements, mais cette logique ne vise peut-être rien d'autre qu'à garantir « les

termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent » (Mauss 1993 [1923-1924] : 151). Le fait que des passe-droits soient accordés aux itinérants du filet lorsque le poisson ne « joue » pas, autrement dit lorsqu'il n'est pas assimilable au renne bondissant, est l'un des indices qui invite à envisager la nature pastorale de ce contrat. Selon cette hypothèse, la pêche ne serait alors qu'un moment – important – de cet échange, lequel déborderait largement le cadre spatial et temporel des pratiques halieutiques. Dès lors, la cueillette peut-elle être envisagée comme un autre aspect de cet échange différé qui semble suivre le rythme des saisons ? Sans doute, mais alors à une échelle réduite puisque cette activité implique les variantes minimales des groupes locaux, autrement dit les membres des familles restreintes vivant au village. Cela n'enlève rien à son importance, au contraire même : la petite taille des équipes qui partent à la cueillette permet de moduler sans autre leurs configurations et de souscrire aux diverses exigences de cette activité. L'exemple de la "traque" à l'amanite souligne la complémentaires de ces exigences qui s'interpénètrent profondément : les unes sont pratiques et consistent à se réunir dans de bonnes associations, les autres sont symboliques et obligent à prélever *vapaq* sans l'abîmer. Un lien existe donc entre ces différentes exigences, de même qu'entre les différents "niveaux" de l'organisation sociale (minimal, intermédiaire, maximal) qui sous-tendent la circulation des biens et des personnes à Atchaïvaiam. L'examen des déplacements collectifs vers les troupeaux de rennes – qui clôturera ce chapitre et cette première partie – permettra de mieux saisir la nature hétérogène de ce lien.

5.3. Les déplacements saisonniers vers les rennes

Le lieu de rendez-vous fixé aux participants des expéditions temporaires en toundra est presque toujours la rue de l'éleveur de renne, devant le comptoir du sovkhoze, à deux pas du bâtiment de l'administration municipale. Leur finalité et leur ampleur varient selon les saisons. En automne (septembre-octobre), ces sorties visent au décompte des troupeaux et ne concernent souvent qu'une poignée de « spécialistes ». En plein hiver, elles coïncident avec les importants travaux d'abattage dont les "excédents" (fourrures, abats, os, etc.) seront récupérés par les bénévoles ayant fait le déplacement. A l'heure actuelle, les abattages dans les troupeaux du sovkhoze ne sont plus effectués qu'une fois l'an, plus exactement en décembre-janvier lorsque les rennes sont particulièrement gras et que leurs fourrures sont épaisses et denses. Dans le calendrier pastoral, ils font suite aux abattages privés effectués par

les unités autochtones dans les bordures d'Atchaïvaiam (fin novembre). Enfin, à la sortie de l'hiver et au commencement du printemps (mars-avril), les expéditions vers les troupeaux correspondent à la « corralisation », c'est-à-dire à l'ensemble des tâches pastorales réalisées à l'intérieur d'un corral démontable et visant à séparer les rennes femelles du reste du troupeau avant la mise bas. Nécessitant une aide en personnel auxiliaire identique à celle des abattages, la corralisation a lieu en principe durant les vacances de Pâques, soit environ un mois avant le rituel de renouveau printanier *kilvèj* dont elle constitue une prémisse indispensable (Plattet 2004).

Quelle que soit la saison, les volontaires ou les commis d'office pour de telles expéditions n'arrivent pas avant 10h00 devant le comptoir. L'attente serait alors bien trop longue jusqu'à l'arrivée des remorques et le départ effectif du convoi. Qu'emporte-t-on avec soi ? Relativement peu de choses lors des expéditions de décompte automnal : des habits de travail synthétiques, quelques vêtements en cuir (bottes, coiffe, gants), du matériel de circonstance (lasso, jumelles) et une grande tente en toile munie d'un fourneau métallique pour loger les membres de l'expédition (entre cinq et dix personnes). Le chef de la délégation du sovkhoze (Sergej Ivtagin ou l'un des ses « spécialistes ») n'oubliera pas non plus d'emporter dans son attaché-case les documents édités jadis par les services agricoles soviétiques pour reporter les décomptes exacts de chaque catégorie de rennes composant un troupeau [106]. Il fera également charger dans le véhicule tout-terrain des sacs de provisions (farine, sucre, sel, thé et cigarettes) pour les brigades d'éleveurs qui attendent impatiemment un nouvel arrivage. Pour les abattages hivernaux et la corralisation printanière, le volume de bagages croît de manière sensible en fonction du nombre de participants et des rigueurs du climat qui imposent de s'équiper en conséquence. Chaque groupe de participants emporte ainsi sa propre petite tente en fourrure, les perches qui vont avec (sans « l'unique mari »), un fourneau et des provisions personnelles. Les effets individuels (36) prennent également plus de place : les hommes emportent avec eux leurs haches, raquettes à neige, skis, traîneaux, jeux de cartes, etc. ; les femmes emmènent leurs ustensiles de dépeçage (37) et de cuisine habituels, de même qu'une partie de leur « vaisselle d'offrande » en bois (Beffa & Delaby 1999 : 117-122), indispensable

[106] Les principales catégories de rennes sont les suivantes : les faons d'une année *(kajuju)* qui se divisent en faons mâles *(qlikin)* et femelles *('čvek)*, les jeunes mâles de 2 ans *(penvel)*, les rennes mâles ou femelles de 3 ans *(kijm'nt)*, les mâles reproducteurs de 4 ou 5 ans *(PROIZVODITEL' / 'vin'ki'ŋem)*, les mâles castrés de 6 ou 7 ans *(KASTRAT / xudečgel)*, les femelles de 4 ans et plus *(VAŽINKA / venqoj)*, et enfin les rennes d'attelages *(EZDOVOJ / mgoqoj)*.

pour la cuisine rituelle. De plus, chacun emporte une panoplie complète de vêtements de fourrures [107].

De longues heures de progression lente à travers la toundra sont généralement nécessaires pour rallier les campements (38). Le rythme est tel que les passagers des remorques ouvertes préfèrent parfois suivre le convoi à pied. Certains ont le privilège de se déplacer plus vite à l'aide d'une vieille motoneige ou, mieux encore, d'un attelage de chiens qui ne tombent jamais en panne. Une fois les éleveurs localisés et le convoi arrivé à destination, le montage des tentes – qui suit exactement le même principe et les mêmes règles en toundra qu'au sein des bordures résidentielles du village – est la première priorité des visiteurs (39). Bien souvent, la phase finale d'arrondissage se termine après la tombée précoce de la nuit et sous les phares des tracteurs. Lorsque les personnes présentes réapparaissent le lendemain matin au sortir d'une nuit passée dans leurs habits de fourrures, leurs visages rappellent qu'un noyau dur de participants à ce genre d'expéditions existe à Atchaïvaiam. Outre l'équipe de la brigade visitée, on retrouve ainsi les « spécialistes » du sovkhoze (directeur, vice-directeur, zootechnicien, technicien du renne), leurs épouses, certains de leurs co-résidents de tente dans les bordures villageoises, et enfin un groupe d'une dizaine de retraité(e)s qui ne rateraient sous aucun prétexte une occasion de rejoindre les rennes.

Dans une très large mesure, ce sont les anciens qui veillent au bon déroulement des opérations quotidiennes et au maintien d'un degré minimum de ritualisation des pratiques pastorales. Le contexte – troupeaux du sovkhoze ou troupeau des villageois – ne modifie en rien cette donne. Dans le même ordre d'idées, les visites réalisées par exemple dans la 3e brigade professionnelle d'Atchaïvaiam n'empêchent jamais la venue de délégations d'éleveurs en provenance du 4e campement et du troupeau privé (et *vice versa* entre les trois pôles) [108]. Au

---

[107] Pour une femme, cette panoplie se compose d'une combinaison intégrale *(KOMBINEZON / naukej)*, d'une longue veste à capuchon *(KUXLIANKA / ičgyn)* et de bottes hautes *(TARBAZA / plakyt)* doublées de chaussons ; pour un homme, la combinaison est remplacée par des pantalons trois-quarts *(TRUSY / gaqaliŋylgyn)*, des bottes courtes *(luluplakyt)* avec chausson s'ajoutent aux bottes hautes pour la fin de journée, et la veste à capuchon est légèrement plus courte. Les vêtements pouvant être portés par les deux sexes sont les moufles *(PERČATKI / jylgylit)* et la coiffe *(ŠAPKA / peŋken)*, quoi que les femmes lui préfèrent souvent un foulard en coton attaché derrière la tête. En cas de froids extrêmes, plusieurs couches de vestes peuvent être superposées (pour le détail de la préparation des vêtements en cuir à Atchaïvaiam, *cf.* BEYRIES 2002 : 145-148).

[108] Ces dénominations numérotées sont héritées de la période soviétique. Elles ne signifient pas que quatre brigades coexistent encore aujourd'hui, mais que seules deux des six entités de gardiennage pastoral en fonction à l'époque de l'industrialisation pastorale ont survécu au changement de régime (la 3e et la 4e). (Pour d'autres éclairages récents sur de telles brigades en Sibérie, *cf.* ANDERSON 2000 : 18-42 ; KING 2000 : 68-115).

contraire, les visites saisonnières des convois d'auxiliaires favorisent la fluidité entre les trois troupeaux dans la mesure où elles réinstaurent périodiquement en toundra un type de sociabilité pastorale qui ne se manifeste plus par ailleurs.

5.3.1. Les mouvements d'automne et les prémisses du jeu rituel

Cette rapide présentation des déplacements effectués dans les campements tout au long de l'année ne doit pas occulter le fait que ceux-ci sont espacés dans le temps et que les moyens de transports font autant défaut aux Atchaïvaiamskiens qu'aux Lesnovskiens. En 2002, la situation était encore compliquée par la perte de l'unique chenillette tout-terrain du sovkhoze dans les eaux de l'*Apuka*. Dès lors, ses dirigeants n'avaient d'autres solutions que de négocier un moyen de transport avec les commerçants du village. Cette solution s'imposait particulièrement en septembre, à la fin de l'épuisante transhumance estivale à la mer qui a laissé les éleveurs « affamés ». Pour les pâtres, les mois de juin, juillet et août correspondent en effet à la période la plus éprouvante, celle où « il faut nomadiser chaque jour » à travers les défilés montagneux avant d'atteindre les rivages de la mer de Béring. C'est aussi pour eux le moment crucial qui déterminera la capacité des troupeaux à passer l'hiver en bonne santé : s'ils parviennent dans des délais assez brefs sur les littoraux, les rennes auront suffisamment de temps pour s'abreuver d'eau de mer (et de sels minéraux) en quantité suffisante ; en revanche, si des événements perturbateurs ralentissent trop la progression des hommes et de leurs bêtes (attaques de loup, dislocation du troupeau et perte de rennes au passage d'un défilé montagneux, été sec obligeant les éleveurs à réaliser des détours pour trouver des points d'eau, etc.), les rennes seront à la fois trop excités et trop épuisés pour profiter à plein du bref repos maritime. Les difficultés à se nourrir ne sont d'ailleurs pas moindres pour les éleveurs et expliquent en partie le choix de telle baie maritime plutôt que de telle autre. Ces derniers chercheront toujours à gagner des plages potentiellement fréquentées par des pêcheurs russes afin d'échanger avec eux de la viande fraîche contre des condiments, des féculents et des conserves. Dans les cas où aucun contact n'est établi, ils ne pourront varier leur alimentation carnée qu'avec du poisson, mais toujours après avoir pris soin d'« abattre pour la mer » *(aŋqanqozjanmatyk)*, autrement dit de sacrifier un renne pour l'élément marin.

Preuve de la grande mobilité des troupeaux au début de l'automne, deux journées de trajet furent nécessaires aux responsables du 4^{e} campement du sovkhoze (le brigadier en chef Volodja Tankaj et de son épouse Lidja Tankaj) pour localiser le campement dans le massif

des Apukskij et débuter les opérations de décompte post-estivaux (17-22 septembre 2002). Finalement repérée par les éleveurs eux-mêmes qui attendaient le convoi avec impatience, la petite troupe motorisée arriva près d'un ruisseau où l'épouse du brigadier retrouva enfin « [ses] enfants » (*i.e.* les membres de sa brigade qu'elle avait quittée durant deux semaines). Une telle formule n'est pas sans rappeler la forte perméabilité qui faisait s'entremêler les différentes expressions de la notion de famille à Lesnaia. Souvenons-nous en effet des chevauchements apparus entre les logiques de regroupement au sein du gospromkhoze et celles à l'œuvre dans certaines associations domestiques (illustrées par le rapprochement de Sergej Šmagin avec Igor et Ljuba Belousov). Qu'en est-il à Atchaïvaiam au sein de la "famille" du sovkhoze ? La composition des brigades du sovkhoze présente-elle des relations de parenté assimilables à celles qu'entretiennent les équipes de chasseurs de Lesnaia et de Kinkil ? Le détail de ces relations (*cf.* annexe 3) permet de répondre clairement par l'affirmative, et aussi de rappeler une nouvelle fois l'incidence de ces liens rapprochés dans la sphère rituelle puisque les membres de cette brigade coopèrent en vue de la réalisation des célébrations d'élevage.

Pour les collègues d'une même brigade, cette règle est d'autant plus prégnante que la tenue du cycle rituel est censée les aider et les soulager directement. En effet, chaque manifestation chamanique d'envergure met en scène des figurations anthropomorphes *gičgi* qui, une fois animées, nourries et équipées, sont censées "doubler" les éleveurs dans leur tâche de gardiennage en surveillant les troupeaux avec eux (*cf.* p. 258). Envisagés comme les « parents des rennes » et les « gardiens de la famille », les *gičgi* des vingt-six unités autochtones sont « le siège des ancêtres » (Hamayon 1990 : 624-625) et le véritable pilier de l'articulation entre la sphère domestique et la sphère pastorale. En principe, ce lien concerne les groupes locaux et leurs oreilles privées, mais il est possible que le maintien de liens de parenté étroits au sein des brigades professionnelles favorise le "glissement" des rennes du sovkhoze dans le champ des rituels pastoraux. L'hypothèse est ici la suivante : les rennes du sovkhoze ne portant pas de marques domestiques, ils sont susceptibles d'intégrer les manifestations religieuses sous diverses formes (produits culinaires, attelages pour une course, conduites corporelles imitées dans les jeux) pour autant qu'ils soient gardés par des co-résidents de tentes.

Cette hypothèse s'appuie sur le constat suivant : au niveau du rapport élémentaire renne / éleveur, aucune différence n'existe entre un *ČASTNIK* et un *SOVXOZNIK*. L'un et l'autre

sillonnent la toundra selon des itinéraires propres qui les tiennent éloignés du village et les obligent à instaurer une relation particulière avec les troupeaux. Or, si la bonne gestion de l'élevage dépend de l'établissement de ce lien, les distinctions structurelles entre pâtres bénévoles et professionnels n'influencent pas sa mise en place. Vis-à-vis des rennes, ce rapport se décline toujours selon les mêmes modes. Il s'agit : a) d'un *mode visuel*, mobilisé par les éleveurs pour décortiquer un troupeau de 2 400 bêtes et y retrouver *un* renne (par l'observation des couleurs de robes, des formes de bois, des blessures reçues, des humeurs de chaque animal, etc.) (40) ; b) d'un *mode auditif et vocal*, mobilisé dans les nombreuses interactions visant à éviter que les rennes et les éleveurs ne se perdent dans leur progression (onomatopées, sons de gorge, sifflements, tintement de clochettes) (41) ; et enfin c) d'un *mode manuel*, mobilisé au moment des contacts rapprochés, et qui peut être soit agonistique (marquage, castration, abattage, taille des bois, etc.), soit non-agonistique (harnachement des rennes d'attelage). En certaine période de l'année, cette relation multiforme se double d'une identification à certains rennes de la part des éleveurs. Cela est particulièrement vrai durant la période de reproduction qui débute au moment du retour de la mer (août), et qui voit s'affronter entre eux les quelques soixante-dix mâles dominants du troupeau.

Que se passe-t-il en effet au moment des premiers combats pour la « saillie » *(GON)* ? Un concours est organisé, qui consiste pour chaque éleveur à choisir l'un des mâles engagés dans les combats et à parier sur lui. Le principe est simple : chaque année, une hiérarchie animale se dessine et détermine l'ordre d'accès aux femelles en âge de procréer ; chaque équipier de la brigade choisit donc un renne dont il suivra plus particulièrement les luttes en espérant qu'il en sorte vainqueur. En principe, aucune mise matérielle n'accompagne ces paris dont l'enjeu se situe donc à un autre niveau. Deux points relatifs aux combats de rennes peuvent aider à cerner la nature et la portée de cette compétition et à nous en dire plus sur l'identification des éleveurs aux rennes. Le premier concerne l'attitude du pâtre vainqueur en 2002, et le second correspond à un indice terminologique :

1. Le renne victorieux des combats livrés en 2002 au sein du 4e troupeau du sovkhoze était le "protégé" de l'aide du brigadier Vasja Tavatko, lui-même lutteur chevronné lorsque les circonstances s'y prêtent [109]. Fraîchement auréolé

[109] Les « luttes » *(BOR'BA / kutejkevŋi)* homme à homme font partie de la catégorie des « jeux » rituels *(uzizičvèt)*. Comme nous le verrons au chapitre 9, leur réalisation est fortement recommandée en contexte funéraire (*cf*. pp. 365-367, 383). A Atchaïvaiam, un grand tournoi de lutte est par ailleurs organisé en mars lors de la « Journée de l'éleveur de rennes ».

de sa victoire par procuration, le cousin du directeur n'arrêtait pas de proposer à ses camarades de lutter avec lui, sûr de sa force après la victoire de "son" renne sur tous les autres.

2. La terminologie čavčuven regroupe sous un même terme – *èjnèk* – l'action animale de s'accoupler et celle (animale ou humaine) de produire des sons gutturaux. Selon cette logique, les râles sont considérés comme des garanties et des signes de vitalité et de puissance, capables à eux seuls de régénérer des rennes tellement occupés à combattre qu'ils ne pensent plus à se nourrir.

La similitude entre ces deux points réside dans le fait que l'un et l'autre sont fondés sur la valeur fondamentale attribuée à l'observation des conduites du renne : observation des mâles durant la période de transhumance estivale pour évaluer leurs forces et pour les imiter en luttant, observation attentive des ébrouements suscités par leurs combats, lesquels sont « si intéressants à regarder » et si efficaces lorsqu'ils sont reproduits en contexte rituel. La valeur attribuée à l'observation transparaît de manière significative dans la dénomination du plus haut statut de la hiérarchie pastorale traditionnelle (*qozjavgèvyl'yn* (« [celui]-qui-*regarde*-les-rennes »). Elle explique aussi que l'attitude de Vasja Tavatko ait été acceptée sans sourciller par ses collègues : parce qu'il avait mieux observé les rennes que ses compagnons cette année-là, Vasja pouvait se comporter en vainqueur.

A l'image des calculs de chasseurs qui tenaient compte à la fois des règles de l'*ololo* et des quotas du gospromkhoze, deux décomptes distincts se superposent chez les éleveurs au moment de l'*èjnèk* : a) celui des unités de rennes-monnaies qui détermine la marge de manœuvre économique de l'ancienne entreprise d'État ; b) celui des coups de bois donnés par les rennes-référents qui esquisse des rapports de force entre lutteurs humains et qui détermine des échelles de valeur dans les conduites animales à imiter. Il serait cependant réducteur d'imaginer que seules les attitudes des mâles sont observées, reproduites et imitées par les humains. Une raison pour laquelle la victoire de Vasja Tavatko n'a qu'une portée relative et éphémère est que la force et l'habileté d'un renne ne se mesurent pas qu'au combat. Selon certains critères de valorisation, comme celui de la teneur en graisse, la maigreur des mâles reproducteurs constitue même une aberration pour les éleveurs. En résumant un ensemble de conceptions formulées par les éleveurs, on peut ainsi affirmer qu'un « bon renne est un renne gras ». Idéalement, un renne doit donc avoir bu suffisamment d'eau et mangé assez de feuilles de saules, de lichens, de baies et de champignons pour affronter l'hiver dans les meilleures dispositions et pour marcher, trotter, courir, gratter le manteau neigeux des toundras avec la

vigueur nécessaire. Autant de conduites vitales largement imitées dans les chorégraphies rituelles des éleveurs, et qui pointent déjà en filigrane l'existence d'une série de jeux qui doivent être distingués. La danse, la lutte, les courses, etc., sont des manières rituelles d'agir qui diffèrent les unes des autres, même si nous verrons qu'il existe des performances hybrides (*cf.* pp. 230-241). Paradoxalement, les mâles ont livré des batailles si éprouvantes en septembre qu'ils « n'ont plus de ventre » car leurs estomacs ont littéralement fondu par manque d'alimentation. Ceux d'entre eux qui ne parviennent pas à récupérer suffisamment de forces avant les premières chutes de neiges et le début des grands froids meurent de faiblesse après la saillie. Un comportement suicidaire que les gardiens des troupeaux finissent toujours par qualifier de « stupide » malgré sa finalité biologique évidente et ses incidences directes dans le champ du jeu, tant il apparaît contraire aux règles élémentaires de la survie s'appliquant au reste du troupeau et aux humains.

5.3.2. Les mouvements d'hiver et les prémisses du sacrifice

Si les conduites emblématiques des rennes nourrissent les processus d'imitation, c'est leur chair qui fournit la matière première de l'alimentation. La perspective de se repaître exclusivement de viande de renne pendant plusieurs jours constitue d'ailleurs l'une des motivations des auxiliaires qui les rejoignent temporairement. Pour ces derniers, les visites dans les campements sont aussi l'occasion de récupérer les différents ingrédients pastoraux indispensables à la tenue des rituels. A l'exception du produit carné qui doit être d'origine privée pour intégrer les célébrations religieuses, les autres apports d'un dépeçage sont moins frappés par cette prescription. L'abattage hivernal accompli du 12 au 16 janvier 2001 au sein de la 3^{e} brigade du sovkhoze illustrera les modalités permettant de récupérer les produits d'un abattage collectif.

Contrairement aux travaux d'automne qui sont soumis à l'obligation de nomadiser à un rythme semi-rapide pour rejoindre les pâturages hivernaux, les opérations pastorales réalisées durant les mois de grands froids (décembre-janvier) peuvent être planifiées de manière plus souple. Une fois traversée la Chaîne des Apukskij d'est en ouest, le troupeau de la 3^{e} brigade se retrouve en effet dans vallée de l'*Apukvajam* (*cf.* figure 5, p. 139), et le rythme de déplacement se ralentit alors considérablement. Si les rennes ont emmagasiné les réserves végétales et minérales nécessaires durant l'été, le lichen recouvert par le manteau neigeux suffira à les alimenter jusqu'au dégel. Associée au froid qui règne dans la région à cette

période de l'année (entre -30º C et -50º C), la faible mobilité des troupeaux en hiver ne favorise pas la décision rapide d'un départ collectif en toundra. Des semaines entières d'attente peuvent ainsi s'écouler au village entre l'annonce d'une expédition et sa réalisation effective, donnant parfois l'impression que les villageois se soucient peu du sort des éleveurs. Signes de la déliquescence post-soviétique pour les uns, ces "retards" sont vus par d'autres comme une opportunité de faire coïncider les dates des grands travaux pastoraux avec le calendrier lunaire indigène. Dans le cas présent, l'expédition initialement prévue en décembre 2000 fut ainsi repoussée au « milieu de la tête » (*gynul'levyt*, « janvier »), c'est-à-dire à la première pleine lune de 2001. Ces dates tardives permettaient de passer les fêtes de fin et de début d'année civile au village, mais elles contribuaient aussi à rendre propices et efficaces la mise à mort de 150 rennes appartenant au sovkhoze.

Plus qu'aucune autre saison, l'hiver est synonyme de trépas pour les rennes. Leur teneur en graisse et la qualité exceptionnelle de leurs fourrures imposent d'en abattre un grand nombre à cette époque. Dans la perspective de la deuxième partie et de l'analyse des sacrifices, il est indispensable de considérer ici les deux questions élémentaires que se posent les Atchaïvaiamskiens lors d'un abattage de renne [110], à savoir : « qui a tué ? » *(KTO UBIL' ?)*, et « pour qui » *(KOMU)* a-t-on tué ? Dans les troupeaux du sovkhoze, la première question est posée de vive voix par les « spécialistes » au moment d'attribuer un rôle précis à chaque participant(e) dans la chaîne opératoire. Lors des grands abattages collectifs, les hommes se chargent prioritairement de saisir les rennes au lasso et de les « abattre » (*ZABIT'*, ou *UBIT'*, « tuer »), alors que les femmes s'occupent de dépecer les dépouilles aux emplacements prévus à cet effet. Une fois les quotas quotidiens de victimes atteints, les hommes rejoignent les femmes pour les aider à terminer le travail d'écharnage et de découpe. Il faut également noter que dans un contexte où les mises à mort se succèdent pendant plusieurs heures (ce qui n'arrive que dans les troupeaux du sovkhoze), les éleveurs utilisent le terme anglais *killer* pour désigner la personne chargée d'abattre les rennes d'un coup de couteau dans le cœur (42). En cela, ils soulignent l'aspect "industriel" de ces mises à mort, et distinguent le préposé

[110] D'emblée, il faut préciser que « le sacrifice d'un renne ne diffère pratiquement en rien d'un simple abattage de renne » chez les Koriaks (JOCHELSON 1975 [1908] : 96). Ce constat est repris par Ingold : « en pratique, les abattages rituels et séculiers ne peuvent pas être distingués [chez les Koriaks] » (1986 : 255). Idem chez les Tchouktches où « strictement parlant, chaque abattage de renne est un sacrifice et est réalisé selon des règles précises » (BOGORAS 1975 [1904-1909] : 368). A Atchaïvaiam, ces remarques sont valables aujourd'hui encore, même au sein des troupeaux du sovkhoze. La description complète de ce traitement sacrificiel est donnée aux chapitres 7 et 8.

à la "tuerie" d'un sacrificateur qui « abat » avec parcimonie en contexte rituel. Cela dit, le *killer* en question endosse toujours une responsabilité importante car les Atchaïvaiamskiens n'apprécient rien moins qu'une mort trop longue, trop sanglante et trop bruyante. Pour être réussie, une mise à mort doit être brève, silencieuse et sans grande effusion de sang. Tout autre résultat indique que le renne ne « voulait pas [mourir] ». Dans ce cas, même le traitement rituel minimal réservé à toutes les victimes – un tour complet de leur dépouille dans le « sens du soleil » [111] – ne peut effacer entièrement le mauvais choix des éleveurs. Aidés par un ou deux collègues qui maintiennent le renne immobile en le saisissant fermement par les bois, le préposé à l'abattage tente donc de s'appliquer malgré le rythme des opérations. Ses erreurs sont-elles préjudiciables ? Pas vraiment, car pour se prémunir contre les conséquences de manipulations hâtives, les Atchaïvaiamskiens prennent toujours soin d'assurer un traitement sacrificiel complet au premier renne abattu. De la sorte, ils cautionnent en quelque sorte l'ensemble des travaux d'abattage réalisé dans les troupeaux du sovkhoze. Les questions soulevées plus haut se reposent alors, car ce ne sont pas les mêmes personnes qui occupent les positions clés dans la première mise à mort.

Qui a abattu le premier renne au moment de la pleine lune de janvier 2001 ? Un auxiliaire assisté d'un pâtre du troupeau privé que nous retrouverons dans une situation identique au chapitre 8 (*cf*. pp. 311-313). Bien que le choix d'un *ČASTNIK* pour mener à bien cette opération inaugurale n'ait fait l'objet d'aucune explication, il convient de préciser que Gen Ivenkovav (l'éleveur en question, âgé d'une trentaine d'années) était à l'époque pressenti pour prendre la tête du troupeau privé. A cet égard, on peut proposer que le "cadeau" fait à cet homme de participer à la première mise à mort s'inscrivait dans le cadre d'un échange de services reliant les deux hiérarchies pastorales locales, et que ce système d'échange s'articulerait autour de l'octroi de positions sacrificielles. Pour donner plus de consistance à cette hypothèse, il est nécessaire de considérer de plus près les modalités de mise à mort de ce renne offert par le sovkhoze.

Comment a-t-il été abattu ? Remontons de quelques instants le cours des événements et arrêtons-nous à l'instant où le renne est confié au *ČASTNIK* et où celui-ci l'emmène par le bout

[111] Le « sens du soleil » correspond au déplacement apparent du soleil vu de la terre. Le point d'horizon où le soleil se lève correspond à l'orient de la « vie » *(jonatgyjŋyn)*, alors que l'endroit où il se couche correspond à celui des ténèbres (*kala'anymžičyn*, « là où vit le peuple des *kala* », *i.e*. les esprits-archers maléfiques). Pour le détail de cette manipulation post-mortem, *cf*. pp. 286-288.

de son lasso devant sa petite tente (tenue par la maîtresse de la *jaranga* 1 dans les bordures du village). A cet instant, une transaction importante intervient entre les différents apparentés engagés dans ce sacrifice initial. Quelques secondes à peine avant la mise à mort, la maîtresse de tente tend une petite « pierre » *(avyt)* au pâtre du troupeau privé qui la glisse à l'intérieur d'une de ses moufles. Cette pierre provient des littoraux maritimes où elle a été ramassée en été par les éleveurs, et fait partie de la panoplie des substituts sacrificiels du renne. Muni du renne-pierre, Genadi retourne près du renne et l'immobilise pendant que son coéquipier lui assène un coup de couteau sec et violent dans le flanc gauche. Dans un premier temps, l'animal s'affaisse sur ses « pattes antérieures » *(zjanot'gytkat)*, puis s'effondre après quelques secondes d'agonie sur son flanc droit, signe qu'il est « bien tombé ». Si tout se passe normalement, le renne meurt en quelques secondes sans aucune émission gutturale, et seuls des petits jaillissements de sang chaud viennent imprégner la fourrure à l'endroit de la plaie. L'importance pour le renne de tomber à « droite » *(myljaqen)* est de laisser accessible la plaie située sur la « gauche » *(gačyŋken)* de son corps, de telle sorte que la maîtresse de tente impliquée dans l'abattage puisse y tremper le substitut de la victime. Dans le cas présent, ce geste à forte valeur symbolique contribue à « abattre la pierre » et à verser le sang du renne à l'endroit où sera érigé un *t'nojpyn*, l'édifice sacrificiel constitué de trois branches de saules plantées dans la neige en forme de trépied. Au sommet de cet édifice est installé la calotte crânienne du renne, à laquelle sont encore attachés les bois ainsi que deux longues bandes de fourrures censées reproduire l'allure d'un renne « vivant ». Dans cette construction, l'orientation des bois est essentielle et recoupe la deuxième question inhérente à tout sacrifice : pour qui sacrifie-t-on ? Disposée face à l'« est » *(jonatgyjŋyn)*, la ramure tend ici vers la direction de la vie, celle où « ils » vivent (*i.e*. les ancêtres).

Les « ancêtres » *(PREDKI)* appartiennent aux classes d'êtres susceptibles d'aider les humains et sont souvent les dédicataires des sacrifices en raison de leur bienveillance postulée. Ils s'opposent aux esprits-archers maléfiques *(kala)* vivant à l'ouest, qui sont envisagés comme dangereux, voire mortels lorsqu'ils décochent leurs flèches invisibles. Les uns comme les autres doivent être régulièrement nourris, ce dont s'occupe la vieille femme en puisant du sang avec sa main dans la plaie du renne puis en le dispersant en direction des quatre orients. Mais le sang ne suffit pas à nourrir toutes les classes d'esprits, et celles considérées comme bienveillantes ont droit à une offrande intégrale : écharné et dépecé, le renne doit être offert « en entier » à ces entités de la surnature. Pour faire face à ce "paradoxe" (offrir un renne

entier aux ancêtres après avoir récupéré le produit matériel du sacrifice), les Atchaïvaiamskiens appliquent à la victime un ensemble de manipulations complexes qui seront détaillées dans la deuxième partie. A ce stade de la présentation, il suffit de préciser que les manipulations de reconstruction symbolique relèvent de la synecdoque et qu'elles illustrent la formule d'Herrenschmidt (empruntée à P. Mus) selon laquelle « un vase cassé dans ce monde est souvent un vase entier dans l'autre » (1995 : 66). Elles permettent aussi de cerner la figure du sacrifiant, en ce sens que leurs auteurs formulent toujours une prière à voix basse une fois la construction de l'édifice terminé. Cette prière est en principe énoncée par la maîtresse de tente et équivaut généralement à une demande pour que les dédicataires « continuent à nous aider ». Au niveau de la rhétorique sacrificielle, ce « nous » englobant répond donc au « ils » désignant les ancêtres, et endosse du même coup la position du sacrifiant. La présence du *ČASTNIK* Gen Ivenkovav durant la réalisation du sacrifice, de même que celle de sa maîtresse de tente dévoilent le référent de ce « nous » et l'identité du sacrifiant à Atchaïvaiam : l'un et l'autre correspondent toujours à l'une des vingt-six unités autochtones réparties – dans leur configuration élargie ou maximale – à l'intérieur des secteurs de résidence bordant le village.

Mais qu'en est-il des autres participants ? Peuvent-ils également faire valoir un quelconque droit au sacrifice ? Les abattages réalisés durant l'hiver 2000-2001 dans les deux troupeaux du sovkhoze inciteraient plutôt à répondre par la négative. En effet, les bénévoles ont déjà commencé le travail à la chaîne au moment du sacrifice inaugural. Est-ce à dire que le temps manque ? Non, mais il presse en revanche car personne ne souhaite vivre trop longtemps en toundra malgré le plaisir manifeste à se retrouver dans les campements. L'avis général est que plus vite les opérations seront terminées, plus vite le convoi pourra retourner au village. Force est pourtant de constater que les opérations se prolongent souvent d'un ou deux jours par rapport aux prévisions, soit le laps de temps nécessaire pour préparer et récupérer les produits qui n'intéressent pas les commanditaires russes des abattages et que les Atchaïvaiamskiens ne sauraient abandonner. Parmi la liste dressée à la fin du chapitre précédent, deux "excédents" présentent une importance capitale dans l'optique de ce travail, le « feuillet de l'estomac » *(elemkin)* et la « caillette stomacale » *(zjozjat)* :

Figure 8 : Les produits “excédentaires” des abattages de rennes récupérés par les Atchaïvaiamskiens.

Elemkin, le feuillet de l’estomac

Zjozjat, la caillette stomacale remplie d’*elègi* (« graisse interne »)

Ces produits stomacaux sont envisagés comme de puissants substituts du renne, et leur mise à mort sacrificielle s’avérera par conséquent hautement bénéfique : l’*elemkin* est plus particulièrement abattu en cas de « mauvais rêve » car il a le pouvoir d’éviter qu’une menace onirique ne se réalise, alors que la *zjozjat* (aussi appelée *KOLBASA*, « saucisse » [112]) représente avec le sang une nourriture d’esprits par excellence. Sa capacité à assurer la circulation d’*uzizit* (« chaleur [vitale] ») est envisagée comme égale à celle d’un renne en chair et en os, ce qu’attestera avec force le parallélisme de traitement sacrificiel appliqué sans distinction à un “vrai” renne et à ce double (*cf.* pp. 283-293). Voilà donc ce que récupèrent concrètement les volontaires des abattages collectifs organisés par le sovkhoze local, et ce qu’ils considèrent (avec les autres “restes”) comme suffisamment précieux pour justifier leur venue bénévole dans les troupeaux. La valeur de ces produits s’exprimera pleinement lorsque des circonstances ultérieures exigeront de se plier à « la cuisine sacrificielle » (Détienne & Vernant 1979, Bloch 1997 [1992]). Elle rappelle aussi – comme les transhumances miniatures – que tout semble question d’échelle de grandeur chez les Atchaïvaiamskiens, car

[112] Cette saucisse correspond à l'estomac humain. Elle est le siège de l'action des sucs gastriques. Chez les faons qui n'ont pas encore été sevrés, la caillette est la principale partie de l'estomac puisque la présure qu'elle contient fait cailler et digérer le lait absorbé par l'animal.

à un degré ou à un autre, chaque groupe de participants présent à un abattage hivernal repart au village avec des "rennes" en suffisance et avec la possibilité de sacrifier en tant voulu.

5.3.3. Les mouvements de printemps et l'instauration de convergences « chanceuses »

Avant de clore cette première partie, un ultime déplacement en toundra (6-10 avril 2001) permettra de découvrir le troupeau privé regroupant les oreilles des unités domestiques autochtones. Le spectacle de l'arrivée du convoi y est encore plus saisissant que dans les campements du sovkhoze, car c'est un véritable cortège qui se déplace au printemps auprès des *ČASTNIKI* : les tracteurs du sovkhoze sont guidés par des attelages de chiens et de rennes, plusieurs motoneiges empruntent des chemins de traverse, et les retardataires rejoignent le campement à pied pour ne pas manquer l'événement majeur du calendrier pastoral à Atchaïvaiam. En raison du nombre élevé de participants, neuf tentes sont montées temporairement autour de celle des éleveurs. Pendant quelques jours, ces derniers se retrouvent donc entourés d'une petite agglomération disposant de ses voisinages, de ses allées et de ses espaces de sociabilité qui contrastent fortement avec l'isolement habituel des hommes en toundra. Cet espace de vie éphémère, dont l'avènement est considéré par toutes les personnes présentes comme une « fête », est largement mis à profit pendant toute la durée des opérations saisonnières. La convergence unique de toutes les instances pastorales locales rend en effet possible et souhaitable la tenue d'événements qui ne sauraient être organisés en d'autres circonstances. Des assemblées sont notamment convoquées afin que soient débattues, selon des règles coutumières, toutes sortes de questions ayant trait à l'élevage. Ces forums sont en principe organisés par les cadres du sovkhoze dans les locaux villageois de la maison de la culture, mais leur tenue périodique en toundra permet de s'affranchir d'un cadre (spatial, linguistique, politique) que les locaux autochtones estiment peu propice pour les débats pastoraux : le russe est ainsi largement délaissé au profit du čavčuven, les réunions se déroulent en plein air, les éleveurs sont au grand complet, et les discussions prennent une tournure nouvelle en raison de l'absence totale de locaux allochtones (pour le détail des thèmes débattus, *cf*. annexe 4).

La convergence des instances pastorales (*SOVXOZNIKI*, *ČASTNIKI* et propriétaires privés) se donne aussi à voir dans la réalisation des tâches liées à la corralisation (marquage des rennes,

castration, mise à l'écart des rennes femelles gravides). Un certain nivellement des différentes hiérarchies en contact s'opère alors, car les cadres du sovkhoze sont tous propriétaires de rennes privés. A ce titre, ils doivent se soumettre aux mêmes exigences que n'importe quel autre éleveur. Parmi celles-ci, les opérations de marquage sont sans conteste les plus importantes car elles permettent d'identifier l'appartenance des bêtes (43). Pour mener à bien cet exercice annuel crucial, tous les éleveurs s'en remettent à Grigorij Girgaltagin, véritable mémoire vivante du troupeau privé dont il est le responsable en chef. Lui seul est investi du pouvoir de nommer l'unité domestique (ainsi que le membre de cette unité) à qui appartient tel ou tel renne est lié. Sous la gouverne de cet homme qui était sur le point de désigner son successeur en 2001, chaque délégation familiale peut inscrire cette appartenance dans la chair de ses rennes (en combinant l'imposition de marques auriculaires de couleur distinctes avec la découpe d'encoches réalisées au couteau sur les oreilles ou la queue de l'animal). Au regard de l'importance cruciale que revêtent ces marques dans le maintien d'un chamanisme domestique, on comprend mieux pourquoi les Atchaïvaiamskiens mobilisent toutes leurs ressources pour assurer leur réalisation.

Par rapport aux travaux pastoraux du sovkhoze, un certain nombre de "détails" retiennent l'attention dans le troupeau privé des villageois. En premier lieu, il convient de noter que l'entrée des rennes et des éleveurs à l'intérieur du corral est toujours précédée d'un sacrifice de substituts. A tour de rôle, l'une ou l'autre des unités résidentielles présentes dans le campement « abat » un renne-saucisse ou un renne-pierre avant le début des opérations quotidiennes. Le sacrifice est généralement réalisé par des femmes en direction de l'est et vise à propitier les ancêtres. Sa réalisation est envisagée comme une prémisse obligatoire des activités menées dans le corral et qui comportent toujours une part de « jeu ». Qu'est-ce à dire ? En premier lieu, que le corral est toujours le lieu d'une activité pastorale hors norme : les rennes ne cessent de courir pour éviter les assauts des éleveurs, ces derniers se démènent pour les attraper, et les bêtes prises dans les nœuds coulants des lassos bondissent et s'ébrouent de manière démesurée. Aux yeux des Atchaïvaiamskiens – et plus particulièrement des personnes âgées qui admirent cette "animation" depuis les bords de la piste – toutes ces activités sont le signe du « bonheur des rennes » *(SČAST'E OLEN'E)* et de la vigueur de l'élevage. Si elles sont envisagées comme ludiques, c'est précisément que ces activités dévoilent des attitudes pleines de vitalité qui seront imitées dans la réalisation des jeux rituels. En second lieu, la référence au « jeu » naît aussi du caractère maîtrisable des faits et gestes

réalisés sur la "scène" du corral (44). A ce titre, rien ne paraît plus propice que l'instauration d'un continuum d'activités agonistiques qui placent les humains et les rennes dans un rapport interactif. Qui plus est, l'articulation de ce continuum avec des pratiques sacrificielles permet de convoquer la figure des ancêtres qui, jadis, apposaient les mêmes marques que leurs descendants sur les rennes de la lignée domestique. Cela aussi fournit un indice de la volonté manifeste des Atchaïvaiamskiens de faire converger périodiquement *toutes* les instances pastorales, y compris celles qui sont issues de la surnature.

Outre la réalisation de ces tâches saisonnières, que font les Atchaïvaiamskiens durant leur passage dans le troupeau privé ? Si l'on devait résumer leurs activités à deux actions élémentaires, on pourrait alors affirmer en schématisant que celles-ci se rapportent toutes au sacrifice et / ou au jeu : les repas carnés sont le fruit de mises à mort qui donnent ici systématiquement lieu à un traitement sacrificiel complet (d'autant plus que certains groupes « abattent » en prévision du *kilvèj* qu'ils doivent organiser), les soirées et les nuits sont passées à jouer aux cartes ou à battre le tambour en chantant jusqu'au petit matin, et la fin des opérations donne toujours lieu à une course d'attelages dont la mise sur pied illustre l'aspect propice des "convergences pastorales". Sans rentrer dans les détails de leur réalisation qui seront présentés dans la deuxième partie de ce travail, on peut tout de même préciser en conclusion de ce chapitre les agencements actuels permettant d'organiser une course de renne dans le troupeau privé.

Pour ce faire, il importe de savoir que le prestige et la popularité des courses naissent entre autres des prix matériels qui reviennent aux concurrents bien classés à l'arrivée. Ainsi, le vainqueur de la course organisée par la délégation de la tente 16 en fin de matinée du 10 avril 2001 a reçu un renne en chair et en os. Au vu de la situation actuelle des cheptels privés, on imagine sans peine la valeur que prend un tel prix aux yeux des Atchaïvaiamskiens. Un autre aspect important à mentionner ici est que le renne promis au lauréat de la course ne provenait pas du troupeau privé de l'unité organisatrice, mais des cheptels du sovkhoze. Par ce geste, les dirigeants de l'ex-entreprise d'État mettaient à profit leur double casquette (de « spécialiste » *et* de propriétaire privé) pour assurer la réalisation d'un événement envisagé par tous comme l'un des plus bénéfiques qui soit. En effet, une course permet non seulement de faire courir et râler les rennes de manière maîtrisée en vue de remporter des prix matériels, mais impose également de sacrifier un (substitut de) renne avant le départ des attelages. La dimension

sacrificielle instaure dès lors un échange avec la surnature (les ancêtres-dédicataires du sacrifice) censé assurer l'octroi de « chaleur vitale ». Des règles strictes, qu'il n'est pas nécessaire de détailler pour l'instant, sous-tendent cette circulation généralisée des biens matériels et immatériels dans une course. En revanche, il convient d'insister encore une fois sur l'implication du sovkhoze dans la mesure où la mise à disposition d'un renne comme premier prix confère toute sa portée pragmatique et symbolique à cet événement. Pas moins de onze attelages ont ainsi participé à la course officiellement organisée par la tente 16, et ont tenté de décrocher un premier prix offert grâce à l'enchevêtrement des instances pastorales.

D'autres indices sont révélateurs des arrangements permettant de favoriser la tenue d'une course digne de ce nom. Ainsi, le vainqueur du jour – Mixail Etiljan, un retraité du sovkhoze au charisme sans pareil – ne semblait pas plus heureux que cela d'avoir remporté la course. Nullement surprenante aux yeux de l'assemblée, son attitude rappelait en réalité qu'il venait de remporter la course avec un attelage d'emprunt dont les rennes ne lui appartenaient pas. Vainqueur incontesté du renne offert par le sovkhoze, Mixail ne pouvait revendiquer le prestige de la victoire qui rejaillissait d'abord sur le propriétaire de l'attelage. La série de tabous expliquant cette passe d'attelage sera examinée en temps voulu (*cf*. pp. 323-327), mais la possibilité même de pouvoir courir avec les rennes d'un autre souligne bien la perméabilité des activités pastorales. Le geste du sovkhoze, de même que la possibilité de courir par procuration, participent ainsi à part égale d'un échange généralisé de prestations qui permet de souscrire aux « obligations du don » (Mauss 1993 [1923-1924] : 154-164). Or, à l'heure actuelle, ces obligations ne peuvent être respectées que moyennant la réunion périodique de toutes les catégories d'acteurs impliquées de près ou de loin dans l'élevage. A cet égard, le déplacement annuel dans le troupeau privé est certainement un moment privilégié de cet échange, et ceci pour deux raisons essentielles : la première est que le caractère privé des rennes est à même d'assurer *la circulation symbolique de la « chance »* (grâce à l'implication systématique des ancêtres dans les jeux et les sacrifices) ; la seconde est que l'agencement hybride des visites dans ce troupeau est le seul moyen d'assurer *la circulation pragmatique des biens et des personnes* dans le pastoralisme post-soviétique des Atchaïvaiamskiens (grâce à la convergences périodique de toutes les "familles" qui s'occupent de l'élevage local).

*

Les trois exemples de déplacements saisonniers dans les troupeaux présentés ici de manière non exhaustive ont permis de mettre en évidence certains fondements de leur correspondance avec les rituels. A cet égard, ils amorcent la bascule vers la face religieuse des organisations sociales qui va désormais retenir notre intérêt. Le jeu, le sacrifice et leur convergence propice ne naissent pas *ex nihile* mais répondent à ensemble de pratiques pastorales qui elles-mêmes ne peuvent voir le jour sans leur ritualisation périodique. Pour imiter le renne, il faut d'abord pouvoir l'observer dans ses conduites les plus emblématiques, et pour le sacrifier, il faut nécessairement pouvoir le prélever dans son troupeau. Banales, ces affirmations le sont certainement dans l'absolu. Elles sont en revanche bien moins évidentes à la lumière des contraintes socioéconomiques qui caractérisent le quotidien des localités rurales du DAK. A l'heure actuelle, le rapatriement des produits pragmatiques et des référents symboliques indispensables à la tenue des rituels n'est jamais évident. La deuxième partie de ce travail montrera cependant avec force que les stratégies mises sur pied localement pour continuer à assurer la mobilité des éleveurs et des chasseurs ne sont pas restées vaines. Le riche ensemble de pratiques et de représentations chamaniques préservées jusqu'à nos jours par les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens en est la meilleure preuve.

Deuxième partie

Essai comparatif sur les rituels des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens

Préambule à la deuxième partie

Comme son titre l'exprime clairement, le deuxième volet de ce travail aborde de plain pied les sphères rituelles observées sur le terrain. Son propos est micro-ethnographique et s'efforce d'appréhender les pratiques et représentations chamaniques contemporaines dans leurs articulations avec les données macro-ethnographiques exposées dans la première partie. La manière dont cet examen des rituels a été agencé diffère néanmoins de celle retenue pour la présentation des organisations sociales (chapitre 2-5). La principale nouveauté réside dans la confrontation directe, au sein de chaque chapitre, des données ethnographiques issues de Lesnaia et d'Atchaïvaiam. C'est précisément en cela que cette partie correspond à un essai, car la tentative d'analyser différents rituels de chasse et d'élevage dans une même et unique réflexion est peu commune. L'entreprise ne vise pas à effacer artificiellement la distinction d'arrière-plan, mais plutôt à l'évaluer sous l'angle de la comparaison systématique des faits religieux.

Cet essai sur les rituels n'est pas et ne se veut pas exhaustif. Il correspond plus à une tentative d'éclairage croisé des matériaux ethnographiques produits sur le terrain, qu'à une volonté d'élaborer une synthèse définitive sur la question. Au regard de la richesse et de la complexité des manifestations chamaniques tchoukotko-koriaks, l'entreprise serait d'ailleurs vaine et périlleuse. Bien plus modestement, les chapitres 6-9 cherchent à mettre au jour les enjeux actuels de ces rituels, et les modalités d'action mobilisées pour les maîtriser. Or, dans les grandes lignes, ces enjeux relèvent de registres identiques. Le principal étant celui de la « chance », notion abstraite mais omniprésente en Sibérie et analysée à la suite d'Hamayon comme « principe vital ou force de vie » (1990 : 734). Bien qu'il soit encodé dans les terminologies vernaculaires de la chasse et de l'élevage par des vocables différents (*imraj* à Lesnaia, *uzizit* à Atchaïvaiam), ce concept fondamental sous-tend la réalisation de tous les rituels observés, qu'ils soient saisonniers ou non. *In fine*, cet essai vise aussi à éclairer les modalités rituelles d'obtention de la chance dans le contexte particulier d'un « chamanisme domestique » (Jochelson 1975 [1908] : 54-59).

Ce seul constat terminologique suffit à suggérer l'importance cruciale qu'ont gardée aux yeux des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens certains principes ou valeurs chamaniques élémentaires. Sans tomber dans une forme d'idéalisme qui ne serait pas appropriée, un constat

doit cependant être rappelé : la période soviétique et son lourd héritage n'ont pas tout emporté sur leur passage, et l'obtention de la chance reste plus que jamais un enjeu majeur pour les groupes locaux de chasseurs ou d'éleveurs. Sur le fond symbolique, l'insertion partielle de ces activités dans les structures du gospromkhoze ou du sovkhoze n'a en effet rien changé à l'affaire : le gibier ne vient pas se jeter seul sous les balles des chasseurs professionnels, et les rennes ne sont pas plus résistants lorsqu'ils portent des marques étatiques aux oreilles. Sans une ritualisation périodique des activités de la chasse et de l'élevage, le malheur guette.

Comment s'y prennent les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens pour obtenir rituellement de la chance à la chasse ou dans la sphère pastorale ? En simplifiant, on pourrait avancer que les uns et les autres cherchent avant tout à assurer la *capacité de mouvements* des humains et de certains animaux (les mammifères sauvages chassés et les rennes semi-domestiqués). Ces mouvements se rapportent autant aux conduites corporelles de ces êtres qu'aux pérégrinations de leurs « âmes » individuelles *(aŋaŋ)*. L'hypothèse soutenue ici est que la volonté de maîtriser la mobilité n'est pas moindre dans la gestion rituelle de l'aléatoire que dans le réaménagement des organisations sociales. A des niveaux certes différents mais étroitement entremêlés, les deux parties de ce travail cherchent donc à exprimer une même logique sous-jacente. Au sein de cette deuxième partie, les chapitres 6-8 chercheront ainsi à mettre au jour les modalités rituelles de (re)mise en mouvements des animaux, alors que le chapitre 9 sera plus particulièrement consacré à la mobilité post-mortem des humains. Quelques détails supplémentaires sur le contenu de ces chapitres permettront de mieux cerner le rapport existant entre la circulation de la chance et les mouvements des êtres.

A l'heure actuelle, deux modes privilégiés d'obtention de la chance émergent chez les Lesnovskiens et chez les Atchaïvaiamskiens : le premier est la réalisation de « jeux » rituels *(uzizičvèt)*, le second relève du sacrifice dans une acception anthropologique large. Assez vite cependant, il apparaîtra que les uns et les autres ne « jouent » pas et surtout ne « tuent » [113] pas toujours de la même manière. (La remarque vaut autant au niveau de la comparaison qu'au niveau local). Seront donc abordés en premier lieu les types de jeux communs aux sphères rituelles des chasseurs et des éleveurs, à savoir les danses, les chants, les jeux de tambours et plus généralement toutes les actions relevant du principe d'*imitation* (chapitre 6). Ce principe émergera très vite comme l'un des catalyseurs de l'efficacité rituelle : imiter

[113] La terminologie du sacrifice sera précisée au chapitre 7.

certaines conduites gestuelles et vocales (sons de gorge) d'animaux emblématiques représente le meilleur moyen d'affirmer leur « chaleur vitale » *(uzizit)* et d'améliorer le degré d'interactivité symbolique avec eux. Sans surprise, les Lesnovskiens imitent donc en priorité les phoques et les ours dans leurs danses, alors que les Atchaïvaiamskiens centrent leur chorégraphiques autour de la reproduction des mouvements du renne. Au niveau des chants, une distinction importante – partagée par les uns et par les autres – apparaîtra entre l'exécution de mélodies issues du répertoire humain (des mélopées individuelles sans parole), et la production de sons de gorges permettant de « parler » comme les animaux. Soulevée par les ethnographes russes et soviétiques, l'articulation simultanée des sons de gorge et des mouvements de danse dans une même performance imitative n'a cependant jamais été analysée. Sa portée chamanique sera donc évaluée ici à travers l'analyse de séquences rituelles focalisatrices qui donnent à voir des imitations "complètes" d'animaux. Outre l'importance de renforcer par les danses la vitalité de mouvement(s) de certains animaux, d'autres jeux semblent plus propices pour orienter leurs « âmes » *(aŋaŋ)* individuelles en transit [114]. Tel est le cas des « mélodies » sans paroles *(quliqul)* chantées par les humains qui sont de puissants marqueurs d'orientation dans les pérégrinations post-mortem de ces âmes individuelles ou « âmes-unités de vie » (Hamayon 1990 : 400, 734). L'examen des chants mélodiques constituera ainsi le point final du chapitre sur les jeux rituels, et assurera la transition vers les sacrifices (chapitre 7) qui s'analysent aussi en termes de transfert orienté.

La transition entre les chapitres 6 et 7 correspond par ailleurs à la bascule entre la notion d'imitation et celle de substitution, l'autre catalyseur principal de la chance. L'étude des formes sacrificielles dans la chasse et dans l'élevage laissera transparaître des divergences importantes entre les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens. En effet, le sacrifice animal – avec mise à mort et traitement sacrificiel d'une victime – n'existe pas en tant que tel à Lesnaia. Rien d'étonnant à cela puisque « la logique de l'échange qui inspire la vie de chasse rend inconcevable que le chasseur, qui prend à la nature des animaux sauvages, lui en retourne » (Hamayon 1990 : 418). Pour autant, toutes traces de sacrifice sont-elles absentes en contexte rituel de chasse ? Les ethnographes russes et soviétiques se rangent encore du côté de Jochelson et répondent que non. C'est même l'idée inverse qu'ils défendent : la grande

[114] Le besoin de "revitaliser" certains animaux par les jeux imitatifs sera surtout manifeste pour ceux d'entre eux qui naissent ou qui sont en instance de renaissance, comme les jeunes faons au printemps (Atchaïvaiam) et les proies décharnées durant l'année et "reconstruites" rituellement en automne (Lesnaia).

célébration d'automne nommée *ololo* serait un événement plein de « rites à sacrifices » *(OBRJAD ŽERTVOPRINOŠENIJA)*. Il est vrai qu'à l'instar du célèbre auteur de *The Koryak* (1975 [1908]), toute offrande rituelle, même non détruite, équivaut à un sacrifice pour les chercheurs soviétiques (Vdovin 1971 & 1973, Gorbačeva 1985a). Le but suivi dans ce chapitre ne visera donc nullement à déconstruire une interprétation des sacrifices koriaks née en marge d'autres écoles de pensée (et qui, en tant que telle, mérite une attention critique). Il s'agira plutôt de soumettre les offrandes dites sacrificielles de l'*ololo* à d'autres éclairages théoriques, notamment ceux élaborés par l'école sociologique française à la suite de Hubert et Mauss. Il apparaîtra ainsi qu'une série d'identifications successives – caractéristique du sacrifice selon Lévi-Strauss (1962 : 269) – a bien lieu dans certains rites de chasse, mais qu'elle n'accompagne aucune mise à mort d'animal. Aux yeux d'un chasseur, la contrepartie à la nature doit « provenir de lui, le représenter lui » (Hamayon 1990 : 418). A Lesnaia et à Kinkil, cette contrepartie prend donc la forme de petites pelotes d'herbe jetées dans le feu, auxquelles sont associés ce qu'il convient d'appeler des "binômes nominatifs" (nom du chasseur + appellation taxinomique sa proie). L'immolation de ces pelotes ne vise nullement à répéter le meurtre de la chasse, mais à ouvrir des « routes » *(DOROGI / vyni)* pour accueillir symboliquement les proies abattues durant l'année, puis pour les renvoyer dans la nature. D'une manière inattendue, c'est pourtant l'examen de ces sacrifices végétaux qui lancera la réflexion sur les substituts sacrificiels animaux. En effet, les chefs de file de l'ethnographie soviétique au Kamtchatka considèrent que l'immolation par le feu de petits « bouts de bois préparés à l'avance » (Vdovin 1973 : 40) relève du sacrifice. Or, cela ne se peut, car ces bouts de bois représentent des proies abattues en instance de "reconstruction" et non des victimes.

La comparaison avec les formes sacrificielles en vigueur à Atchaïvaiam fournira un argument décisif. Elles dévoileront en effet des pratiques dominées par le principe de la substitution, dont l'examen soulignera un point fondamental : pour pouvoir être « tué », un substitut animal doit être soumis à un ensemble de préparatifs et de manipulations qui l'identifient à une "vraie" victime (ce qui n'est jamais le cas chez les chasseurs). C'est donc par la description d'un sacrifice de substitut (un renne-saucisse) que sera abordée en premier lieu la sphère sacrificielle à Atchaïvaiam. Cet exemple cadre permettra de mettre au jour l'importance du principe de la synecdoque dans les procédés sacrificiels des éleveurs. Comment ? En soulignant l'aptitude des Atchaïvaiamskiens à reconstruire un renne « entier » *(CELYJ)* sur l'autel tout en prélevant les bénéfices matériels (viande, fourrure, etc.) du sacrifice.

Remarquable en soi, cette habileté à reconstruire symboliquement des rennes sacrificiels démantelés apporte également un éclairage nouveau sur le question de la destruction de la victime dans la théorie de Hubert et Mauss (1968 [1899]). Au final, la substitution sacrificielle apparaîtra donc comme l'autre ferment principal de la chance, puisqu'elle permet de restaurer des rennes tués mais néanmoins aptes à rejoindre leur dédicataire. Se posera alors la question suivante : dans quelle mesure l'action ludique et l'action sacrificielle s'articulent-elles ensemble dans la gestion contemporaine de l'aléatoire ? Un détour par la préparation de la « nourriture sacrificielle » (*ŽERTVENNAJA PIŠČA*, Gorbačeva 1985a : 65) s'avérera utile pour amorcer le rapprochement entre jeux et sacrifices. Dans tous les cas que nous aborderons, la dimension culinaire fait en effet office d'interface privilégiée entre ces deux modes de mise en circulation de la chance. La graisse se présentera notamment comme un puissant opérateur de disjonction sacrificielle.

Au fil de la réflexion sur la substitution, il ressortira peu à peu que l'usage de substituts sacrificiels – et plus généralement la mise en application du principe de la substitution – n'est pas seulement réservé aux cas où « l'on ne peut pas se passer d'un renne » (Jochelson 1975 [1908] : 96). De manière plus nuancée, la fabrication des doubles apparaîtra plutôt au fondement du système de représentation chamanique des éleveurs. Cette hypothèse sera évaluée à la lumière d'un ex-rite soviétique en passe d'être intégré au calendrier rituel d'élevage des Atchaïvaiamskiens. Ce rite a pour nom la « Journée de l'éleveur de rennes » *(DEN' OLENEVODA)* et était naguère célébré à travers toute la Sibérie pastorale. Dans l'optique d'une mise au jour des logiques contemporaines d'obtention de la chance, sa présentation s'avérera éclairante. En effet, cette fête a pu être pérennisée à Atchaïvaiam moyennant le recours à une série remarquable de substitutions. Celles-ci ont simultanément affecté son agencement externe (fin du chapitre 7) et interne (début du chapitre 8). Le détail de ces aménagements soulignera avec force l'importance de la substitution dans la transformation de cette ancienne compétition de sports nationaux koriaks en une célébration de jeux rituels potentiellement chanceux.

Le rapprochement entre les jeux et les sacrifices culminera avec la présentation des courses de rennes réalisées durant cette Journée. Plus que tout autre événement ritualisé, les courses donnent à voir l'idéal de la mobilité pastorale à travers le jeu et le sacrifice. De plus, la réalisation simultanée durant la Journée de l'éleveur de rennes d'une course grand format

(avec des attelages grandeur nature) et d'une course miniature (avec des attelages de rennes-de-bois) permettra d'affiner la réflexion sur l'usage et la portée rituels des substituts (chapitre 8). Par comparaison avec les rennes-saucisses sacrificiels et les figurations de bois accrochés sur « l'arbre de chance » *(DEREVO UDAČI / l'ikron imraj)* durant l'*ololo*, les rennes-de-bois introduiront un nouvel élément dans la typologie générale des substituts rituels. Un retour sur la question de l'aléatoire sera alors opéré à travers des exemples concrets de fabrication et de mise en action des substituts en bois. A cette fin, la panoplie de manipulations déployée par les joueurs pour rendre « authentiques » *(NASTOJAŠČII / lge)* des rennes-de-bois et pour améliorer leur prise sur la course sera à nouveau détaillée. Il apparaîtra ainsi qu'en cherchant à influer avantageusement sur le résultat des jeux attelés (grands formats ou miniatures), les participants tentent aussi d'améliorer leur prise sur la circulation aléatoire de chaleur vitale. Le chapitre se clôt par une tentative de classification des substituts en fonction de leurs critères d'authentification indigènes.

Le dernier chapitre est consacré aux rituels funéraires et nous mènera sur les collines protectrices des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens (chapitre 9). Les premiers enterrent en effet leurs morts dans le prolongement direct d'un flanc de Kamakran, alors que les seconds brûlent les leurs sur Šamanka. Ce lien fondamental entre les collines « investies d'un pouvoir chamanique » et « les lieux funéraires » (Vdovin 1971 : 275-279) n'est pas nouveau, mais il a été suffisamment occulté par la plupart des ethnographes soviétiques pour mériter un nouvel éclairage. Une réévaluation est d'autant plus nécessaire que ces chercheurs ont largement négligé les rituels funéraires des Koriaks qui, comme les Lesnovskiens, « enterrent leur mort "à la russe" » (Gorbačeva & Mastjugina 1980 : 220). A l'opposé, l'exotisme du « rite de la crémation » *(OBRJAD SOŽŽENIJA)* des éleveurs – et plus particulièrement celui des Atchaïvaiamskiens – focalisait presque à lui seul l'intérêt des spécialistes soviétiques. Prenant le contre-pied d'une telle perspective, l'approche de ces enterrements en terme d'imitation et de substitution aboutira à des conclusions plus nuancées : certes, les Lesnovskiens traitent leurs morts selon un cérémonial partiellement orthodoxe, mais ils ne négligent pas pour autant les valeurs "traditionnelles" de la chasse et de la chance. L'aménagement de l'espace funèbre, l'orientation du défunt, les manipulations de son corps, le type de nourriture préparée par les deuilleurs pendant la veillée, l'importance de l'aulne à la fin de l'enterrement fourniront autant d'indices de la prégnance contemporaine de ces valeurs.

Le détour par Šamanka permettra quant à lui de mettre au jour le processus d'ancestralisation en vigueur chez les Atchaïvaiamskiens du renne. Envisagés comme les principaux pourvoyeurs des vivants en chaleur vitale, les ancêtres ne sauraient errer trop longtemps dans l'entre-deux de l'univers pastoral. Ainsi, pour assurer leur « prospérité » *(BLAGOPOLUČIE)* future, les groupes d'éleveurs d'Atchaïvaiam ne renoncent à aucun des impératifs qu'impose le départ de l'un des leurs. Sans surprise, les « éléments focalisateurs du rite » (Smith 1979 : 140) relèvent là encore du jeu et du sacrifice : les hommes luttent, les femmes imitent le corbeau, les deuilleurs abattent un ou plusieurs rennes à l'attention du défunt, etc. A première vue, rien de fondamental ne distingue donc les activités funéraires de celles que les Atchaïvaiamskiens réalisent dans d'autres contextes rituels. Pourtant, deux phénomènes inédits émergent lorsque la mort frappe : certains os de rennes comme le fémur sont utilisés dans l'édification de l'autel sacrificiel, et de nombreuses inversions conditionnent toutes les activités funèbres. La droite devient la gauche, l'envers permute avec l'endroit, l'avant avec l'arrière. Ces deux phénomènes ne sont bien sûr pas anodins. En Sibérie, les os sont les supports privilégiés des « âmes-unités de vie » (Hamayon 1990 : 547-548), et leur apparition souligne le besoin de les disjoindre de la chair pour "recycler" les âmes chez les ancêtres. De leur côté, les inversions reflètent les représentations d'un univers pastoral où les humains et les ancêtres vivent en miroir les uns des autres. Pour passer avec succès de l'« autre côté du monde » *(POTUSTORONNYJ MIR)*, un défunt doit donc être soumis à une série de gestes qui anticipent sa réorientation. Il en va exactement de même pour tous les rennes sacrifiés qui le suivront dans sa transhumance posthume. Aux yeux des Atchaïvaiamskiens, le transfert réussi des âmes individuelles est donc à ce double prix (conserver les bons os et signifier les bonnes orientations), tout comme l'est à terme la circulation de chaleur vitale et la mobilité générale du monde.

6. Les jeux rituels et la notion d'imitation

Ce chapitre est consacré aux différents types de performances musicales et chorégraphiques qui relèvent du jeu rituel. Considérés comme les moyens privilégiés de chamaniser en contexte domestique, la danse imitative, les jeux de tambours, les sons de gorge et les mélodies individuelles sont envisagés ici dans une perspective croisée mêlant les données de Lesnaia à celles d'Atchaïvaiam. Au-delà de ces pratiques rituelles, c'est toute la question du rapport à la « chance » *(UDAČA / imraj, uzizit)* et à ses différentes déclinaisons qui émerge en filigrane dans les rituels analysés. Partant d'une importante distinction relevée par les ethnographes soviétiques entre les figures chorégraphiques et les sons de gorge souvent associés dans une même performance (Gurvič 1962 ; Vdovin 1973 ; Gorbačeva 1985a), la réflexion porte d'abord sur la valeur accordée aux gestes corporels et vocaux réalisés par les différentes partie du corps dansant. Que nous disent les reproductions dansées / « parlées » d'attitudes animales sur le rapport instauré entre les humains et les animaux en contexte rituel ? L'absence de saut dans les chorégraphies des Lesnovskiens reflète-t-elle par exemple une conception particulière du monde ?

De fil en aiguille, ces questions contribueront à cerner le thème central de l'imitation, et à mieux saisir ce que cette notion implique en terme de conception des corps animaux et humains. Des degrés plus ou moins aboutis d'imitation apparaîtront à cet égard en fonction de la combinaison (ou non) de gestes corporels et de sons de gorge. Les résultats obtenus varient assez nettement en fonction des séquences rituelles et surtout des exigences et des attentes qu'elles impliquent. Combinée à l'analyse du champ lexical de l'imitation, l'approche croisée mettra au jour des modalités d'actions rituelles dont la portée pragmatique et surtout symbolique varie : « danser » *(mlavyk)*, « chanter comme » (*aŋaŋzjak*, *i.e.* reproduire une parole gutturale animale), « chanter » une mélodie *(qolèzjavak)* sont des types de performances qui entretiennent tous un rapport avec l'action d'« imiter » *(aŋzjak* ou *aŋaŋzjak)* mais qui ne se recoupent pas entièrement pour autant. A des fins d'analyse, ces catégories génériques seront abordées en trois étapes distinctes (a. danser, b. râler, c. chanter), chacune d'elles étant soumise au double éclairage de la chasse et de l'élevage. Une attention particulière sera portée à l'action d'*aŋaŋzjak*, terme koriak dont la polysémie fournira de

nouveaux éléments sur l'imitation et la mise en circulation de chaleur vitale. La reproduction de sons de gorge animaux dans le *kilvèj* (le rituel printanier célébrant la naissance des faons) et dans l'*ololo* (le rituel automnal de chasse visant à "reconstruire" le gros gibier abattu durant l'année) apparaîtra notamment comme un moyen efficace d'octroyer une certaine consistance aux animaux imités [115]. Or, ce processus de densification corporelle est doublement crucial lorsqu'il est question d'obtenir de la chance entre instances partenaires : d'abord parce qu'il améliore sensiblement le degré d'interactivité entre les différentes catégories d'acteurs convoqués (humains, animaux, esprits) ; ensuite parce qu'il augmente la probabilité d'orienter correctement ces acteurs dans la trame pragmatique et symbolique de l'espace-monde rituel. Ainsi, l'examen progressif des jeux rituels chorégraphiques et musicaux permettra d'éclairer certaines de leurs caractéristiques élémentaires. Parmi celles-ci figurent entre autres la présence / absence du saut dans les danses, l'aspect circulaire ou « rond » de certaines séquences-clés, le mouvement continuel ou saccadé comme mode rituel de déplacement, etc.

Le chapitre se terminera par une tentative d'analyse des chants mélodiques réalisés en contexte rituel. La production de ces chants à l'attention de « l'arbre de chance » *(DEREVO UDAČI / l'ikron imraj)* lors de l'*ololo* trouve-t-elle un équivalent rituel apte à la comparaison chez les Atchaïvaiamskiens ? Au regard de certains aménagements effectués dans une *jaranga* en vue d'un *mŋik* [116] (telle l'installation d'un saule le long de la perche axiale), la question méritera d'être soulevée. Une opposition entre l'aulne et le saule prendra ainsi forme à travers le prisme de la comparaison. Loin d'être anodin, ce choix d'arbres différents dans des « fêtes de remerciements » (Gorbačeva 1985a : 61) recouvre en réalité toute une série de nuances qui éclairent des conceptions contrastées de la chance. L'examen du rapport remarquable (mais largement sous-estimé dans la littérature ethnographique) entre les chants mélodiques et les arbres rituels permettra de mettre au jour une volonté commune des chasseurs et des éleveurs : celle de confectionner des « routes » pour les âmes animales. Les

[115] Pour cette raison, les expressions "donner corps" ou "rendre corps" seront parfois employées pour évoquer l'action bénéfique des performances imitatives véhiculant de la chaleur vitale. Il faut cependant préciser que la figure du corps mobilisée par les jeux imitatifs est incomplète, car les Lesnovskiens ne matérialisent le squelette qu'au moment de la fabrication des substituts de gibier en bois d'aulne (*cf.* pp. 337-340). Ici comme ailleurs en Sibérie, c'est le squelette qui apparaîtra comme le support des âmes individuelles en Sibérie, alors que la chair est le support de la « force vitale » (HAMAYON 1990 : 734). L'hypothèse selon laquelle les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens envisagent l'aulne et le saule comme des substituts ou des excroissances d'os sera réévaluée respectivement au chapitre 8 (*cf.* p. 350) et au chapitre 9 (*cf.* p. 385-386).

[116] Aussi appelé « fête porte fermée » pour des raisons qui seront clarifiées plus bas (*cf.* pp. 251-262), le *mŋik* est un rituel qui clôt traditionnellement un abattage de rennes.

uns comme les autres conçoivent en effet la mobilité des âmes-phoques, âmes-ours, âmes-mouflons (Lesnaia) et âmes-rennes (Atchaïvaiam) comme l'un des principaux ferments de la chance, et conçoivent les arbres et les chants mélodiques comme des puissants marqueurs d'orientation.

6.1. Les éclairages de l'ethnographie soviétique sur les modes koriaks d'imitation rituelle

L'idée de considérer les mouvements du corps et de la gorge comme complémentaires et distincts des mélodies individuelles n'est pas nouvelle. Plusieurs ethnographes soviétiques ayant effectué des recherches au Kamtchatka dans les années 1950-1980 ont en effet souligné le caractère hétérogène des performances imitatives qui nous intéressent ici. L'un des chefs de file de l'école ethnographique de Moscou, I. S. Gurvič, nota ainsi à propos des femmes prenant part à l'*ololo* de Lesnaia en 1957 qu'« elles bougeaient la tête tantôt à droite, tantôt à gauche, comme les phoques qu'elles imitaient, et [qu'elles] s'ébrouaient » (Gurvič 1962 : 240). L'une de ses consœurs, M. Ja. Žornickaja, poussera plus loin encore le détail descriptif des danses tout en s'efforçant de les replacer dans leurs contextes rituels et idéologiques. Dans son étude de référence sur *L'art chorégraphique populaire des peuples de Sibérie extrême-orientale*, Žornickaja recense trois circonstances majeures engendrant, chez les Koriaks maritimes, l'exécution de « danses rituelles en prévision de chasses chanceuses » : la prise d'une baleine blanche, la prise d'un phoque (généralement le premier de la nouvelle saison de chasse), et les différentes « fêtes d'accompagnements » et de « remerciements » *(BLAGODARSTVENNYE PRAZDNIKI)* (1983 : 91-104). Distinguant les chorégraphies individuelles improvisées des danses de groupe plus rigides, cette ethnographe moscovite a porté une attention systématique aux mouvements réalisés par les danseur(euse)s lors de deux enquêtes de terrain réalisées dans le DAK en 1971 et 1972. Un exemple de description d'une « danse du "phoque" » nous donne la mesure de sa précision :

> « Une variante originale de la danse du "phoque" nous a été montrée dans le sovkhoze de Palana. De toutes les alternatives, celle de Kokok Amovny (1893-1971) fut la plus personnelle de toutes. Le tempo musical était de $^{4}/_{4}$. Kokok commença sa danse en s'asseyant sur ses talons ; elle garda son buste droit et ses mains baissées. En se balançant lentement de l'avant vers l'arrière, elle inclina graduellement son corps vers l'avant, presque parallèlement au sol. En s'appuyant avec les mains sur le sol, elle releva la tête et la tourna d'abord à

> gauche, puis à droite. Elle s'avança ensuite très légèrement vers l'avant et se balança d'un côté et de l'autre. Sur le premier temps, frappant le sol avec la paume de la main droite, elle rapprocha en même temps son pied droit ; sur le deuxième temps, frappant le sol de main gauche, elle rapprocha le pied gauche ; sur le troisième temps, frappant le sol de son pied droit, elle tourna la tête à droite, sur le quatrième temps, frappant le sol de son pied gauche, elle tourna la tête à gauche. Ensuite, gardant cette même position, elle bascula les hanches dans un mouvement droite-gauche-droite (imitant en cela les mouvements de queue du phoque) ; sur les premiers et deuxième temps suivants, elle baissa puis redressa brusquement la tête et les épaules comme si elle plongeait ; sur les troisième et quatrième temps, elle répéta ces mouvements. Elle accompagna sa danse de râles gutturaux. » (1983 : 94-95).

De tels exemples abondent chez Žornickaja et son œuvre souligne la grande richesse du répertoire chorégraphique koriak fondé sur l'observation et la reproduction des conduites animales [117]. Outre le long passage descriptif sur la danse, les formules d'introduction et de conclusion qui cadrent cet extrait sont intéressantes. La première phrase rappelle avec évidence que les entreprises d'État soviétiques (sovkhoze ou gospromkhoze) entretiennent depuis longtemps des liens diffus avec les pratiques rituelles des chasseurs ou des éleveurs. Dans le cas de Kokok Amovny, le sovkhoze fait office de cadre pour la production chorégraphique. Cela n'a rien d'étonnant puisque les entreprises industrielles d'État employaient (et emploient encore) une importante main d'œuvre indigène, et que les ethnographes soviétiques pouvaient vraisemblablement y mener leur enquête en "terrain conquis". Dans ce contexte industriel légitimant, la dernière phrase suggère que les référents animaux de l'imitation sont multiples (conduites corporelles *et* sons de gorge). En même temps, son extrême brièveté par rapport au long passage précédant reflète un déséquilibre flagrant dans le traitement descriptif des mouvements du corps et dans celui des émissions gutturales. L'articulation de gestes chorégraphiques avec des émissions gutturales au sein d'une même performance retient donc l'attention de l'auteur, mais sans que soit évaluée leur complémentarité.

Il en va exactement de même à propos des descriptions de l'*ololo* célébré à Karaga, sur la côte orientale du Kamtchatka. Žornickaja note ainsi à son propos que « la maîtresse de maison et

[117] En comparaison, les descriptions de Jochelson sont moins précises : « Les femmes dansent en remuant leurs têtes et en bougeant leurs épaules, et font balancer tout leur corps avec leurs bras déployés, tantôt s'accroupissant, tantôt se relevant et chantant "Ah ! Un hôte est arrivé !", puis s'exclamant joyeusement "Ala, la, la, ho, ala, la, la, ho !". Les femmes, malgré le froid et le vent, transpirent à cause de leurs mouvements violents. Elles sont vite enrouées de chanter et de crier » (JOCHELSON 1975 [1908] : 70).

les invités réalisaient des danses improvisées » et que « chaque danseur cherchait à montrer sa propre maîtrise dans la réalisation d'un mouvement en particulier et imitait, "râles gutturaux" exceptés, les cris émis par les phoques » (1983 : 103). Mais elle n'accorde pas plus d'intérêt à la distinction émergeant entre les sons de gorge et les danses d'une part, et entre les différents types de cris animaux de l'autre. Avant Žornickaja, Vdovin avait pourtant soulevé une piste intéressante. Spécialiste de l'*ololo* célébré dans le sous-district Karaginskij, cet ethnographe de Leningrad (ex-Saint-Pétersbourg) amène en effet une précision éclairante sur la nature de ces râles qu'il devine distincts des sons émis par les mammifères marins de la mer d'Okhotsk :

> « Aux sons des tambours, les jeunes femmes et les femmes habillées de leurs robes commençaient à danser en balançant sur leurs talons de la gauche vers la droite et vice-versa, et en basculant leur torse de la même manière. Parfois, ceci s'accompagne de mouvements souples des mains, de la tête et aussi de ce qu'on appelle des "râles de gorge", *(qarigajŋetyk)*. La dernière des performances réalisées était la représentation expressive très réussie de rennes de courses essoufflés ou de chiens éreintés par la course. Les mouvements de la tête et du buste bougent en même temps que les mains comme s'ils imitaient les mouvements des phoques sur la banquise ou sur la terre ferme. D'autres mélodies joyeuses et vives ont suivi les "râles de gorge" : o-ča, o-ča-ča, o-ča, o-ča-ča ! Puis ils ont marqué une pause, se sont relevés comme s'ils voulaient se reposer. Après quoi ils se sont à nouveau inclinés et tous ont repris leur imitation. De telles danses-pantomimes duraient toute la nuit et pendant toute la durée de la fête » (Vdovin 1973 : 39).

Les sons de gorge entendus par Vdovin à Karaga renvoient donc à l'univers des courses, et plus précisément aux râles gutturaux émis par les rennes ou les chiens lorsque ceux-ci s'essoufflent. Leur réalisation durant l'*ololo* des Koriaks maritimes orientaux semble trouver un écho chez leurs voisins occidentaux si l'on en croit Gurvič pour qui les danseuses de Lesnaia « s'ébrouaient » durant leurs imitations du phoque. Mais de quel type d'ébrouements s'agit-il exactement ? Et quelle peut être leur portée rituelle ? Sur ces points, les informations sont rares. A propos des Atchaïvaiamskiens – chez qui elle mena une enquête en 1972 – Žornickaja remarque que « nos informateurs n'ont rien pu nous raconter à propos des danses » (1983 : 105), et Gorbačeva (qui séjourna également dans leur village en 1976 et 1979) ne fait qu'une allusion indirecte et évasive à une imitation vocale du loup lors d'un rituel d'abattage : « [pendant la fête], certains recouvrirent leur tête d'une peau de loup [et] à cet instant tous hurlèrent comme le loup » (1980 : 89). Au-delà de ces anecdotes éparses, rien n'a été dit sur

la nature polymorphe des performances rituelles à caractère imitatif. Que nous apprennent les matériaux actuels sur la question ?

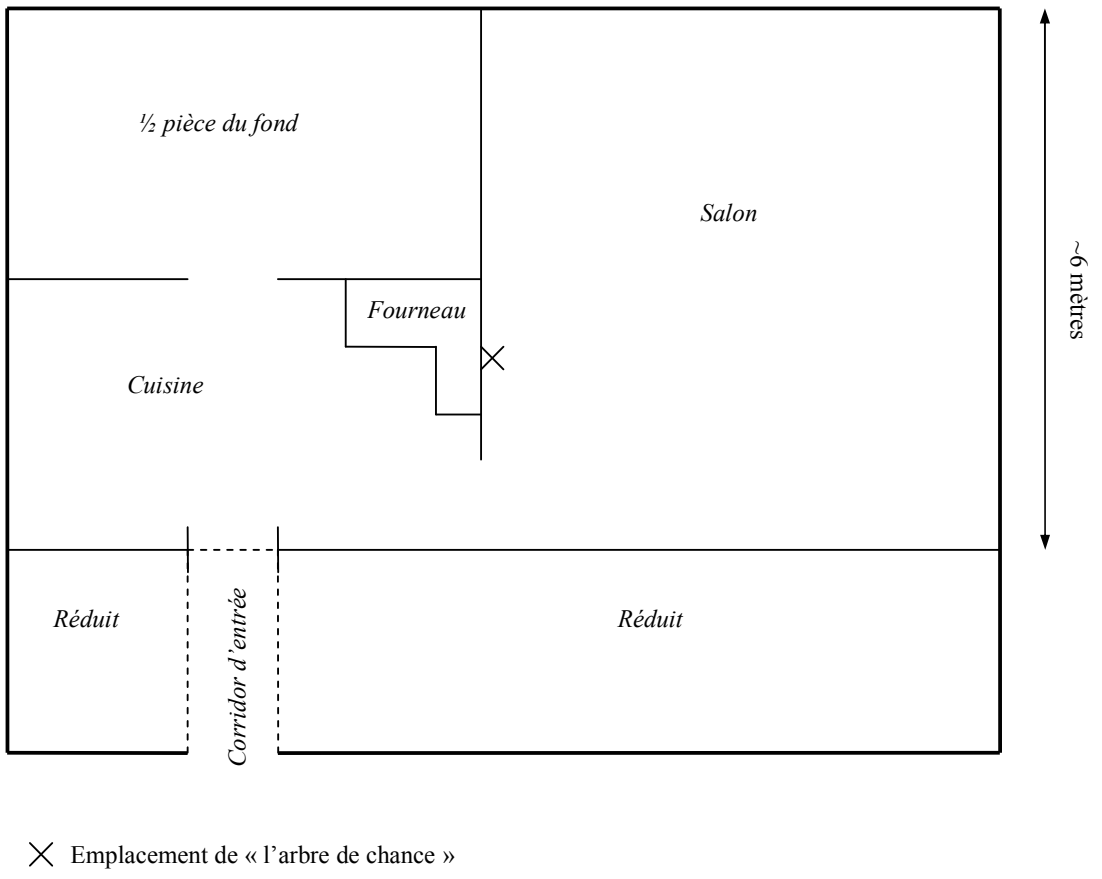
6.2. Les aménagements résidentiels en vue des rituels de chasse et d'élevage contemporains

Ce tour d'horizon des pratiques ludiques contemporaines débute par une rapide présentation des aménagements résidentiels induits par les contraintes rituelles des uns et des autres. A Lesnaia tout d'abord, les visiteurs qui pénètrent dans l'appartement des Belousov en ce jour d'*ololo* du lundi 16 octobre 2000 y découvrent un spectacle inhabituel : l'espace intérieur est presque entièrement vidé de son mobilier, et certains éléments provisoires du décor prennent par conséquent un relief particulier. Le premier aménagement significatif qui s'impose au regard une fois la porte d'entrée franchie est un bâton d'environ vingt-cinq centimètres suspendu horizontalement au-dessus du fourneau central. Accroché au plafond à l'aide de deux cordelettes en cuir, il ressemble à une balançoire miniature. En réalité, cette tige soigneusement écorcée par Mixail Belousov (*cf*. annexe 1) figure la route lisse et sans embûche qu'emprunteront les âmes-phoques pour pénétrer dans l'espace rituel. Prélevée sur l'un des jeunes aulnes découpés le matin même sur Kamakran par Mixail Belousov et son compère Spiridon Najanov, cette route est décorée d'effilures d'« herbe rituelle » *(lauten)* à chacune de ses extrémités. Ces parures végétales qui plongent vers l'entrée du fourneau représentent autant de passerelles symboliques menant vers le « feu » *(milgyn)*. Elles sont indispensables aux âmes-phoques qui les emprunteront symboliquement en fin de célébration pour rejoindre leur univers maritime à travers le foyer domestique. Cette branche décorée résume ainsi à elle seule les principaux enjeux de l'*ololo*, à savoir : a) accueillir chez soi (sous formes d'âmes individuelles décharnées) les proies abattues durant l'année, b) les "reconstruire" par l'action ludique et la fabrication des substituts, et c) les "renvoyer entiers" dans la nature.

A peine plus haut que la route des phoques apparaissent les « tambours » *(jajar)*, de tailles variables, qui sont disposés à plat sur la partie sommitale du fourneau ou à cheval sur deux poutres surélevées. Un battoir en bois recouvert de fourrure de chien est attaché par une lanière en cuir à chaque instrument. De la même manière que la route des phoques, les tambours sont spécialement décorés pour l'occasion avec des filaments d'herbes *lauten*. Ces

ornements temporaires s'ajoutent aux parures permanentes qui consistent en de grosses « perles » de couleur *(kyllyl)* et en sonnailles métalliques. De l'autre côté du fourneau, dans la pièce qui accueillera en soirée « l'arbre de chance » de la troïka, les visiteurs aperçoivent les femmes qui préparent depuis la veille les plats rituels. Elles sont assises par terre sur quelques tapis laissés à leur disposition. Sur les murs de cette même pièce, les icônes et les croix orthodoxes trônent toujours à leur emplacement habituel, non loin des portraits photographiques d'aïeux disparus. Tel est le cadre résidentiel dépouillé dans lequel vont se déployer les différentes séquences rituelles de l'*ololo* :

*Schéma 6 : Plan de l'appartement des Belousov aménagé pour l'*ololo *du 16 octobre 2000*

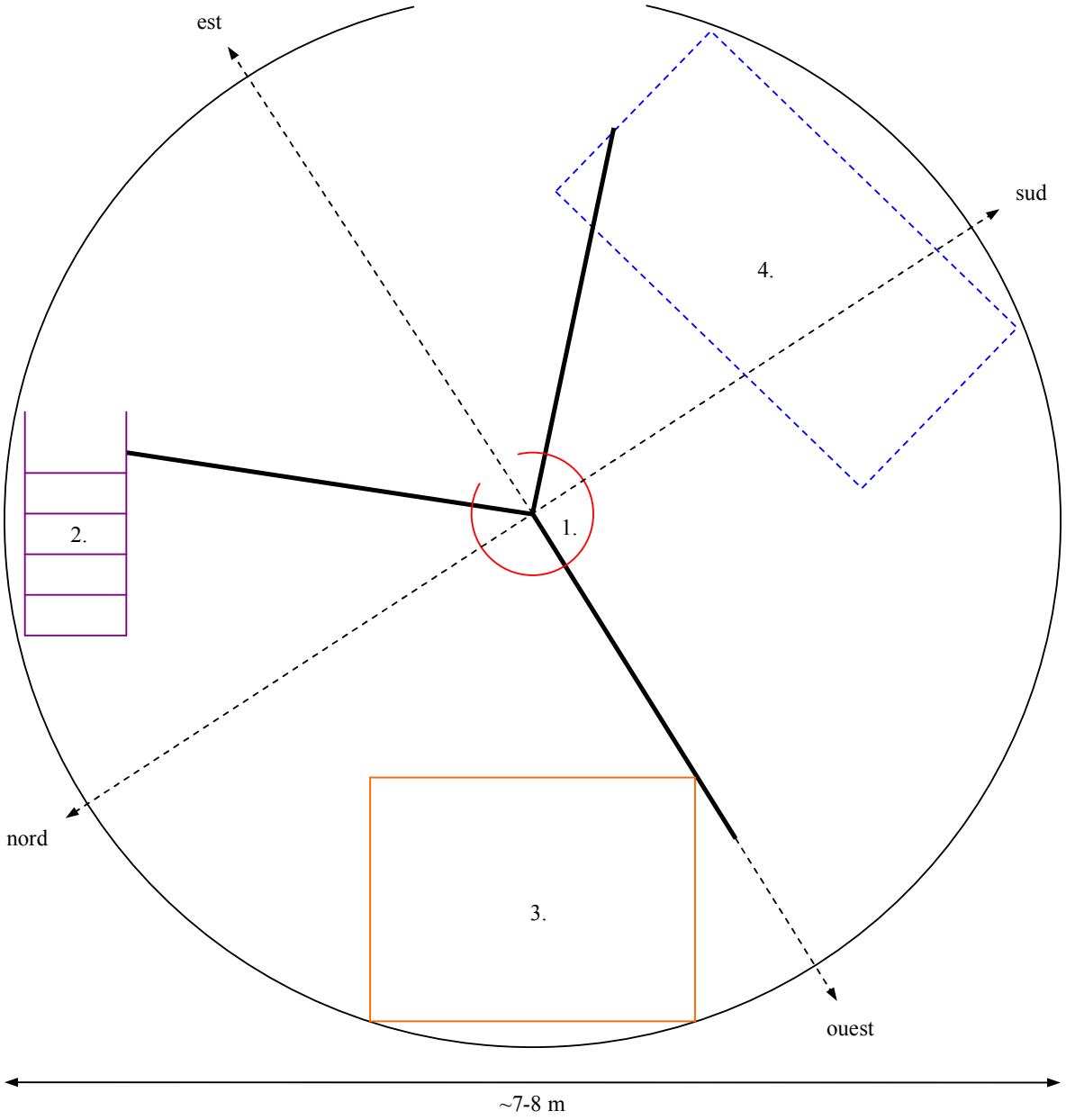


De son côté, la vieille Ala Kagale (45), maîtresse de la tente 24 à Atchaïvaiam, prépare le *kilvèj* qu'elle organise le dimanche 29 avril 2001 avec l'aide de sa fille Valja, de sa belle-fille Lidja et de ses « soeurs » *(čake)* du secteur 3. Comme à Lesnaia, la phase finale des préparatifs culinaires doit souvent être anticipée et la nécessité d'agencement spatial n'est donc pas moins grande que dans la demi-maison des Belousov. Dans la *jaranga* d'Ala, un large espace a ainsi été dégagé dès la veille de la fête dans la partie sud de la tente pour permettre le concassage d'os cartilagineux de rennes. Ceux-ci fourniront une graisse rituelle, et l'exercice de leur pilage est si contraignant qu'il impose aux femmes de débuter les opérations bien à l'avance. De même, une perche horizontale a été libérée pour y suspendre les deux poitrines de rennes qui seront bouillies et servies le lendemain. C'est cependant un autre événement majeur qui inaugure la trame du *kilvèj* un jour avant la venue des invités : l'animation rituelle de toutes les figurations anthropomorphes *gičgi* (46) qui veillent sur les membres de la tente hôte ainsi que sur leurs rennes domestiques [118]. Enfin, au matin du dimanche de fête, une rangée de pierres rondes et polies récupérées au bord de la rivière est disposée en cercle autour du foyer central pour construire la « maison du feu » *(milgylgatjajaŋa)* [119]. Installée au centre du grand trépied, sous l'ouverture sommitale, cette demeure miniature constitue le noyau concentrique de la grande tente :

[118] L'animation est réalisée par les femmes qui se mettent souvent à deux ou à trois pour faire jaillir de la fumée hors de l'une des petites cavités creusées dans le corps de la figurine. Le principe est celui de la planche à feu : à l'aide d'un archet muni d'une lanière en cuir chamoisé, l'une des femmes fait tourner sur lui-même un bâton de bois dont l'extrémité inférieure exerce un frottement continu sur un lichen placé au fond de la cavité. Une deuxième femme fait pression sur le sommet du bâton en le calant vers le bas avec un atlas de renne, afin de le stabiliser longitudinalement pendant que s'exercent sur lui les tractions et les poussées latérales de l'archet.

[119] Dans une *jaranga*, le foyer domestique n'est pas cloisonné dans un fourneau, mais est ouvert et brûle en plein air sous l'ouverture sommitale de la tente.

Schéma 7 : Plan de la jaranga *d'Ala Kagale (24) aménagée pour le* kilvèj *du 29 avril 2001*



1 La maison du feu installée sous le trépied central (en gras) et contre « l'unique mari », autrement dit la perche centrale (invisible sur ce schéma en raison de sa verticalité)
2 Le traîneau pour la nourriture
3 Le *POLOG*
4 L'espace de danse et de concassage des os

L'orientation de la maison du feu n'est cependant pas tout à fait la même que celle de la *jaranga*. L'absence de contraintes climatiques (vent) permet en effet de l'ouvrir très précisément vers l'est, et de faire ainsi pivoter symboliquement tous les cercles concentriques de l'édifice résidentiel – axés sans distinction autour de la perche centrale – en direction de l'« est » et des ancêtres. Les autres agencements consistent en l'instauration d'un espace de danse dans la moitié sud de la *jaranga*, et d'un espace pour entreposer la nourriture cuite dans le quart nord-est. Le premier est aménagé à l'endroit même où les femmes ont longuement pilé les os de rennes bouillis en prévision de certains mets rituels, et le second correspond à un large traîneau de transport qui sert en principe de meuble de rangement. Enfin, les couvertures en peaux de rennes qui tapissent la « chambre à coucher » *(POLOG)* ont été soigneusement rangées, et le passage entre les perches a été libéré afin de disposer les tambours domestiques sur le sol et de les « chauffer » *(uzizik)* près du feu (47).

A Lesnaia comme à Atchaïvaiam, la centralité du foyer domestique est donc très clairement réaffirmée en ouverture des rituels saisonniers. De manière très explicite, c'est toute la proximité sémantique des notions de « chaleur [vitale] » *(uzizit)* et de « jeu » *(uzizičvèt)* qui transparaît dans la disposition préliminaire des tambours près des foyers domestiques. Ainsi, bien que les jeux musicaux et chorégraphiques impliquant cet instrument interviennent surtout après la prise des repas rituels, c'est par leur description que se poursuivra maintenant cette seconde partie [120]. Dans le contexte de chamanisme domestique qui est celui des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens, celles-ci seront abordées non selon une distinction entre « jeux du chamane et jeux des gens ordinaires » (Hamayon 1995). Le critère distinctif correspondra aux modes d'imitation mobilisés dans les séquences « focalisatrices » des rituels [121]. La mise en parallèle des productions ludiques des uns et des autres permet en effet de mettre au jour deux types génériques d'imitation : le premier vise à reproduire des conduites animales (par le mouvement corporel et / ou par le mouvement guttural) et mobilise

[120] Ce choix est essentiellement dicté par la volonté de distinguer – à des fins d'analyse – les notions d'imitation et de substitution qui sont transversales aux chapitres 6-8. Or, la première est plus particulièrement prégnante dans les danses, alors que la seconde assure le lien entre la cuisine rituelle, le sacrifice et la fabrication des substituts. La chronologie des rituels étant dès lors bouleversée dans le texte, une annexe rappelle pour chaque événement considéré le déroulement linéaire des principales séquences. Pour le synopsis de l'*ololo*, *cf.* annexe 5.

[121] « Les éléments focalisateurs du rite, si on prend ce terme au sens fort, sont ces actes autour desquels tournent et s'ordonnent les différentes séquences. Ils se distinguent des nombreux autres gestes symboliques qui les encadrent par le fait que, du point de vue des participants, il se passe réellement quelque chose à ce moment [...] » (SMITH 1979 : 140). Dans cet essai, les séquences dites focalisatrices sont celles qui entretiennent un rapport avec l'imitation et / ou la substitution.

plus particulièrement la notion de chaleur vitale, la seconde vise à perpétuer de génération en génération les mélodies de la lignée et entretient des liens privilégiés avec la notion d'âme individuelle.

6.3. Danser aujourd'hui à Lesnaia et à Atchaïvaiam

6.3.1. L'absence de saut, indice chorégraphique des danses imitatives chez les chasseurs

Considérons en premier lieu les danses exécutées par les Lesnovskiens lors de l'*ololo* automnal, en précisant d'emblée que les chorégraphies observées chez les Belousov relèvent bien de la distinction opérée par Žornickaja entre danses libres (avec une grande liberté d'improvisation) et danses imposées (avec un degré d'improvisation minimal). Cette opposition recoupe même partiellement la division architecturale interne de la résidence de fête. En effet, la cuisine centrale et la demi-pièce du fond constituent les espaces privilégiés des danses improvisées, alors que le salon est d'abord un lieu d'accueil des hôtes de marque (« arbre de chance », ours) dont les arrivées dansantes suivent un canevas plus rigide. Sous ce point seront traitées uniquement les premières, bien qu'elles interviennent après la réalisation des secondes dans la chronologie de l'*ololo*.

Dans la demi-maison saturée de monde des Belousov, c'est Ljuba, fille cadette de Mixaïl et Matriona G. (*cf*. annexe 1), qui ouvre le bal dans la cuisine aux environs de 20h00 [122]. Vêtue d'un tailleur, elle est à deux pas du fourneau central en direction duquel elle tourne régulièrement la tête. Sa mère Matriona G. se tient juste derrière elle et la recouvre de son tambour qu'elle ne cesse de battre en chantant sa mélodie. Très vite, d'autres personnes rejoignent les deux femmes dans le petit espace de danse : des Lesnovskiens bien sûr, mais aussi des invités de Palana, parmi lesquels figure notamment une ethnographe autochtone originaire du village. La présence d'invités de Palana est fréquente en période d'*ololo*, et leur

[122] Les indications d'horaires rituels n'ont qu'une valeur approximative dans mon texte, et ne sont jamais formulées avec autant de précision par les Lesnovskiens ou les Atchaïvaiamskiens. Elles rappellent néanmoins a) que la temporalité rituelle est soumise à un rythme strict qui souffre peu de relâchement, et b) qu'un degré d'improvisation dans le rituel ne peut être maintenu qu'à l'intérieur d'un cadre (spatial, temporel) minutieusement aménagé et séquencé.

entrée en scène dès les premières sessions de danse ne surprend ni ne dérange aucun(e) Lesnovskien(ne).

Par contraste avec cette hospitalité bienveillante, l'empressement avec lequel Ljuba a investi l'espace de danse dans la cuisine répond à une toute autre logique : fille de la troïka, femme de chasseur et future organisatrice du rituel, Ljuba n'a d'autre choix que de répondre par la danse à son époux Igor qui – au même moment – dirige les manipulations rituelles de « l'arbre de chance » dans le salon. Cette remarque est importante car elle invite à nuancer le caractère libre de certaines danses improvisées. Certes, les gestes imitatifs de Ljuba sont combinés à sa guise, mais l'agencement de sa performance dans le corps de l'*ololo* répond en revanche à un impératif structural. Des deux côtés du fourneau domestique, un jeune couple impliqué de près dans la chasse se répartit une partie des tâches rituelles dans le but ultime de favoriser la venue de gibier sur les terres de prédation de la troïka. La liberté d'action, ici, est vraisemblablement relative. Mais avant d'évaluer la complémentarité des actes de Ljuba et d'Igor, il est nécessaire de détailler leurs performances respectives afin d'en souligner les points saillants.

Dans la cuisine bondée (48), Ljuba penche légèrement le buste vers l'avant, la tête tournée vers le sol, et imprime à ses genoux serrés une flexion parallèle suffisamment prononcée pour que toutes ses attitudes corporelles paraissent compactes. Sa tête, sa nuque, ses épaules, ses bras et ses mains sont mus de manière dissociée. La jeune femme se déplace dans un même mouvement général vers la gauche ou vers la droite en pivotant sur ses talons fermement ancrés par terre et en suivant le rythme des tambours. Elle bouge peu la tête, si ce n'est pour la relever de temps en temps ou pour la tourner légèrement d'un côté ou de l'autre. Les mouvements latéraux de sa nuque sont plus prononcés et font osciller son chef de part et d'autre de ses deux épaules. Ses mains et plus encore ses bras ne sont jamais immobiles : Ljuba les positionne tantôt parallèlement de part et d'autre de son corps, en réalisant un angle droit au niveau des coudes et en orientant ses mains vers le ciel, tantôt asymétriquement en dépliant un bras derrière elle et en pliant fortement l'autre devant soi avec la main frôlant le visage. Dans d'autres figures, elle imprime au contraire à ses deux bras un mouvement symétrique en les dépliant parallèlement derrière elle. En plus de leurs mouvements propres, les bras de Ljuba sont légèrement secoués par les haussements rythmés de ses épaules (qui peuvent être symétriques ou asymétriques). Quelles conduites animales Ljuba imite-t-elle ?

Dans leur grande majorité, ses motifs chorégraphiques donnent à voir les déplacements onduleux du phoque sous l'eau, de même que les brusques changements de direction que ce mammifère opère dans l'élément marin. De plus, l'épouse d'Igor reproduit aussi la position si reconnaissable de cet animal lorsqu'il remonte en surface et sort sa tête hors de l'eau pour scruter le rivage. Certaines figures de sa performance sont cependant à mettre en relation avec les conduites emblématiques d'autres animaux, et notamment certains mouvements amples de ses bras qui reproduisent l'allure aérienne de la mouette.

Aux côtés de Ljuba, l'ethnographe Alexandra Urkačan de Palana danse en tenant à la main une poignée d'herbes *lauten*. Les mouvements chorégraphiques réalisés par cette femme d'une cinquantaine d'années sont très proches de ceux entraperçus dans la première performance. Néanmoins, un certain nombre de nuances assez fines méritent d'être relevées. Šura (le diminutif d'Alexandra) se tient par exemple en position entièrement redressée, le buste droit, et n'incline que rarement et de manière peu prononcée le haut de son corps vers l'avant. Ce qui frappe surtout en observant cette deuxième performance est l'impression que la danse est émaillée de petits sauts. Il faut alors regarder attentivement en direction de ses pieds, et recouper le résultat de cette observation avec d'autres performances chorégraphiques, pour conclure que cette impression est fausse : le saut, même dans ses formes les plus minimales, est absent dans les danses des Lesnovskiens comme dans celles des Kinkilskiens. Ce trait est le plus saillant et le plus caractéristique des pratiques chorégraphiques observables à Lesnaia et à Kinkil en contexte rituel. D'une manière ou d'une autre, les talons ou la pointe des pieds des danseuses (comme des danseurs) de l'*ololo* sont *toujours* en contact avec le sol.

La performance d'Ekaterina Georgevna Jaganova, une retraitée particulièrement impliquée dans les jeux musicaux et chorégraphiques tout au long de la soirée, rend ce constat particulièrement éloquent. Considérée comme l'une des seules femmes du village à cumuler les spécialités (danse, chant, tambour), ses prouesses imitatives sont fortement appréciées. Ayant délaissé pour un temps son tambour familial qu'elle a amené chez les Belousov, Ekaterina Georgevna partage le petit espace de danse disponible dans la demi-pièce du fond avec Evdokja Nikiforovna Simenina, la responsable du jardin d'enfant. Autour d'elles, une rangée de spectateurs et trois musiciennes délimitent un seuil au-delà duquel les deux femmes ne peuvent pas danser faute de place. Intrinsèquement, les figures sont les mêmes que celles

réalisées par Ljuba, mais l'expérience d'Ekaterina Georgevna déteint sur chacun de ses mouvements et les décline en une large variété de nuances. Tous ses doigts se rétractent lorsqu'elle détend les bras à l'horizontale, reproduisant au plus près les battements d'ailes articulées ; ses mains se replient sur elles-mêmes avant de se poser au dessus de ses hanches, lui permettant ainsi de remuer ses coudes à la manière des nageoires du phoque lorsque cet animal évolue sous l'eau ; ses bras sont pliés de part et d'autre de sa tête recouverte d'un foulard blanc, puis brusquement déployés en direction du ciel, imitant de la sorte les coups secs donnés par les nageoires arrières du phoque pour le propulser dans l'eau ; le dos entier de la danseuse ondule avec les épaules et se contorsionne pour reproduire les mouvements multidirectionnels d'animaux marins évoluant comme en apesanteur.

Face à Ekaterina Georgevna, la responsable du jardin d'enfant affiche un sourire au moins aussi éclatant que celui de son aînée. Par rapport à cette dernière, ses gestes sont un peu plus appuyés et plus rapides, ce qui fera d'ailleurs remarquer à certains spectateurs qu'« elle est moins calme que tante Katja ». Les mouvements qu'elle imprime à ses hanches sont également plus amples, et prennent ainsi une connotation sensuelle associée à cette manière de danser nommée *puqnilugi*. Avec un peu de recul, les danses des deux femmes dévoilent un mouvement presque continu de flexions-extensions du corps réalisées au niveau des genoux. Combinées avec des quarts de tours entiers effectués d'une seule traite par les danseuses vers la droite ou vers la gauche, ces impulsions sont trompeuses et renforcent l'impression d'une danse sautée. Toute la réussite d'une imitation féminine réside donc dans la capacité à reproduire le plus « calmement » possible une panoplie de conduites animales envisagées comme régénératrices. La maîtrise chorégraphique des femmes se mesure ainsi à la capacité d'effacer l'impression du saut, car le seul gibier qu'elles imitent est le phoque et que l'expression locale de la vitalité animale ne passe donc pas par la réalisation de figures bondissantes.

Qu'en est-il des danses imitatives réalisées par les hommes à Lesnaia ? A l'heure actuelle, elles sont globalement moins complexes que celles des femmes en raison du plus petit nombre de figures combinées. D'une manière générale, les danses des hommes présents ce jour-là se rangeaient dans deux catégories distinctes : celle des danses réalisées avec une peau d'ours sur le dos, réservées aux seuls chasseurs de la troïka et détaillées plus bas (*cf.* pp. 237-241), et celle des danses accessibles à tout un chacun. Ce sont surtout les chasseurs des jeunes

générations qui « s'habillent » de la peau d'ours sous les exhortations de la maîtresse de maison. Les « vieux » préfèrent en effet abandonner ce privilège et danser à leur manière bien personnelle. Pour Spiridon, le patriarche emblématique de l'unité Najanov, cette manière de danser se donne à voir comme suit : le corps droit avec la tête parfois inclinée vers le sol, il hisse brusquement ses épaules de manière saccadée tout en frappant régulièrement ses deux mains devant lui avant de relever un coude au niveau de la tête. L'avant bras est plié à angle droit en direction du ciel, alors que l'autre bras est tenu plié le long du corps. Gardant cette position quelques secondes, Spiridon agite alors par à-coups son bras surélevé, en préservant le coude plié à angle droit. Lorsqu'il change de bras dans un mouvement de bascule asymétrique, il frappe ses deux mains paume contre paume avant de recommencer. La position de ses mains nous fournit une piste pour décoder ses gestes : recroquevillées sur elles-mêmes et tournées vers l'intérieur avec les doigts serrés pointant vers le bas, les mains du vieux chasseur imitent la position des membres avant de l'ours lorsque celui-ci se déplace nonchalamment en laissant laisser traîner ses pattes derrière lui. Par ailleurs, Spiridon déplie parfois totalement l'un de ses bras (ou les deux) au dessus de sa tête et représente ainsi l'ours en position redressée déployant ses membres sur un arbre.

Bien que les conduites de l'ours semblent constituer l'étalon de référence dans les danses masculines, le rapport formel entre les mouvements chorégraphiques et certaines attitudes du plantigrade paraît moins évident que dans les imitations féminines de phoques ou d'oiseaux. Cependant, la prudence est de mise sur ce que l'œil voit ou ne voit pas dans une figure de danse : toute une série de gestes exécutés par Spiridon ou par d'autres demeurent en effet illisibles pour l'ethnologue faute d'explications, et surtout faute d'avoir suffisamment observé les animaux [123]. Remarquons cependant que durant cette nuit de jeux chez les Belousov, les postures des mains recroquevillées étaient l'apanage de tous les hommes, et que les plus jeunes chasseurs montraient une assez forte tendance à arrondir le haut du dos et à balancer la nuque et les épaules durant leurs danses. En cela, ils se rapprochaient *visiblement* de la posture basse de l'ours, observée lorsque cet animal marche à quatre pattes et dodeline de tout son corps (*cf.* p. 112-114).

[123] Certains gestes « brusques » réalisés par Spiridon dans ses danses libres renverraient ainsi aux conduites du mouflon des montagnes, lesquelles n'ont pas pu être observées durant la recherche de terrain.

6.3.2. Le saut, indice chorégraphique des danses imitatives chez les éleveurs

Qu'en est-il des danses improvisées en contexte rituel d'élevage ? Les chorégraphies libres des Atchaïvaiamskiens laissent-elles transparaître une séparation aussi nette entre les imitations féminines et masculines ? L'imitation du renne est-elle l'apanage d'un sexe en particulier comme l'est apparemment celle de l'ours et du phoque à Lesnaia ? Les sessions de danse observées sous les *jaranga* d'Ala Kagale (24) et de Nastja Kelevi (14) lors de deux *kilvèj* organisés en 2001 serviront de pendant à l'*ololo* des Belousov pour la description des danses imitatives des éleveurs [124].

Un premier élément à souligner est l'influence que peut avoir le cadre spatial sur la réalisation des danses : la tente d'Ala n'est pas aussi spacieuse que l'appartement des Belousov, et même si la vieille femme n'attend pas « tout le village » pour célébrer la naissance des faons (mais seulement ses partenaires de l'alternance rituelle, *cf.* pp. 148-152), elle sait que ses invités ne pourront pas danser simultanément. Au contraire, le nombre élevé de participants obligera ces derniers à se succéder individuellement – ou éventuellement par petits groupes de deux ou trois – dans l'espace de danse. Ce point est important, car il suggère que les chorégraphies exécutées par les Atchaïvaiamskiens lors de leurs rituels saisonniers instaurent une rupture nette entre spectateurs et danseurs. En comparaison, les positions des participants à l'*ololo* paraissent moins figées dans la mesure où tout un chacun est libre d'échanger sa place de spectateur contre celle de danseur quand bon lui semble, et où les périodes de repos permettent d'embrasser du regard un grand nombre d'exécutions chorégraphiques simultanées. Tel n'est pas le cas sous une *jaranga*, où les mouvements de danse de chaque protagoniste sont soumis à l'appréciation attentive de tous, officiants et invités.

Les performances chorégraphiques font ainsi l'objet de nombreux commentaires et jugements à Atchaïvaiam. Souvent, ces remarques ne visent pas directement le danseur ou la danseuse, mais l'habit traditionnel en fourrure de renne qu'il / elle porte obligatoirement durant son passage sur "scène" :

> « La contrainte vestimentaire illustre […] la relation […] mettant en rapport le positionnement du danseur et celui de l'auditoire. En effet, il n'est pas rare que ce dernier réalise une partie importante de sa performance dos à l'assistance, ou plus exactement en tournant sur lui-même […] de telle sorte qu'il ne voit

[124] Pour le rappel synoptique des séquences focalisatrices du *kilvèj*, *cf.* annexe 6.

> pas toujours les spectateurs. Mais peu importe à vrai dire, puisque l'important ici semble être que les spectateurs puissent voir le danseur (et non l'inverse), et observer le pan arrière de sa robe bouger, s'animer pourrait-on dire, sur son corps en mouvement. C'est un point important : si le danseur ne tourne pas sur lui-même, on le lui demandera expressément (« Tourne-toi et montre-nous comment tu danses ! » entend-on dans l'assistance). Cette attitude interventionniste s'explique par le fait que le vêtement en cuir de renne est envisagé comme une sorte de seconde peau amovible, constituant avec le corps du danseur un véritable continuum. Au niveau chorégraphique, les mouvements de la robe lors d'une danse sont censés traduire le caractère, la personnalité de celui ou celle qui la porte sur ses épaules (calme, agité, pressé, retenu ou timide, enthousiaste). Et le large pan arrière de la robe, avec ses nombreuses décorations orientées de préférence vers l'assistance, représente la meilleure surface de lecture pour décoder la danse, une partie de la danse tout au moins, celle qui renvoie à l'assistance le rythme intérieur, le caractère rythmique du musicien-danseur » (Plattet 2005 [à paraître]) [125].

Dans la perspective qui nous intéresse, les « techniques du corps » (Mauss (1993 [1936] : 365-387) qui font naître les mouvements animaux sont révélatrices d'une certaine conception de l'imitation chorégraphique. En effet, les manières de danser ne sont pas uniquement déterminées par la condition d'homme ou de femme à Atchaïvaiam, mais également par d'autres facteurs comme le nom autochtone du danseur. Or, ce nom – attribué peu après la naissance d'un nouveau-né lors du rite de la « construction du nom » (*tenynniŋyk*, « faire le nom ») – n'est pas connoté en terme de genre [126]. Il s'hérite comme la mélodie d'un ancêtre de la lignée, parfois après un saut de plusieurs générations. La manière de danser de chacun(e) est donc étroitement associée à ses caractéristiques nominales, lesquelles transparaissent dans les mouvements de la robe. L'exemple de la maîtresse de la tente 2, Nina Kojalkot, est à ce propos intéressant : son nom de famille administratif – Kojalkot – a été construit à partir de son nom autochtone – *Qojalqot* (« Renne-qui-se-dresse »). C'est donc ce dernier qui est déterminant dans le type d'imitations que cette femme privilégie dans ses chorégraphies. Concrètement, cela signifie que Nina reproduit essentiellement des conduites du renne dans ses imitations chorégraphiques, bien que la *tendance* féminine soit plutôt du côté de

[125] Sous une forme légèrement différente, ce passage sera publié dans un numéro à paraître de la revue *Etudes Mongoles et Sibériennes*.

[126] Chaque *MESTNYJ* (« indigène » d'origine autochtone) possède donc plusieurs noms à Atchaïvaiam. En tant que citoyen de la Fédération de Russie, n'importe quel Atchaïvaiamskien reçoit une identité nominale fondée sur la trilogie russe classique prénom / patronyme / nom de famille. Cette identité est celle qui figure sur les documents officiels. En supplément, les nouveaux-nés autochtones reçoivent un nom qui n'est opératoire que dans la sphère domestique élargie. Comme les noms autochtones sont périodiquement réutilisés au sein des unités domestiques, leur « fabrication » rituelle au moment de la naissance sert aussi à (re)construire les réseaux de relations sociales dans lesquels un individu nommé est inséré.

l'imitation des gallinacés à l'heure actuelle. Ces conduites, quelles sont-elles exactement ? Trois registres principaux de gestes chorégraphiques visant à reproduire des attitudes emblématiques du renne par des mouvements du bas du corps peuvent être distingués :

- chasser une jambe après l'autre devant soi (marcher) puis la ramener à soi en faisant glisser sur le sol la pointe de son pied (gratter la neige pour trouver de la nourriture)
- « sauter » *(piŋkuk)* à faible hauteur en croisant les deux jambes dans un même bond, l'une lancée vers l'arrière avec le cou-de-pied se posant sur le sol, l'autre tendue légèrement devant soi avec appui au niveau du talon (trotter)
- chasser une jambe de côté en écartant largement les pieds, puis en les resserrant avant une génuflexion parallèle (écarter les pattes avant de se coucher, d'uriner ou de mettre bas).

De manière générale, ce sont plutôt les hommes qui reproduisent dans leurs danses ces types de comportements tout en battant le tambour. Cependant, comme nous venons de le voir avec l'exemple de Nina Kojalkot, ils n'en ont pas l'exclusivité. Pour les danseuses dont le nom ne contient aucune référence explicite au renne, comme pour Kèlkak (« Coquillage », la maîtresse de la tente 16), les performances chorégraphiques seront plutôt réalisées pieds et jambes serrés, avec flexion verticale plus ou moins prononcée des deux jambes. Lors de l'extension subséquente, un petit saut presque imperceptible mais bien réel est toujours exécuté à pieds joints. Les figures sautées sont donc bien le dénominateur commun de toutes les chorégraphies pastorales observées à Atchaïvaiam. Mais à quoi renvoie au juste le sautillement réalisé dans les chorégraphies à tendance féminine ? Aux bondissements du renne ? Pas forcément, car les Atchaïvaiamskiens reproduisent dans leurs danses « les habitudes de différentes sortes d'animaux » (Žornickaja 1983 : 59).

Pour essayer de déterminer l'espèce animale imitée dans ce petit bond, revenons aux mouvements de danse de Kèlkak. Ceux-ci nous montrent la maîtresse de la tente 16 se déplaçant très légèrement sur sa gauche ou sur sa droite dans l'intervalle aérien de chaque saut. Ce déplacement latéral s'accompagne d'un léger déhanchement orienté dans la direction choisie. Cette dernière manière de danser est strictement féminine et se dit *poqimčavyk* (« bouger [les] hanches ») en dialecte čavčuven ; elle correspond aux mouvements *puqnilugi* des femmes de Lesnaia. Bien que son caractère sensuel soit reconnu par tous, l'imitation est loin d'en être absente. Plusieurs éléments greffés sur les déhanchements évoquent en effet visuellement l'attitude du corbeau ou du lagopède des saules. Le plus notable est bien sûr la

réalisation de petits sautillements qui rappellent explicitement la manière dont ces deux oiseaux se déplacent sur le sol terrestre. Mais au-delà des bondissements, c'est la position des danseuses dans son ensemble qui évoque la stature du corbeau et du lagopède : le buste est en effet légèrement incliné vers l'avant, ce qui confère à tout le corps une tenue compacte et oblique forçant encore plus le mimétisme.

Il faut cependant préciser que l'autonomie gestuelle des différentes parties du corps est un gage de maîtrise chorégraphique aussi sûr à Atchaïvaiam qu'à Lesnaia. A ce sujet, la terminologie čavčuven de la danse ne laisse planer aucun doute. Des expressions comme « la main bouge » *(myngynelogiŋyn)*, « le pied bouge » *(gytkatelogiŋyn)*, « bouger la tête » *(levytyniluk)*, ou encore « balancer la nuque » *(ennymčavyk)* soulignent bien la conception de la danse comme un ensemble de gestes simultanés mais dissociés, n'imitant pas forcément le même animal. Si l'hypothèse d'une imitation du corbeau ne doit rien à la mythologie et trouvera une légitimité dans l'examen des rites funéraires [127], celle d'une imitation du lagopède est en revanche moins évidente. Elle semble pourtant se justifier si l'on considère que, bouilli, ce gallinacé intègre la panoplie des substituts du renne. Au même titre que le poisson dans le règne animal, le lagopède est en effet assimilable aux cervidés moyennant un traitement culinaire particulier. L'explication tient peut-être à ce que le lagopède se déplace souvent en marchant-sautillant (bien plus qu'en volant), attitude qui le rend "bon à danser" dans un contexte pastoral dominé par la valeur régénératrice du saut.

*

Pour Ljuba, Igor, Spiridon, Nina Kojalkot, Kèlkak et tous les autres, danser rituellement équivaut donc bien à imiter. La présence / absence du saut dans les figures chorégraphiques des uns et des autres soulignent néanmoins avec force la présence d'un arrière-plan symbolique peuplé de figures animales particulières. L'ours, le phoque, le renne et le lagopède ne sont pas emblématisés pour les mêmes raisons ni pour les mêmes conduites. L'ours est une créature fondamentalement hybride (*cf*. p. 111), qui ne cesse de balancer dans sa démarche autant que dans sa position ambiguë entre l'humanité et l'animalité. Égal de l'homme dans la chasse, l'ours est imité librement jusque dans sa nonchalance de prédateur

[127] La figure de *Kutkinnaku* (« Grand Corbeau »), l'ancêtre mythologique des Koriaks, n'est pas convoquée dans les imitations chorégraphiques du corbeau. C'est l'oiseau bondissant qui est imité, ou le charognard lorsqu'il s'agit de dévorer le mort sur son bûcher funéraire (*cf*. pp. 377-380).

sans rival (mains repliées), et son balancement d'être double (mouvements de la nuque et des épaules). Le phoque n'est un véritable partenaire de chasse que dans la mer où son agilité en fait une proie particulièrement difficile à prendre. Sur la terre ferme, cet animal n'est qu'une cible amorphe et une proie facile dont les chasseurs raillent la lourdeur. Au niveau chorégraphique, c'est donc logiquement la souplesse aquatique de ce mammifère (ondulations du dos et des bras) ainsi que sa vivacité de mouvement sous l'eau (mouvements brusques des bras) qui sont reproduites en vue de l'obtention de la chance à la chasse.

En ce qui concerne la figure centrale du renne, ce sont essentiellement les aptitudes de cet animal à se nourrir, à se déplacer et à sauter qui sont imitées, autrement dit trois conduites envisagées comme revitalisantes. De par son omniprésence dans les danses, le saut apparaît comme l'élément le plus à même d'"engranger" de la chaleur vitale dans le jeu rituel chorégraphique (alors qu'il est au contraire préjudiciable en termes de chance à Lesnaia). Même les oiseaux semblent être imités par les Atchaïvaiamskiens en raison de leur aptitude à sautiller, alors que c'est leur comportement en vol qui était imité par les Lesnovskiens. Dans un tel contexte, le saut chassé imitant le trot du renne semble fortement valorisé en raison du sentiment visuel de puissance maîtrisée qu'il dégage (valeur qui ressurgira dans les courses d'attelage). En revanche, le référent pastoral exact des petits bonds à pieds joints réalisés par les femmes est plus difficile à décoder. En termes de correspondances strictes entre le visible dans la danse et le visible dans l'élevage, les sautillements féminins ne renvoient en effet à rien de précis (si ce n'est peut-être à une sorte de degré zéro des bonds du renne lorsqu'il combat en période de rut ou qu'il se débat au bout d'un lasso). Comme l'hypothèse vient d'en être faite, le saut à pieds joints renverrait plutôt à la valeur élémentaire autorisant la réunion du lagopède, du corbeau et du renne au sein d'un même ensemble taxinomique (l'ensemble des animaux aptes à sauter, dans lesquel figure également le poisson [128]). Associé à d'autres facteurs qui apparaîtront aux chapitres 7 et 8, cette valeur culturelle expliquerait encore une fois que le lagopède puisse être substitué au renne en certaines occasions rituelles : bondissant, cet oiseau serait en quelque sorte intrinsèquement efficace en terme de chaleur vitale .

[128] Comme le rappelle Hamayon à la suite de Lévi-Strauss, « la substitution ne peut s'exercer qu'à l'intérieur de certaines limites, concordant avec les principes taxinomiques » (HAMAYON 1978 : 163). En ce qui concerne le poisson, les Atchaïvaiamskiens comme les Lesnovskiens considèrent ainsi qu'il saute et qu'il « joue » lorsqu'il frétille à la surface de l'eau (*cf*. p. 174).

6.4. Les râles gutturaux et les imitations complètes

Les danses imitatives permettent donc de signaler l'importance rituelle de certains animaux et de reproduire les conduites qui les rendent emblématiques aux yeux des humains. Mais est-ce là le seul enjeu de cette « modélisation humaine des conduites animales » (Hamayon 2003b : 43) ? Autrement dit, peut-on envisager que ces chorégraphies nous renseignent sur la conception des corps animaux et humains qui se superposent dans les performances imitatives ? A ce propos, deux remarques permettent de faire progresser la réflexion sur l'imitation. La première correspond à l'opinion plusieurs fois entendue à Atchaïvaiam qu'un mouvement animal donné peut être reproduit exactement à l'identique dans une danse, c'est-à-dire sans que la morphologie humaine soit un obstacle ou une contrainte dans l'exécution de ce mouvement. Ce constat important nous invite à considérer le principe de l'imitation dans les chorégraphies des chasseurs et des éleveurs comme un transfert, par le biais duquel *un* mouvement d'*une* partie du corps de l'animal peut être reproduit *tel quel* par la partie du corps qui lui correspond chez l'humain. Ainsi, le principe essentiel qui régit l'imitation chorégraphique semble être ici celui de la correspondance isomorphique entre l'ensemble des mouvements animaux et l'ensemble des mouvements humains. Le caractère « chanceux » de la danse est à ce prix : l'efficacité rituelle de l'imitation naît de l'isomorphisme postulé entre les morphologies des animaux chassés ou semi-domestiqués et celles des chasseurs ou des éleveurs. C'est ce postulat qui rend la modélisation opératoire en contexte rituel et qui permet aux danseur(euse)s de dépasser la simple reproduction de conduites animales pour atteindre un degré d'identification plus élevé et plus chanceux. Comme cela apparaîtra sous peu, une identification partielle avec les animaux conviés aux rituels de chasse ou d'élevage ne suffit pas forcément à les réorienter symboliquement dans le "bon sens du monde". Sans aller jusqu'à la substitution, une identification plus complète des humains aux animaux est nécessaire dans certaines séquences-clés.

Ce dernier point nous amène à notre seconde remarque, qui est d'ordre terminologique et assurera la transition avec la deuxième catégorie générique d'imitation rituelle (râler). Elle concerne le verbe « imiter » qui se dit *aŋaŋzjak* en dialecte čavčuven. Or, ce terme est polysémique et signifie également « chanter » dans les dialectes vernaculaires. La question qui vient immédiatement à l'esprit est donc de savoir si les performances vocales sont envisagées comme plus abouties du point de vue de l'imitation que les performances chorégraphiques. Pour pouvoir répondre, il est nécessaire de préciser que l'action de

« chanter » se divise elle-même en deux sous-catégories de performances rituelles : l'une correspond à l'émission vocale d'une mélodie individuelle issue du répertoire humain (*qolèzjavak*, « chanter une mélodie ») et n'a aucun rapport avec l'imitation animale ; l'autre consiste à produire des sons de gorge assimilés à des « paroles animales » (*aŋaŋzjak*, « chanter comme »). Dans l'optique générale de cet essai, il faut impérativement rappeler que la racine *aŋaŋ* de *aŋaŋzjak* est déjà apparue plusieurs fois dans la première partie de ce travail pour désigner la notion d'« âme » individuelle (*aŋaŋ*, *cf.* p. 114, 132). Or, ce même radical est commun aux composants d'un champ lexical plus vaste qui regroupe aussi les termes de *aŋaŋel'n* (« chamane ») et de *aŋaŋkuk* (« chamaniser »). Ces indices terminologiques nous invitent à envisager que les différents types de chants rituels (mélodies humaines, paroles animales) ont peut-être une portée distincte dans le processus de mise en circulation de la chance. De même, ils laissent à penser que les deux sous-catégories distinguées ci-dessus ne sont pas forcément mobilisées dans les mêmes séquences ni par les mêmes acteurs. Il faudra cependant attendre la fin de ce chapitre (et l'analyse des chants mélodiques) pour évaluer leur degré d'articulation. Quant à déterminer le type exact de chant auquel renvoie l'action d'*aŋaŋzjak*, la réponse est donnée conjointement par les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens : les uns comme les autres considèrent en effet que les animaux ne sont entièrement imités que si l'on prend soin de « parler comme le renne » ou de « crier comme l'ours » *(KRIČAT' KAK MEDVED' / kèjŋytkuk)*. Selon cette logique, l'action d'*aŋaŋzjak* renvoie donc aux émissions gutturales imitatives des uns et des autres (les « râles » et autres « ébrouements » décrits par les ethnographes soviétiques). Souvent combinée avec la reproduction d'autres conduites animales, la réalisation des sons de gorge donne naissance à des performances envisagées comme particulièrement revitalisantes. Découvrons donc sans plus attendre ces imitations "complètes", en se demandant si leur degré d'improvisation est aussi marqué que celui des chorégraphies décrites jusqu'à présent.

6.4.1. « Parler comme le renne » dans le *kilvèj*

Pour illustrer la production de ces paroles animales par les humains, retournons tout d'abord sous la tente d'Ala Kagale où les derniers préparatifs en vue du *kilvèj* printanier battent leur plein. Il est environ midi, et la séance de danses libres qui a été décrite plus haut n'a pas encore eu lieu dans la chronologie des événements rituels. Celle-ci interviendra un peu plus tard dans l'après-midi. Pour l'instant, une troupe d'une quarantaine de personnes s'est

regroupée sur le campement d'Ala. Bien que tous les invités ne soient pas encore présents, certaines contraintes propitiatoires sont déjà appliquées. La plus importante d'entre elles oblige les participants à orienter tous leurs déplacements autour de la *jaranga* 24 dans le « sens du soleil », c'est-à-dire dans le sens des aiguilles d'une montre. Cette règle détermine également la réalisation des cinq « sorties » collectives autour de la tente qui vont être analysées sous ce point. Or, deux des circumambulations à caractère pastoral requièrent la production de sons de gorge de la part des participants. Avant d'en donner le détail, il est nécessaire de définir avec plus de précisions le cadre de l'action rituelle.

A l'intérieur de la tente, Ala et sa fille Valja terminent de préparer les deux « poitrines » *(mačvèlgyn)* de rennes qu'elles ont récemment prélevées sur une victime sacrificielle [129]. Bouillies depuis le matin au dessus du foyer domestique, les poitrines doivent être découpées très finement avant d'être réparties sous forme d'émincé dans des « vraies cuillères » rituelles *(lgevojn')*. Les deux femmes agrémentent cet « émincé d'offrande » *(inèlvèt)* avec un beurre graisseux et une pâte d'oseille pilée. La graisse en question est obtenue par concassage puis cuisson des os cartilagineux de rennes, et la pâte végétale est améliorée avec des œufs de saumons séchés [130]. Détail intéressant, le long et fastidieux travail de pilage est réalisé par les aides féminines d'Ala à l'endroit même où se déroulera dans l'après-midi la session de danses libres (*cf.* schéma 7, p. 218). Cette coïncidence n'est pas accidentelle : elle fournit un premier indice de la volonté de faire converger les jeux et la cuisine sacrificielle dans les rituels pastoraux. En dansant comme les rennes et en concassant leurs os graisseux au même endroit, les Atchaïvaiamskiens "animent" en quelque sorte doublement le *kilvèj*, puisque la graisse et l'imitation chorégraphique sont envisagées l'une et l'autre comme (très) revitalisantes. Mais là n'est pas encore l'essentiel. Ce qui compte ici, ce sont les manipulations effectuées par Larissa Kokandja (la maîtresse de la tente 20 et sœur d'Ala) en marge des préparatifs culinaires. Ces manipulations donnent à voir la vieille femme en train de découper un petit carré de terre dans la toundra environnante à l'aide d'un crochet métallique. Doyenne très respectée pour son savoir-faire rituel, Larissa ramène dans un second temps sa parcelle herbeuse à l'intérieur de la *jaranga* et dispose sur celle-ci un petit amas de tisons ardents

[129] Le détail de la préparation de ces poitrines est donné au chapitre 7, lorsque sera examinée la « cuisine sacrificielle et son rapport à la chance » (*cf.* pp. 301-303).
[130] Lors de leur cuisson, les os dégagent une graisse liquide qui est récupérée (49) pour être mélangée à de la neige. En malaxant manuellement ce mélange graisse / neige, les femmes obtiennent le beurre qui sera réparti dans les cuillères rituelles. Il est nécessaire de préparer autant de cuillères qu'il y a de participants.

prélevés dans la « maison du feu ». Ce faisant, elle dédouble le foyer domestique et signale que la duplication des êtres (ici le feu-gardien domestique) est un thème récurrent des célébrations chamaniques à Atchaïvaiam [131]. Cette logique du dédoublement miniature transparaît dans les préparatifs des femmes, mais aussi dans ceux des hommes qui doivent encore rapidement être présentés avant d'en venir aux imitations.

Sous la direction de Mixaïl Etiljan (le « frère » *(jičgat)* d'Ala et charismatique patriarche de la tente 11), les hommes rattachés à la tente 24 prennent le relais des obligations rituelles après le dédoublement du feu. Une dizaine d'entre eux part attraper des saules nains situés à proximité immédiate de la résidence d'Ala. La méthode utilisée par ces hommes surprend au premier abord : ils lancent dans un premier temps leur lasso sur les arbustes et arrachent ensuite à la main les branches saisies dans le nœud coulant. De la sorte, les éleveurs rassemblent les éléments d'un troupeau miniature de « rennes-de-bois » *(ott'qozjaŋa)*. Le but de cette opération est de rameuter le "cheptel" domestique à l'arrière de la *jaranga* sans obturer le passage des participants qui vont bientôt prendre part aux circumambulations. A l'instar d'autres prélèvements de cette envergure, celui-ci est précédé d'un sacrifice de substitut qui ouvre l'échange avec la surnature [132]. Dans le même souci d'équilibre, les hommes doivent veiller à ne pas rassembler un troupeau trop imposant à l'arrière de la tente. En effet, les Atchaïvaiamskiens estiment que surestimer de manière ostentatoire ses propres forces pastorales sous forme de substituts menacerait à coup sûr la santé des "vrais" troupeaux domestiques. Selon les représentations en vigueur, trop de rennes-de-bois implique obligatoirement moins de rennes-de-chair [133]. Sans prendre trop de risques, les hommes s'appliquent donc à rassembler un troupeau « pas trop grand » à l'arrière de la tente, en y entassant un amas de branchages dont la hauteur ne dépasse pas un mètre. C'est dans ce contexte d'agencements culinaires et de mise en place minutieuse de l'architecture rituelle que débute la série de cinq circumambulations qui retiendra maintenant notre attention.

---

[131] La duplication miniature du feu domestique sur la parcelle de terre permettra de sortir le « vrai » *(lge)* feu à l'arrière de la tente au moment des séquences focalisatrices.
[132] Le détail de la mise à mort d'un substitut sacrificiel est donné au chapitre 7 (*cf.* pp. 283-293).
[133] La formule "renne-de-chair" est purement analytique et fait référence aux rennes en chair et en os qui composent les troupeaux grandeur nature. Sa construction est néanmoins calquée sur les syntagmes agglutinés que les Atchaïvaiamskiens utilisent pour désigner les dérivés du renne : renne-de-feuilles, renne-de-bois, renne-tendon, renne-herbe, renne-saucisse, renne-lagopède, etc. L'expression "renne-de-chair" présente donc l'avantage d'homogénéiser les différents intitulés du renne, et aussi de mettre toutes les variantes de cet animal sur un même pied d'égalité, puisqu'il ressortira qu'aucune n'est véritablement plus "vraie" qu'une autre.

Toutes entretiennent un rapport avec l'orientation dans la mesure où ces cinq sorties autour de la tente d'Ala doivent impérativement suivre le « sens du soleil ». En voici le détail :

1. La première sortie est réalisée par Valja (la fille d'Ala) et Larissa (la sœur d'Ala) et vise à fixer sur la toiture extérieure de la *jaranga* un sac en cuir rempli de tous les substituts sacrificiels préparés pour l'occasion (renne-saucisse, renne-de-feuilles, renne-lagopède). Le sac est installé à l'arrière de la tente, à mi-hauteur de la toiture et face au troupeau de rennes-de-bois. Le lendemain des festivités, le baluchon de doubles sera récupéré par les « éleveurs du [troupeau] privé » et emmené dans leur campement en toundra. Là, les *ČASTNIKI* se chargeront d'« abattre » les substituts et de les consommer entièrement.

2. La deuxième sortie voit les deux mêmes femmes porter le chapelet de figurines supports d'esprits (46) vers le troupeau de rennes de bois et l'installer au sommet de celui-ci.

3. La troisième sortie est centrale à maints égards : tous les participants, hôtes et invités, reçoivent une cuillère d'offrande garnie d'émincé de viande, de beurre graisseux et de pâte végétale. Tout en réalisant un tour complet autour de la tente en file indienne, les participants lancent le contenu de la cuillère alternativement sur la toiture de la *jaranga* et sur le sol de la toundra. Durant toute la circumambulation, il est requis de reproduire de manière distincte les sons de gorges du renne (autrement dit de *èjnèk*, « râler », *cf*. p. 188).

4. La quatrième sortie consiste à extraire de la tente le carré de terre sur lequel brûle le feu domestique et à le disposer à l'arrière de la *jaranga*, entre le troupeau de rennes-de-bois et le pied de la toiture résidentielle (sous le sac des substituts). C'est la belle-fille d'Ala et l'une de ses « sœurs », autrement dit exclusivement des femmes, qui se chargent de cette opération.

5. La cinquième et dernière sortie concerne l'ensemble de l'assistance (humains, animaux, esprits) qui doit être nourrie à l'arrière de la tente. En premier lieu, Ala et ses aides nourrissent le feu *(inèlvèt)*, les rennes-de-bois (pâte d'oseille) et les supports d'esprits anthropomorphes (beurre graisseux). Ensuite, elles tendent à la file des invités humains qui avance lentement une poignée composite de nourriture rituelle (viande, graisse, pâte). La poignée de nourriture est offerte à chacun(e) par-dessus le troupeau de rennes-de-bois et son ingurgitation doit être précédée d'une « parole » de renne : « Parle ! » exigent les officiantes de celui ou celle qui reçoit la nourriture rituelle et qui doit donc à nouveau imiter les râles gutturaux de cet animal.

Bien que la production de râles au moment des troisième et cinquième circumambulations n'ait jamais retenu l'attention des observateurs du *kilvèj*, cette double action gutturale

alimente de manière capitale la réflexion sur l'imitation [134]. Considérons tout d'abord la séquence médiane de la dispersion rituelle, lors de laquelle tous les participants sont tenus de défiler autour de la *jaranga*. Quelle portée symbolique revêt à cet instant l'imitation de sons de gorge du renne ? Avant toute chose, il convient de redéfinir avec précision ce que font les participants au moment de « parler comme le renne ». Nous savons déjà que les femmes, les hommes et les enfants présents chez Ala en ce jour de fête lancent de la nourriture finement découpée sur la tente et sur le sol alentour. Ce que nous ignorons en revanche, c'est que la forme émincée du projectile ne laisse planer aucun doute quant à la nature propitiatoire d'un tel geste. Chez les Tchouktches et les Koriaks, le jet de produits découpés vise toujours l'intercession bénéfique avec la surnature *via* l'offrande d'une nourriture démantelée.

Mais quelle surnature exactement ? Une hypothèse consiste à envisager la dispersion générale d'émincé lors de la troisième circumambulation comme une offrande de nourriture adressée aux différentes classes d'esprits qui peuplent les orients [135]. Mais quelle que soit sa validité, ce postulat ne suffit pas à expliquer l'obligation rituelle de « parler comme le renne » lors de cette offrande tournante. Pour cela, il faut reconsidérer de plus près le caractère de la circumambulation. Comment les invités et les aides d'Ala réalisent-ils leur dispersion ? En marchant, ou plus exactement en marchant en file indienne. Or, ce mode de déplacement renvoie lui aussi à des conduites animales particulières chez les Atchaïvaiamskiens. Il évoque le type de positionnement qui détermine la progression des rennes le long d'un continuum en marche. Deux occasions donnant lieu à de tels défilés ont déjà été présentées en première partie : le passage (redouté) de voies encaissées à travers la montagne pour rejoindre les littoraux maritimes, et le décompte des troupeaux durant lequel il s'agit de faire passer les rennes à travers un corridor naturel ou artificiel. Une troisième occasion apparaîtra dans le

[134] Étrangement, ni Gorbačeva (qui décrit pourtant assez minutieusement le *kilvèj* des Atchaïvaiamskiens ; 1980 : 90-93), ni Bogoras (qui évoque brièvement le *kilvèj* des éleveurs Tchouktches et Eskimos ; 1975 [1904-1909] : 377-378 ; 406) ne mentionnent la réalisation d'imitations gutturales lors des circumambulations. Rituel printanier mis à part, Bogoras note seulement de manière assez vague que le chamane tchouktche « imite souvent les cris de nombreux animaux et oiseaux qui sont supposés être ses assistants personnels » (1975 [1904-1909] : 435). Quant à Gurvič, il fait référence à des récits de Lesnovskiens expliquant qu'en cas de disparition de rennes, les éleveurs qui sillonnaient la région « criaient comme le renne » avant de partir à leur recherche (1962 : 250).

[135] Les Atchaïvaiamskiens n'évoquent jamais un "esprit de la tente" ou un "esprit de la toundra". Ils préfèrent mettre en avant l'existence d'une multitude d'esprits à nourrir. Le terme générique russe « esprit » *(DUX)* n'a d'ailleurs aucun équivalent direct dans les dialectes indigènes. Les entités dont il est question dans la troisième sortie du *kilvèj* correspondraient plutôt a) aux *kala*, les esprits-archers de l'ouest (*kala'anymžičyn*, « là où vit le peuple des *kala* ») dont les flèches peuvent être mortelles ; et b) aux esprits de l'est, c'est-à-dire aux ancêtres potentiellement bénéfiques.

chapitre 8, lorsque seront analysées les courses d'attelages (*cf.* pp. 317-336). Pour l'instant, contentons-nous de proposer que la troisième et la cinquième sorties évoquent a) la mobilité continuelle des troupeaux durant la transhumance, et b) certains étirements pastoraux essentiels au maintien de l'équilibre des cheptels. Notons aussi que ces sorties reproduisent donc en elles-mêmes un mode de déplacement pastoral emblématique. Celui-ci est envisagé comme « chanceux » tant que le continuum qui l'anime ne se brise pas : une rupture dans la file des rennes engagée en montagne signifie la perte d'une partie du troupeau et l'organisation d'une opération de sauvetage ; l'impossibilité de faire défiler le troupeau dans un corridor signifie l'échec du recensement ; l'abandon de certains attelages dans une course de rennes et la rupture du fil des concurrents altèrent l'efficacité symbolique du jeu. En sens inverse, le maintien d'un continuum resserré dans chacune des occasions susmentionnées est à la fois un gage et une manifestation de la chance.

En regard d'une danse libre qui visait à reproduire des conduites emblématiques d'animaux dans des séquences rituelles où le degré d'improvisation était relativement important, les circumambulations de groupe apparaissent plus réglées : toutes les personnes présentes sont tenues d'y prendre part, le rythme de la marche est identique pour tous, les gestes sont les mêmes, les paroles gutturales aussi, la quantité et le type de nourriture lancée sont invariables, etc. Cela n'empêche évidemment pas quelques écarts de conduites de la part des enfants durant les sorties, mais cela confère à l'ensemble une allure de procession qui rappelle la thèse selon laquelle « l'acte de "processionner", c'est-à-dire de se déplacer selon un ordre et un rythme choisis, [correspond à] la forme première du rite » (Fabre Vassas 2000 : 9). Lorsque cet acte se double d'une dimension imitative et s'insère dans un cadre pastoral aussi minutieusement aménagé que le pourtour arrondi de la tente d'Ala, c'est alors à une forme "ultime" du rite que l'on semble accéder. Qu'est-ce à dire par rapport à la portée rituelle des sons de gorge imitatifs ? Premièrement, que les séquences focalisatrices éphémères du *kilvèj* sont fondées sur le principe de la circulation active et s'inscrivent cependant dans l'ordre du discontinu : *périodiquement* (lors des mises bas) et *ponctuellement* (lors de la troisième des cinq séquences-clés), l'environnement pastoral idéal et idéel se cristallise à travers la réunion rituelle d'attitudes et de produits pastoraux emblématiques. Deuxièmement, qu'une forte identification au renne, figure centrale de cet univers, est atteinte dans ces séquences par l'imitation simultanée d'un continuum pastoral en marche et d'une conduite gutturale envisagée comme particulièrement régénératrice (l'*èjnèk*). Dans ce processus d'animation

périodique du monde, le véritable ferment serait donc les gestes qui placent humains, rennes et esprits des orients dans un rapport de correspondance maximal : le déplacement en ligne qui évoque la vitalité de l'élevage, les râles de gorge qui traduisent au niveau sonore la chaleur vitale des rennes, le lancer ostentatoire de nourriture rituelle à l'attention des êtres invisibles de la surnature qui se repaissent de tous ces signes et produits de la vie pastorale.

Précisons cependant que si cette corporéisation est réalisée en commun par toutes les personnes présentes, elle n'est pas pour autant communautaire : les invités sont les partenaires d'entraide de la tente 24, et c'est chez l'un d'eux qu'Ala et les siens se rendront l'année suivante selon le système d'alternance en vigueur dans les marges d'Atchaïvaiam. Ceci n'ôte rien à l'importance de célébrer la naissance des faons chaque année, mais invite à penser que les déplacements rituels qui relient entre eux les trois secteurs de résidence périphériques sont eux-mêmes propices. Ils assurent en quelque sorte une "circulation socio-économique des circumambulations rituelles" qui s'inscrit parfaitement dans la logique d'échange multiforme appliquée par les différents partenaires de la vie pastorale. Enfin, rappelons que cette animation du monde *via* une imitation complète ne dure pas, et qu'elle cesse déjà partiellement lors de la cinquième sortie tournante. A cette occasion, Ala et ses aides nourrissent leurs invités à l'arrière de la tente. Les offrandes culinaires sont les mêmes que celles offertes aux esprits des orients dans la troisième sortie, mais une distinction importante est opérée à cet instant du rituel : la graisse est badigeonnée sur la bouche des figurations anthropomorphes *gičgi*, la purée végétale est étalée sur le tas de rennes-de-bois, et la viande est offerte aux humains qui défilent à tour de rôle devant les officiantes. Ces dernières tendent la nourriture carnée aux participants par-dessus le troupeau de rennes-de-bois en exhortant une nouvelle fois les convives à parler de la gorge et à imiter vocalement le renne. Mais la réalisation d'imitations gutturales à cet instant du rituel ne semble pas empêcher l'amorce d'une dés-identification vis-à-vis du renne. Les associations culinaires réaffirment en effet les positions respectives des humains, des rennes et des esprits dans l'environnement pastoral à travers l'octroi d'une nourriture distinctive qui est l'indice de leur état respectif (rennes / oseille ; *gičgi* / graisse ; humains / viande + pâte + graisse).

6.4.2. « Être l'ours » dans l'*ololo*

La réalisation de jeux rituels hybrides mêlant la reproduction d'un déplacement animal et celle de sons de gorge se retrouve aussi dans l'*ololo*. Leur présentation sous ce point

permettra d'éclairer la portée rituelle des râles et des imitations "complètes" en contexte de chasse. A Lesnaia, ces jeux s'articulent autour d'une suite de séquences focalisatrices qui interviennent peu après le repas servi aux invités (50), mais avant la séance de danses libres décrites plus haut. Au moment de leur réalisation la nuit est donc déjà tombée sur le village, et la demi-maison de Mixaïl et Matriona G. Belousov est littéralement pleine à craquer de Lesnovskiens repus. Dans la trame rituelle, ces séquences consistent en l'accueil des hôtes les plus prestigieux de l'*ololo* ; elles sous-tendent les deux entrées rituelles qui vont retenir notre attention ici. D'un point de vue analytique, ces deux entrées peuvent être considérées comme le pendant inversé des cinq sorties du *kilvèj*. La première voit l'introduction par un petit groupe d'hommes de « l'arbre de chance » dans l'espace résidentiel du rite ; la seconde correspond à la réception de l'ours *(MEDVED / kèjŋyn)* dans cette même demeure. Le fil chronologique des événements rituels ayant été abandonné depuis longtemps, penchons-nous tout d'abord sur l'arrivée triomphale de l'ours.

Par comparaison avec la réception des phoques et des mouflons, c'est incontestablement un accueil en grande pompe qui est réservé à l'ours lorsqu'il pénètre chez les Belousov dans un tonnerre musical. En effet, à la différence des deux autres mammifères chassés qui ne seront matérialisés dans l'espace rituel que sous la forme de substituts, le *kèjŋyn* a droit à une entrée grandeur nature. Cela signifie-t-il qu'un ours vivant est invité à la fête, comme chez les Nivx de la région de l'Amour [136] ? Oui et non. Tout dépend en fait de la réussite de l'imitation. Car c'est bien par le biais d'une performance imitative – assimilée à une danse – que l'ours est introduit dans le résidence rituelle : un chasseur de l'unité hôte « s'habille » d'une peau d'ursidé (mâle ou femelle) en se recouvrant le dos et la tête et en mimant la progression de l'animal. Si l'imitation est bonne, l'ours sera envisagé comme « vrai » *(lge)* par les participants ; sinon, il ne sera qu'un leurre sans grande efficacité symbolique. Le port de la fourrure facilite bien évidemment la reconnaissance visuelle de l'ours d'entrée de jeu. Pourtant, cet habit naturel ne suffit pas à conférer sa complétude ou son « authenticité » à l'animal imité : en s'habillant comme l'ours, le chasseur dévoile seulement sa volonté de réaliser une imitation complète, il n'y parvient pas forcément.

[136] La « fête de l'ours » chez les Nivx intervient après un long processus durant lequel un ourson capturé à la chasse est nourri et "socialisé" au village. Le caractère de cette fête est sacrificiel, dans la mesure où l'ours est mis à mort rituellement à cette occasion. Pour plus de détail sur la fête de l'ours chez les Nivx, *cf*. KREJNOVIC 1977 ; HAMAYON 1990 : 419.

Avant d'apprécier les comportements exacts permettant d'identifier l'ours en tant que tel, précisons les critères qui commandent le choix du chasseur dans cette entrée dansante. L'*ololo* organisé quelques jours plus tard à Kinkil nous renseigne à ce sujet : l'homme désigné par les organisateurs comme celui qui « sera l'ours » devait son élection non pas à ses aptitudes chorégraphiques, mais à son plus grand nombre de spécimens d'ours tués durant l'année [137]. Agé de quarante-cinq ans, le Kinkilskien Kolja Najanov (du nom de l'élu célibataire) en avait en effet abattu deux, le premier au printemps et le second en automne, et il considérait donc acquis que l'ours « soit sien ». A Lesnaia, Mixaïl désigna son gendre Igor pour « être l'ours » au moment de son entrée en scène décrite ici. Pour Igor, la concurrence familiale était certes un peu moins élevée qu'à Kinkil où ne cohabitent que des chasseurs professionnels, mais il n'en demeure pas moins que, tout gibier confondu, l'époux de Ljuba méritait largement sa désignation. Bien qu'il ne se considère pas comme un bon danseur, Igor a parfaitement réussi son entrée aux dires des Lesnovskiens. Cette issue favorable nous incite à envisager que l'arrivée dansante de l'ours ne relève pas du même registre chorégraphique que les imitations masculines libres réalisées un peu plus tard dans la soirée (mais décrites plus haut). Une observation faite par Žornickaja à Manily (sous-district Penžinskij) en 1972 nous donne des précisions quant à la nature exacte de cette performance :

> « Dans ce village, un rite qui avait lieu jadis lorsque le premier ours était tué a été mis en scène exprès pour nous et sur notre demande. Une peau d'ours entière, avec la tête, fut amenée dans la *jaranga*. Les femmes, revêtues de leurs robes de fête dont elles avaient rabattu le capuchon sur leurs têtes, s'assirent en demi-cercle sur le sol. La peau était disposée par terre de telle sorte que son museau soit dirigé vers les femmes. […] L'une d'elles commença alors à danser. En saisissant des deux mains la tête de l'ours et en produisant un son qui ressemblait au cri de l'ours, elle la fit tourner doucement de la gauche vers la droite. Ayant répété ces mouvements quelques fois, elle transmit la tête de l'ours à sa voisine […]. Quand toutes les femmes eurent accompli ce rituel, la maîtresse de la tente se leva, prit le tambour et commença à le battre, à danser et à chanter » (1983 : 100).

Cette description est intéressante car la tête de l'ours invité chez les Belousov en ce soir du 16 octobre 2000 fut soumise exactement aux mêmes contorsions. A peine le seuil de l'appartement franchi, la maîtresse de maison Matriona G. Belousova agrippa des deux mains

[137] Citant une informatrice de Lesnaia, Gurvič avait déjà noté l'importance de cette règle dans la réalisation de cette danse particulière : « Celui qui avait tué un ours se recouvrait de sa peau et dansait, représentant les mouvants de l'ours et rugissant » (GURVIČ 1962 : 241).

le chef de l'animal au niveau des oreilles. Avec des gestes secs et fermes, elle le fit balancer en rythme d'un côté puis de l'autre. Au même instant, d'autres participants lui caressaient le poil et lui nouaient des effilures d'herbe *lauten* aux pattes. De cette manière, les officiants et les invités cherchaient à « jouer avec l'ours » pour interagir en musiques et en danses avec cet invité de marque mû par un chasseur prolifique. Mais pour que cette interaction soit efficace et propice, encore fallait-il qu'Igor se comporte comme un ours, ce qu'il parvint à faire de l'avis général. Considérons donc à présent les attitudes physiologiques susceptibles de faire basculer momentanément Igor du côté de l'animalité aux yeux des autres participants.

Comment se conduit l'homme-ours au moment de cette seconde entrée ? Dès le franchissement du seuil de la porte, il courbe profondément le buste vers l'avant et imprègne à sa progression un mouvement latéral tangué qui renvoie à la démarche naturelle du grand plantigrade. Par rapport à certains éléments des danses libres qui visaient à reproduire la même conduite, l'imitation de l'allure de l'ours est ici nettement plus animalisée : le haut du corps est abaissé presque jusqu'à la position horizontale, les balancements secouent tout l'animal (et pas seulement sa nuque ou ses épaules), et enfin des émissions gutturales reproduisent le son rauque de son rugissement tout au long de la progression qui doit le mener jusque dans le salon. De la qualité d'imitation de ces comportements corporels et vocaux dépendra en grande partie le degré d'autonomisation de l'ours dansant par rapport au chasseur qui le fait bouger. Autrement dit, le chasseur qui a été désigné pour « être l'ours » sera d'autant plus applaudi qu'il aura réussi à s'"effacer" en reproduisant au plus près les conduites emblématiques du *kèjŋyn*. "Applaudi" n'est d'ailleurs pas un bon terme pour rendre compte des interactions engendrées par une entrée réussie. L'ours n'est en effet nullement soumis aux mêmes stratégies de silence et d'évitement qui étaient appliquées à son égard en toundra et en forêt. L'explosion de joie soulevée par son arrivée est même retentissante. Que dire en effet de toutes ces personnes venues s'entasser au long du parcours de l'animal pour le voir déambuler, lui crier des « ololo ! » de bienvenue, l'assourdir de battements de tambour ou lui caresser le poil pour s'en faire un ami (51) ? Depuis l'extérieur de l'appartement jusqu'à son arrivée dans le salon, l'ours doit littéralement se frayer un chemin dans la foule qui n'a d'yeux, d'oreilles et de mains que pour lui. Ce qui prime ici est donc que le chasseur-danseur parvienne à conférer une bonne consistance à son imitation. Pour que naisse l'interaction propice avec l'assistance, Igor doit équilibrer la part humaine et animale de

l'ours qu'il incarne : résolument peu humaine pour que l'identification soit possible, mais pas non plus intégralement animale pour que les invités puissent le caresser sans danger.

Les séquences rituelles décrites par Žornickaja recoupent donc bien celles réalisées à Lesnaia (et à Kinkil), même si les femmes ne s'habillent pas forcément avec la fourrure d'ours à Manili. Ensemble, ces illustrations ethnographiques mettent en évidence le type de conduites envisagées comme efficaces pour faire bouger cet animal correctement, pour lui rendre les attributs du mouvement confisqués lors de la prise mortelle. L'enjeu rituel est de taille, car il s'agit de "(re)construire" l'ours démantelé lors de la chasse avant son renvoi symbolique en forêt. Quels sont les procédés à l'œuvre dans cette fabrication ? En premier lieu, une sélection. Comme pour le renne, deux traits saillants participent à l'édification de l'ours : l'un est corporel et correspond à sa démarche balancée, l'autre est vocal et consiste en son rugissement rauque. En second lieu, l'attribution d'une grande valeur à ces gestes emblématiques en termes de chaleur vitale. Dans le cadre de l'*ololo*, les actes de tanguer et de rugir apparaissent à la fois comme les vecteurs et les signes d'une mise en circulation d'*imraj* (« chance »). Le rôle d'Igor dans cette entreprise revitalisante n'est donc pas le seul qui soit déterminant. Sa performance imitative ne prend véritablement corps qu'en association avec les rôles de sa belle-mère Matriona G. et de tous les Lesnovskiens présents : la première lui insuffle le bon mouvement en lui balançant la tête, les seconds "matérialisent" l'ours en lui touchant le dos et en s'adressant à lui. Tel est le compromis ludique à atteindre pour que l'ours devienne un « ami » bienveillant à l'égard des chasseurs de la troïka, et pour que soit effacée un soir la méfiance légitime qu'il éveille en toundra.

*

L'exécution des danses libres avait mis en lumière le système de correspondance reliant les mouvements imitatifs des humains avec ceux de leurs modèles animaux. L'entrée dansante de l'ours est également sous-tendue par ce principe d'isomorphisme, mais de manière plus déguisée. La fourrure portée par Igor déshumanise sa performance, alors même que sa gestuelle corporelle et vocale contribue à identifier ce jeune chasseur à l'ours qu'il tente d'être. Cette imitation complète souligne la place à part que cet animal occupe à Lesnaia (et ailleurs). Moins essentiel que le phoque en terme de ressources carnées et adipeuses, l'ours partage une ressemblance si frappante avec ses hôtes humains qu'aucun honneur ne saurait lui être refusé. Souvenons-nous du constat des chasseurs lorsqu'ils dépeçaient leur dépouille sur

les territoires du Haut : sans sa fourrure, le *kèjŋyn* n'est qu'un squelette étrangement anthropomorphe (*cf.* p. 113-114). De manière symétrique et inverse, Igor ne devient-il pas étrangement zoomorphe avec une fourrure sur le dos et une attitude de circonstance ? S'imaginant similaires aux ours du point de vue de la structure corporelle et même du langage (*cf.* p. 111-112), les humains sont particulièrement aptes à conférer un corps à cet animal emblématique moyennant l'imitation de ses mouvements et de ses « paroles ». Mais l'inverse est vrai aussi, et la similitude déborde sur les biens que ces voisins résidentiels convoitent. L'ours chasse le même gibier animal, pêche les mêmes poissons et cueille les mêmes baies que l'homme sur des territoires partagés. Au demeurant, il possède la capacité mythique de dérober des femmes en âge de se marier. Par comparaison, la relation rituelle entretenue par les Lesnovskiens avec les phoques et les mouflons n'est pas déterminée par cette même rivalité : l'*unaul* et le *ktèp* ne menacent d'aucune manière la supériorité des humains, ni dans la chasse, ni dans le mythe. Cela aussi explique l'accueil en grande pompe réservé à l'ours lors de l'*ololo*.

En jouant avec l'ours, et non plus seulement comme lui, les participants humains de l'*ololo* cherchent à exercer une propitiation directe. Pour cela, Igor doit s'identifier à l'ours, c'est-à-dire jouer à être comme lui par l'association des bons mouvements et des bons sons de gorge. S'il y parvient, d'autres pourront le caresser, l'interpeller et danser avec lui le temps d'une nuit de fête [138]. L'enjeu de la propitiation, affirment les Lesnovskiens, est d'éviter les accidents avec l'ours lors de futures chasses et de s'en faire un ami. Son entrée en scène lors de l'*ololo* comporte donc un risque : celui de voir cet animal ambigu basculer momentanément du côté de l'humanité (en cas d'imitation ratée) et de devenir symboliquement incontrôlable. A cet égard, l'hypothèse soulevée plus haut (*cf.* p. 221) d'une complémentarité entre les actes rituels du jeune couple Ljuba / Igor dans la structure de l'*ololo* prend une certaine consistance : Igor danse comme l'ours dans une architecture ludique qui octroie systématiquement à son épouse une place privilégiée. L'agencement rituel érige l'alliance matrimoniale en pilier de l'*ololo* et préserve ainsi Igor d'une perte de maîtrise lors de son imitation. Relié à l'humanité par le rappel de son union avec la fille des organisateurs, le jeune chasseur de la troïka ne risque pas de basculer dans l'animalité et de laisser l'ours prendre une position trop importante dans la séquence de l'entrée triomphante.

[138] Après Igor, d'autres chasseurs de la troïka ont revêtu la peau d'ours pour danser devant « l'arbre de chance ».

Son épouse Ljuba et sa belle-mère Matriona G. sont là pour y veiller : sous l'habit de fourrure, c'est aussi le bon fils et le bon mari, le chasseur prolifique et l'habile imitateur que les Lesnovskiens acclament, et pas seulement un ours qui serait entièrement libre de ses mouvements.

Dans un registre différent, les sorties du *kilvèj* soulignent le même type de logique : les invités d'Ala "se font rennes" au moment des troisième et cinquième circumambulations pour intégrer les troupeaux et leur mobilité au cœur de la célébration et pour interagir avec eux. La seule présence des rennes de bois immobiles à l'arrière de la *jaranga*, voire même la seule action humaine de danser comme les rennes ne suffiraient pas à conférer au rituel son caractère "animé" et propice. L'identification aux rennes par le mouvement et la voix reste le meilleur moyen d'obtenir une mise en scène rituelle parfaitement aboutie. C'est bien là l'enjeu principal des circumambulations collectives. Néanmoins, la distinction analytique entre les danses libres (dont l'imitation serait uniquement gestuelle et la réalisation individuelle) et les performances plus rigides (dont l'imitation serait composite et la réalisation concernerait d'une manière ou d'une autre toute l'assistance) n'est pas forcément opératoire pour rendre compte de toutes les performances imitatives. Elle détermine plutôt les deux extrémités d'un continuum de l'imitation le long duquel d'autres jalons chorégraphiques sont observables à l'heure actuelle. Certaines danses des Atchaïvaiamskiens se situent ainsi à l'interface des danses libres et des progressions marchées-parlées, et nous rappellent que la frontière entre les différents modes d'imitation-identification est ténue. C'est le cas notamment de l'*èjnèčit* (« sons du rut »), une performance féminine explicitement envisagée comme une danse individuelle et qui combine des mouvements du haut du corps (bras, cou, tête) avec l'émission de cris animaux :

> « Concernant les figures chorégraphiques, le principe [de l'*ejnečit*] est de reproduire au niveau facial les coups de tête d'un renne mâle au combat. Les danseuses imitent ainsi les saccades frontales d'un renne dont les bois s'entremêlent avec ceux de son rival, en donnant à leur visage des traits asymétriques : le menton et la lèvre inférieure sont tirés vers la droite en même temps qu'est fermé l'œil gauche, et vice-versa. La tête de la danseuse reste droite (même si son cou balance légèrement d'un côté à l'autre), et c'est donc exclusivement l'orientation qu'elle donne aux mouvements de son menton et de sa bouche, de même que l'œil qu'elle ferme, qui signalent et donnent à voir les enchaînements des coups de cornes portés par le renne à son rival lors du combat. Au moment précis où la danseuse fait signe avec son visage de frapper un adversaire imaginaire (l'*èjnèčit* se danse en solo), elle produit par ailleurs un

> motif sonore visant à imiter les sons gutturaux que les rennes émettent en combattant lors du rut ou en se débattant face aux éleveurs dans le corral. Enfin, les balancements des bras et des mains, rendus libres par l'absence de tambours, renforcent encore cette idée de lutte puisque la danseuse fait s'entrechoquer ses poings serrés devant elle à un rythme régulier » (Plattet 2005 [à paraître]).

L'exemple de l'*èjnèčit* rejoint les descriptions de performances hybrides faites par les ethnographes soviétiques durant leur passage dans le DAK. Même si cette danse décrit une interaction (le combat de rennes) plus qu'elle n'en crée une (le nourrissage des participants par-dessus le troupeau de rennes-de-bois), elle souligne bien la dimension agonistique qui sous-tend à un degré ou à un autre les jeux imitatifs, et donc la circulation d'*uzizit* ou d'*imraj*. A Atchaïvaiam comme à Lesnaia, ce degré est moins élevé dans les danses imitatives libres (et muettes) que dans les performances hybrides qui comportent des sons gutturaux. En contexte pastoral, la force de l'association du geste et de la parole reflète la puissance des combattants (dans l'*ejnečit*) et la vitalité des troupeaux dans la lutte que les éleveurs livrent pour leur survie (dans les circumambulations). En contexte de chasse, cette même articulation de gestes corporels et vocaux dévoile la vigueur redoutée de l'ours qui n'est inoffensif qu'un soir par an. Igor livre un combat de chasseur durant son entrée déguisée : celui nécessaire pour « être l'ours » et pour empêcher cet hôte prestigieux de devenir trop humain. L'issue du face-à-face dépend du succès (ou de l'insuccès) de son imitation.

Chacun à leur manière, les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens envisagent donc le jeu comme une « lutte pour quelque chose, ou une représentation de quelque chose » (Huizinga 1951 : 35). Ils se donnent les moyens rituels d'agir sur et avec leurs partenaires animaux pour garantir la bienveillance et la prospérité des figures animales emblématiques qui peuplent l'univers. Pour y parvenir, les uns mettent en scène l'« entrée » rectiligne d'un homme-ours balançant et rugissant, alors que les autres théâtralisent des « sorties » circulaires d'hommes-rennes avançant de manière ininterrompue en « parlant » de la gorge. Une imitation composite est à la base des différents processus d'interaction propitiatoire, mais celle-ci se décline en attitudes rituelles qui présentent certains antagonismes à travers le prisme comparatif. Chacun, en somme, conçoit la mise en mouvement(s) des animaux selon des modalités particulières mais néanmoins hautement compatibles entre elles.

6.5. Les chants mélodiques et l'orientation des âmes

Au-delà de leurs particularités propres et de l'efficacité symbolique de leur articulation, les danses imitatives et les émissions gutturales ne suffisent pas à garantir le succès à la chasse et la prospérité dans la sphère pastorale. Elles y contribuent, certes, puisque la reproduction rituelle de conduites animales est propice à la circulation d'*imraj* et d'*uzizit*, et donc à la revitalisation des êtres. Mais rien n'indique en revanche que cette débauche de force vitale engage le gibier sur les territoires du Haut et du Bas, ni qu'elle assure à long terme la survie des troupeaux. D'autres performances musicales semblent plus spécifiquement orientées vers de telles fins, comme celles consistant à « chanter » *(qolèzjavak)*. Ce constat (qui mènera à la fin de ce chapitre et permettra une transition vers les pratiques sacrificielles) naît de l'usage que les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens font des chants mélodiques et des jeux de tambours dans des séquences rituelles associées aux déplacements d'âmes animales individuelles. Les derniers points de ce chapitre sont consacrés à l'analyse de telles séquences, et se baseront sur des exemples ethnographiques issus : a) des séquences de l'*ololo* où il est question de l'introduction et de la manipulation de « l'arbre de chance », et b) des séquences du *mŋik* [139] qui consistent à tourner en chantant autour de la perche axiale d'une *jaranga* et de l'arbre qui lui est accolé pour l'occasion.

A Lesnaia comme à Atchaïvaiam, ce sont les « mélodies » personnelles sans paroles *(qulikul)* qui composent l'essentiel de cette catégorie musicale. Héritées en ligne paternelle ou maternelle, les mélodies sont étroitement associées à la conception indigène de l'âme individuelle. C'est en effet « à partir de l'âme » *(OT DUŠI)* d'un individu que croît à un moment de l'existence, sans prévenir, une mélodie ayant jadis appartenu à un(e) défunt(e) de la lignée. La mélodie partage d'ailleurs avec l'âme individuelle la capacité d'être périodiquement « réutilisée de génération en génération au sein de la même lignée » (Hamayon 1990 : 734). Un autre trait significatif des mélopées est qu'elles possèdent leur propre autonomie, et qu'elles apparaissent plus aptes à choisir leurs "porteurs" que l'inverse. Partout, l'action mélodique est envisagée comme soulageante et bénéfique : elle apaise les maux du corps (maux de tête, douleurs rhumatismales, etc.) autant que les peines morales (mélancolie, solitude, peur, etc.), et contribue à éloigner durablement le malheur en général (mort, maladie, etc.). Au-delà de ces considérations partagées par les Lesnovskiens et les

[139] Pour le rappel synoptique des séquences focalisatrices du *mŋik*, *cf*. annexe 7.

Atchaïvaiamskiens, un autre dénominateur commun relie entre elles les productions mélodiques des uns et des autres. Il s'agit du rapport remarquable – mais jamais souligné dans la littérature – que les *qulikul* entretiennent dans le Nord-Kamtchatka avec des éléments végétaux, et plus spécifiquement avec des arbres ou des arbrisseaux.

Le rapport entre les arbres, les chants mélodiques et la chance transparaît bien sûr de manière particulièrement explicite à Lesnaia où l'édifice rituel principal est un « arbre de chance » composé de plusieurs jeunes aulnes. Mais cela n'explique pas en quoi les mélopées participent au renforcement des attributs chanceux de l'arbre, ni pourquoi leur production est plus importante que les danses imitatives durant son installation. Dans un premier temps, un aperçu du traitement rituel des aulnes introduits dans l'appartement des Belousov permettra de mettre au jour un certain nombre de principes relatifs aux chants des humains. Les différences avec les chants gutturaux visant à reproduire des « paroles animales » se préciseront ainsi progressivement. Il s'agira ensuite de se demander si ces principes émergent sous une forme ou sous une autre à Atchaïvaiam, où ce ne sont plus des aulnes mais des saules qui occupent une position centrale dans les rituels de prospérité. Enfin, la mise en parallèle inédite de chants mélodiques dans leurs rapports aux édifices rituels "arborisés" permettra de poursuivre la réflexion sur la complémentarité (ou non) des orientations rituelles choisies par les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens.

6.5.1. Les mélopées adressées à « l'arbre de chance »

A Lesnaia, l'entrée de l'ours décrite plus haut n'a pas encore eu lieu. Le repas se termine à peine et Matriona Antonovna Najanova vient juste de ramener une grosse gerbe d'herbe *lauten* depuis le réduit adjacent (*cf.* schéma 6, p. 216). C'est le signal que les événements rituels vont désormais entrer dans une phase cruciale, car l'herbe est un attribut essentiel des invités de marque et signale leur arrivée imminente. Anticipant ce moment, la doyenne de l'unité Najanov commence par distribuer les longues brindilles rituelles aux cinq musiciennes qui se tiennent debout dans la cuisine face à l'entrée. Exclusivement composé de femmes dans cette séquence-clé, le groupe des tambourinaires se prépare à recevoir les prestigieux convives ; elles décorent leurs instruments avec des fils d'herbe et les « chauffent » en frottant la membrane en cuir à l'aide du battoir. Par cette action, elles éclaircissent le timbre de leur accessoire musical tout en activant leur animation symbolique. Mais l'herbe rituelle n'est pas réservée aux seules musiciennes : Matriona A. en distribue de larges poignées à tous les

participants soucieux de décorer l'ours et l'arbre lors de leur entrée dans la résidence de jeu. La distribution terminée, l'épouse de Spiridon rejoint le rang des musiciennes qui ne vont plus tarder à entrer en action.

6.5.1.1. L'entrée de l'arbre

Les chants mélodiques et les jeux de tambours se font entendre une première fois dès l'ouverture de la porte d'entrée. En un éclair, les instruments sont rabattus en position horizontale et les rythmiques se mêlent à une explosion de mélopées individuelles et de formules de bienvenue (« Ololo ! Ololo ! »). Dans le petit corridor d'entrée menant au seuil de l'appartement, les musiciennes et les invités bien placés aperçoivent désormais les hommes chargés d'amener l'arbre. Ceux-ci commencent en effet leur progression depuis la rue extérieure et transportent non pas un mais quatre ou cinq jeunes aulnes. D'une longueur approximative d'un mètre cinquante, ces arbustes ont été découpés le matin même par Mixaïl et Spiridon sur Kamakran (la colline protectrice). En ce début de soirée du 16 octobre 2000, les convoyeurs de l'arbre sont au nombre de quatre. Les deux premiers sont des Lesnovskiens (Artur Jaganov et Igor Belousov) et les deux derniers sont des invités en provenance du chef-lieu Palana. Ces quatre hommes se font face deux par deux en tenant les aulnes regroupés en position horizontale, pieds découpés dans le sens de la progression.

Comme pour l'ours, la particularité de cette entrée est qu'elle est assimilée à une « danse » *(mlav')*. Cependant, ce ne sont pas les balancements gauche-droite qui confèrent ici son caractère chorégraphique à l'arrivée de l'arbre, mais le fort balancement avant-arrière auquel sont soumis les aulnes. Rythmé aux sons des tambours et avançant par saccades frontales – à la manière d'un bélier de guerre cherchant à battre un obstacle en brèche – le "convoi dansant" progresse ainsi à faible allure jusqu'à son point d'arrivée. La foule est en effet si compacte que plusieurs minutes sont nécessaires aux convoyeurs pour atteindre la cloison du fourneau donnant dans le salon. Pour faciliter la progression, les aînés de la troïka encadrent de très près les aulnes tout au long de leur acheminement : les époux Najanov ainsi que Mixail Belousov ferment le convoi en effleurant parfois les branches d'une main et en chantant leurs mélodies, alors que Matriona G. (la maîtresse de maison) lui ouvre le passage à reculons en hurlant sa mélodie. Pour y parvenir, la belle-mère d'Igor fait mine de tirer l'arbre d'une main en direction du salon tout en battant le rythme de la progression avec une poignée d'herbe *lauten* tenue dans l'autre. Enfin, il convient de relever un détail singulier de l'introduction de

l'arbre qui concerne les coiffes des convoyeurs. Si l'on observe attentivement l'accoutrement d'Igor, de Spiridon et des musiciens de Palana, il ressort en effet que le premier a tourné sa casquette militaire à l'envers (avec la visière orientée vers l'arrière de la tête), que le second a fait de même avec son couvre-chef traditionnel en fourrure, et que les deux derniers les ont imités avec leurs bérets de citadin. Quelle est l'idée sous-jacente à ce "retour de chapeau" ?

Avant toutes choses, il faut rappeler que les aulnes sont censés véhiculer chez les Belousov les âmes individuelles des mammifères terrestres abattus durant l'année par les chasseurs de la troïka. C'est le moment tant attendu de leur réception et de leur célébration. La visée ultime de leur présence est leur "remise en corps" afin qu'ils puissent regagner leur univers de résidence maritime ou terrestre. A cette fin, les Lesnovskiens leur redonnent une sorte de squelette (substitut en bois fabriqué à partir de « l'arbre de chance ») ainsi qu'une consistance suffisante en chaleur vitale (jeux imitatifs). La réussite du renvoi dépend donc à la fois de la capacité à doter les âmes animales d'un support physique efficace et de l'aptitude à les réorienter dans la bonne direction. L'hypothèse soutenue ici est donc que l'acte rituel de retourner sa coiffe correspond au signalement des orientations génériques du monde. Par ce geste simple et évocateur, les convoyeurs signalent de manière explicite aux invités animaux que leurs hôtes d'un soir font momentanément route commune avec eux sans perdre de vue l'horizon des humains (symboliquement orienté à l'opposé de ceux des animaux). Dans la même logique, le mouvement de balance avant-arrière imprimé aux aulnes durant leur progression devient alors la métaphore du lien horizontal reliant les différents compartiment d'un « univers plat mais épais » (Hamayon 1990 : 77). L'indice des coiffes nous invite même à voir dans cette métaphore dansée la représentation de compartiments animaux et humains disposés en miroir l'un de l'autre. Quoi qu'il en soit, l'espace rituel ainsi créé permet aux chasseurs de croiser symboliquement la route du gibier tout en marquant clairement l'orientation générale propre à chacun. La lenteur de la progression trouve alors une nouvelle explication : en portant leur coiffe à l'envers, et sous l'impulsion évocatrice de Matriona G. qui fait marche *arrière* en chantant, les convoyeurs avancent pour ainsi dire à reculons dans les interstices de ce carrefour. Un moyen sans doute efficace de ne pas perdre de vue le chemin du retour, et d'éviter de se perdre – ou de perdre des âmes animales (et donc de la chance) – sur des routes qui ne mènent pas dans le compartiment approprié.

6.5.1.2. L'installation de l'arbre

L'exécution des mélodies et les battements de tambour se poursuivent dans le salon, où ces jeux rituels accompagnent un autre geste lié à l'orientation. Arrivés devant le fourneau domestique, les convoyeurs opèrent en effet un redressement des arbres. Les balancements ne cessent pas, mais se transforment en vigoureuses secousses verticales qui prolongent la danse et les chants pendant encore quelques minutes [140]. Cette fois, tous les aînés de la troïka empoignent les aulnes à pleine main pour les agiter et faire descendre « les ours qui grimpent aux arbres ». En tenant compte du fait que les animaux sont toujours privés d'attributs corporels à ce stade des événements rituels, on peut légitimement voir dans cette action la volonté de faire tomber leurs âmes dans l'appartement des Belousov. Cette hypothèse permet alors d'appréhender la portée symbolique des mélodies à la lumière des relations qu'elles entretiennent avec l'accueil des animaux. Les chants et les jeux de tambours ne seraient pas uniquement un moyen de "remplir" agréablement l'espace rituel à l'attention des invités, mais influeraient beaucoup plus fondamentalement sur l'orientation symbolique des routes devant guider chaque classe d'âmes dans la bonne direction. C'est en tout cas ce que suggère l'application avec laquelle les aînés de la troïka s'activent à chanter et à battre le tambour (bien plus qu'à danser) au moment de l'installation de « l'arbre de chance ». Sachant que le tambour est bon pour « la respiration de la famille », la portée des chants doit vraisemblablement être cherchée ailleurs. Si l'on considère par exemple que les âmes des mammifères sont littéralement arrachées à leurs interstices par les secousses, on peut alors proposer que les chants humains déploient des "ponts mélodiques" pour les aider à s'ancrer dans l'arbre.

Les manipulations qui interviennent immédiatement après la fin des secousses verticales sont ainsi réalisées par Igor sous une véritable cascade musicale. Agenouillé par terre, la visière de la casquette toujours tournée vers l'arrière de sa tête, le gendre de Mixaïl et Matriona attache ensemble les pieds des aulnes à l'aide d'une épaisse ceinture d'herbe rituelle. C'est seulement

[140] Vdovin a assisté à des séquences similaires à Karaga mais, faute d'explication, il en propose une explication peu convaincante en termes de transe : « L'un des rites célébrés durant l'*ololo* concerne le bouleau *(iluil)*. On amène à l'intérieur de la maison un petit bouleau avec ses branches et on attache des herbes *lauten* à un bâtonnet de bois placé au milieu du logis. Ce sont les habitants de la maison qui exécutent ce rite. En tenant dans la main gauche les herbes *lauten* et se tenant de la main droite au bouleau, ils commencent à réaliser un cercle en marchant avec la souche. Ils dansent aux sons de leurs chants. Durant ce rite, les participants cherchent à se mener dans une excitation physique et nerveuse extrême, en essayant d'atteindre la frénésie. J'ignore l'explication de ce rite. » (VDOVIN 1973 : 45).

à partir de cet instant que les aulnes prélevés sur Kamakran sont véritablement instaurés en « arbre de chance ». Il n'est pas étonnant dès lors qu'Igor attende ce moment pour prélever une branche sur l'arbre et construire la route des mammifères terrestres. A la différence de la branche-chemin rectiligne des phoques, celle-ci est en effet composée d'une extrémité fourchue à deux bras : l'un est réservé au passage des ours, l'autre à celui des mouflons. Or, l'enjeu de l'*ololo* est précisément d'assurer le retour réussi des espèces animales chez elles, autrement dit d'éviter qu'elles ne s'égarent sur de fausses routes. Cela ne pose pas de problème pour les phoques, dont la passerelle unidirectionnelle ne mène que dans la mer. Leur branche-chemin est donc fabriquée à partir du même bois que celle des mammifères terrestres, mais *avant* l'instauration des aulnes en « arbre de chance ». En revanche, un risque de mauvais aiguillage existe pour les ours et les mouflons dont les chemins se séparent après un premier tronçon commun. Cette perspective néfaste explique-t-elle que la branche-chemin des mammifères terrestres soit construite *après* l'installation de l'arbre ? Oui, si l'on considère avec les Lesnovskiens que le traitement rituel des aulnes de Kamakran augmente encore leur potentiel chanceux, et que ce potentiel se traduit essentiellement en terme de déplacements et de mouvements orientés [141].

Dès le départ des opérations rituelles, toutes les manipulations de « l'arbre de chance » pointent donc très clairement la volonté de dissocier les routes et d'orienter les allers-retours des proies dans la direction appropriée. Ce souci s'explique par le préjudice irréparable qu'impliquerait pour les chasseurs un mauvais renvoi de leurs prises : mal dirigées, celles-ci ne pourraient pas rejoindre leurs familles respectives et un déséquilibre naîtrait alors dans la chasse. En termes de chance, le gibier de la troïka pourrait alors venir à manquer, privant ses membres de la viande et du prestige qui assure une partie de leur pouvoir rituel. Or, c'est précisément une telle menace que la complémentarité rituelle des chants mélodiques et des performances imitatives semble en mesure d'éloigner. Comment ? En rendant aux animaux leur capacité de mouvement(s) à plusieurs niveaux : celui des âmes individuelles, dont les déplacements orientés dépendraient plutôt des mélodies ; celui de la chaleur vitale, dont les flux moteurs seraient assurés de préférence par les danses et les chants gutturaux imitatifs. Assurément, les deux niveaux sont interdépendants puisque les mouvements pleins de chaleur vitale alimentent en quelque sorte les déplacements des âmes en instance de "reconstruction".

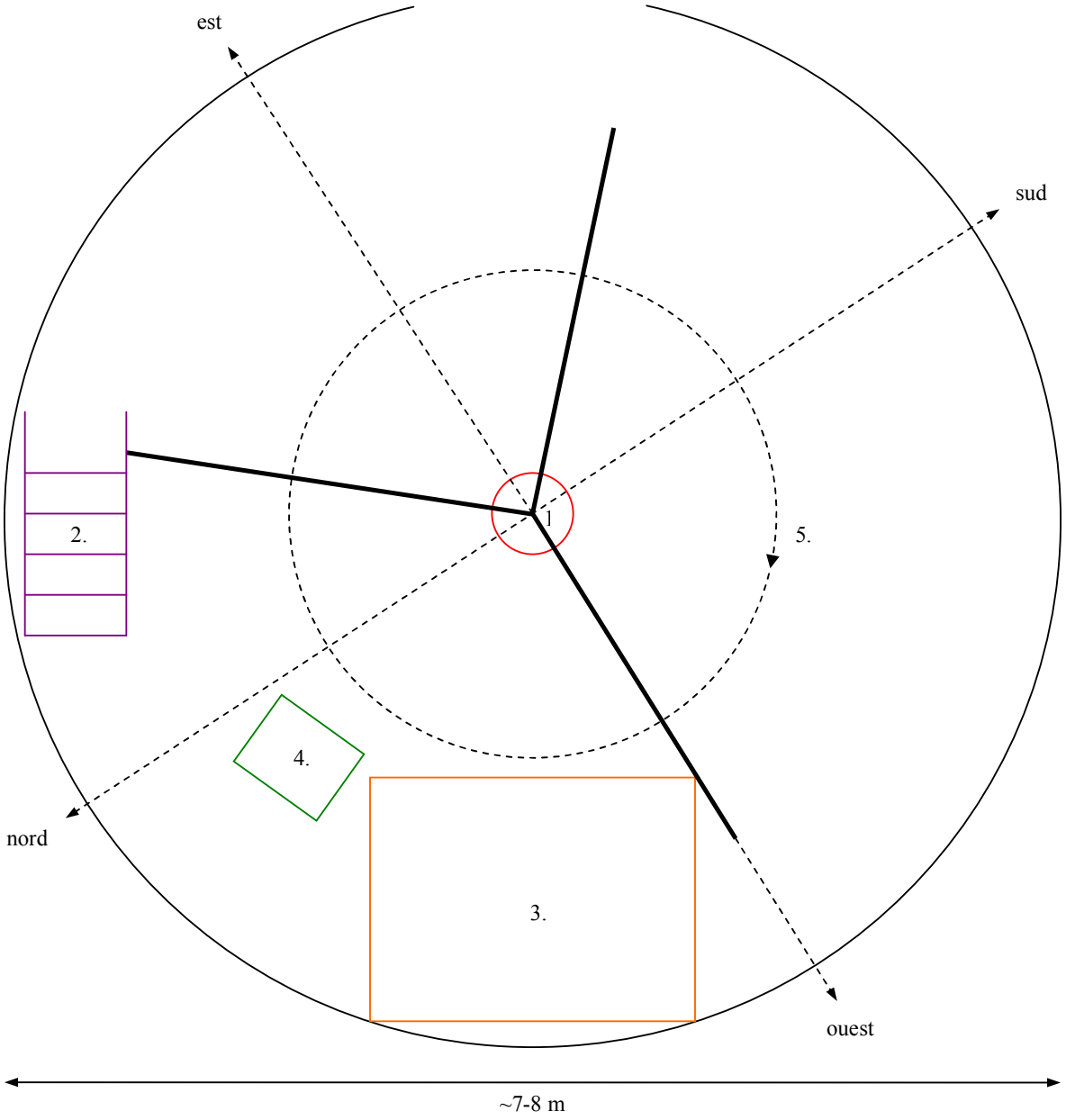
[141] Il est significatif de préciser à ce propos que « les collines sacrées [telles que Kamakran] sont considérées comme les gardiens des routes et les protecteurs de la chasse » chez les Koriaks (JOCHELSON 1975 [1908] : 97).

6.5.2. Les rondes musicales autour du saule de prospérité

Les finalités ont beau être différentes à Atchaïvaiam (où l'enjeu n'est plus d'obtenir du gibier mais d'assurer la prospérité des troupeaux), les arbres occupent une position tout aussi centrale dans les pratiques et représentations rituelles. Pour s'en persuader, la « fête porte fermée » *(mŋik)* sera examinée sous ce point. Durant la période (pré-)soviétique, ce rituel suivait le retour des troupeaux après l'estivage et les nombreux abattages réalisés à cette occasion (Žornickaja 1983 : 58 ; Gorbačeva 1985a : 81). A Atchaïvaiam, chaque unité domestique abattait alors un nombre plus ou moins important de rennes pour récupérer des produits frais après l'absence estivale des troupeaux. Le premier renne tué par chaque unité avait droit à un traitement sacrificiel complet, puis à une fête célébrée en son honneur [142]. Aujourd'hui, ce rituel n'est plus organisé que très occasionnellement à Atchaïvaiam, car les unités domestiques autochtones n'abattent plus beaucoup de rennes en début d'automne (les principaux abattages privés ont lieu en novembre, au moment de la grande commémoration annuelle des morts). Dans la perspective de cet essai, le *mŋik* organisé les 27-28 septembre 2002 chez Ala Kagale (la maîtresse de la tente 24 que nous avions quittée à la fin du *kilvèj*) offrira néanmoins de bonnes perspectives comparatives avec les aulnes rituels de l'*ololo*. En effet, certaines séquences focalisatrices consistent à tourner autour de « l'unique mari » (*zjaŋzjaqlavol*, la perche centrale d'une *jaranga*) en chantant sa mélodie et en battant le tambour. De plus, un grand saule d'environ quatre mètres doit être fixé pour l'occasion à cette même perche. Certains éléments relatifs au sacrifice et à la substitution assureront par ailleurs la transition avec le chapitre suivant. Comme pour le *kilvèj*, un bref rappel des agencements engendrés par le *mŋik* aidera à situer la réalisation des séquences rituelles :

[142] Dans sa thèse, Virginie Vaté rappelle cependant que chez les éleveurs de rennes tchouktches, ce rituel pouvait également faire office de « séquence complémentaire » intervenant à la fin d'une autre manifestation religieuse, en clôture d'un *kilvèj* printanier par exemple (VATÉ 2003 : 295-297).

Schéma 8 : Plan de la jaranga *d'Ala Kagale (24) aménagée pour le* mŋik *du 28 septembre 2002*



1. La zone du foyer, située sous l'ouverture centrale et au pied de « l'unique mari » (invisible sur ce plan à plat)
2. Le traîneau utilisé comme banc
3. Le *POLOG*
4. La nappe des invités de marque
5. La ligne directionnelle des circumambulations musicales

L'agencement particulier d'une *jaranga* en vue du *mŋik* commence par l'installation d'un « saule » *(gzjalŋyn)* d'environ un mètre vingt de hauteur au pied de la perche centrale (52). Cette opération intervient la veille de la venue des invités et marque le début de la trame rituelle. Depuis cet instant, les flammes du foyer central ne doivent plus s'arrêter de brûler, ce qui obligera les membres de la tente à veiller le feu en alternance jusqu'au lendemain matin. Après une nuit de consumation propice, le feu est définitivement renforcé grâce à l'animation de sa figuration d'esprit *gičgi* [143]. Ala et sa fille Valja s'associent pour allumer la planche à feu, puis déversent ensemble la petite amorce de mousse fumante dans les flammes. Cet exercice est presque immédiatement suivi par un sacrifice de substituts (ici un renne-poisson) adressé aux ancêtres par la maîtresse de tente [144]. L'arborisation de la *jaranga* peut alors se poursuivre, car un second saule doit encore être installé avant l'arrivée des invités. Contrairement aux aulnes des Lesnovskiens, les saules rituels des Atchaïvaiamskiens ne proviennent pas de leur colline protectrice, mais des zones sylvestres qui bordent la rivière toute proche. Ici, Šamanka est d'ailleurs majoritairement recouverte de pin nain, le « vrai bois » utilisé pour les crémations funéraires qui s'y tiennent [145]. Un autre point de divergence concerne la façon adéquate de récupérer les arbres rituels : les aulnes sont découpés au couteau alors que les saules doivent impérativement être arrachés à la main. En ce samedi matin, Valja (35 ans, fille d'Ala Kagale) a ainsi dû s'y reprendre pendant une bonne quinzaine de minutes pour déraciner hors du sol gelé l'arbre choisi par ses soins. Dès son retour de la forêt, Valja poursuit la décoration de « l'unique mari » en introduisant le saule dans la *jaranga* par l'ouverture principale, puis en le redressant en position verticale le long de la perche axiale. L'arbre doit être suffisamment haut pour que son extrémité feuillue dépasse de la tente et soit visible de l'extérieur.

Deux autres éléments sont encore fixés à « l'unique mari » : une lance sacrificielle en bois d'environ soixante-dix centimètres de longueur, et deux ou trois cloches d'élevage que portent habituellement les rennes autour du cou. Ces différents éléments (perche, saules et lance miniature) doivent ensuite être attachés ensemble à l'aide d'un lasso qui est déroulé à l'intérieur de la structure résidentielle depuis son ouverture sommitale. L'opération est

[143] A la différence des figurations associées aux membres humains de l'unité domestique, celle-ci n'est pas véritablement anthropomorphe car son corps est sans tête.
[144] Le détail d'une mise à mort de substitut est donné au chapitre 8 (*cf.* pp. 283-293).
[145] Le statut de bois « authentique » *(NASTOJAŠČIJ / lge)* attribué au pin par les Atchaïvaiamskiens s'explique par la propension remarquable de ce bois à brûler longtemps et fort.

délicate car elle nécessite d'escalader la toiture en peaux de rennes de la tente. Ce sont généralement des jeunes femmes qui se chargent de cette tâche. Les raisons les plus communément avancées sont a) que la structure de la tente s'abîmerait sous le poids d'un homme adulte, et b) que tout ce qui à trait à la construction et à l'aménagement des tentes (grandes ou petites) relève de la compétence et de l'autorité des femmes (*cf.* pp. 155-158). Une fois le lasso sanglé au sommet de la tente et glissé le long de « l'unique mari », la jeune femme montée au faîte bouche l'ouverture sommitale à l'aide d'une peau de renne. Les Atchaïvaiamskiens expliquent la prééminence du saule dans leurs rituels en rappelant que ses feuillages constituent la nourriture favorite des rennes pendant l'estivage [146]. Si d'autres facteurs seront proposés plus bas, force est de reconnaître que l'explication culinaire colle parfaitement avec les enjeux du *mŋik*. Parmi les invités de prestige qui doivent être accueillis et nourris figure en effet le premier renne tué au moment de l'abattage. Cela dit, c'est plutôt le petit saule accroché au pied de l'édifice axial qui est présenté comme la nourriture du renne, et non celui de quatre mètres de haut. (Pour décrypter la figure exacte qui se cache derrière le grand saule, il faudra évoquer les vertus substitutives de cette espèce d'arbre).

Sous quelle forme le renne célébré lors du *mŋik* est-il introduit dans la *jaranga* ? Sous celle d'une « tête-fourrure » *(levyt'nalgyn)*, autrement dit un ensemble constitué de la tête, de la fourrure et des sabots attachés en un seul tenant. Cette configuration animale rappelle fortement celle de l'ours dans l'*ololo*, à la seule différence que la tête du renne est entière dans le cadre du *mŋik*. Autrement dit, le chef de la bête n'est pas détaché de la fourrure au moment du dépeçage comme l'est la tête de l'ours à Lesnaia. Cette tête-fourrure est disposée sur une nappe rituelle *(ukenči)* aux cotés des tous les autres invités qui sont : *gičgi*, une figuration d'esprit anthropomorphe rattachée à un chapelet et appartenant à la fille aînée de Valja ; *vapaq*, l'amanite tue-mouche séchée ; et enfin *tymkyčačame*, « grand-mère-de-la-motte-d'herbe ». Au cas où la tête-fourrure originale n'a pas pu être récupérée après l'abattage sacrificiel, un substitut peut être utilisé sans que cela modifie en rien le déroulement des opérations rituelles. Tel était le cas ce samedi 28 septembre, puisque Ala Kagale avait placé

[146] Gorbačeva est la première à avoir véritablement mis en lumière l'importance des branches de saules chez les Atchaïvaiamskiens : « [Ils] décoraient l'espace résidentiel avec des branches de saules qui étaient récoltées en grande quantité et qui jouaient un grand rôle dans les actes rituels. Quelques branches étaient attachées verticalement le long de la perche centrale de la *jaranga* […]. Selon les représentations des Koriaks, ces branches contiennent *jonatgyjŋyn* – "vie", "existence" –, c'est-à-dire la "force vitale" des rennes ». (GORBAČEVA 1985a : 73).

sur la nappe une « tête-poisson » (issue du sacrifice matinal) à la place d'une « tête-fourrure » (53). Enfin, notons que les préparatifs culinaires du rituel se résument à la cuisson du sang et de la graisse de renne récupérés lors de l'abattage [147]. Le *mŋik* se tenant dans la première moitié de la journée, tous les préparatifs sont terminés sur le coup des dix heures du matin. C'est l'heure à laquelle arrivent les derniers invités, ci-nommés les tambours (considérés comme des invités au moins aussi prestigieux que ceux installés sur la nappe) et leurs propriétaires humains. Au total, une quinzaine de personnes s'étaient réunies chez Ala le 28 septembre 2002. Elles étaient toutes issues du secteur 3 (celui d'Ala) et du secteur 2 de résidence périphérique. Voici la succession de séquences focalisatrices à laquelle cette assistance réunie se plia :

1. Munis d'une cuillère d'offrande, tous les participants réalisent une « sortie » similaire à celles du *kilvèj*. Par rapport aux circumambulations printanières, celle-ci se distingue néanmoins par la nature du jet d'offrande (sang + graisse), et par le type de chants réalisés durant la ronde (huchements d'éleveurs : « oh ej ! oh eh ! »). Une fois le tour effectué et les cuillères vidées, les participants rejoignent l'intérieur de la tente en refermant intégralement la porte derrière eux. Comme l'ouverture sommitale a également été bouchée, aucune ouverture ne relie plus l'espace interne de la *jaranga* avec l'extérieur.

2. Pendant environ deux heures, soit jusqu'à la mi-journée, l'assistance est cloîtrée à l'intérieur. Là, les participants réalisent, par groupes de deux ou trois, plusieurs circumambulations d'affilée autour de l'édifice rituel central. Durant la progression en ligne, chacun chante sa mélodie individuelle et bat le tambour. Périodiquement, quelqu'un saisit du bras droit la perche centrale et la secoue de sorte que les cloches tintent. A cet instant précis, la personne qui secoue l'édifice rituel arborisé chante à nouveau des huchements d'éleveurs (« oh ej ! oh ej ! »).

3. Les personnes restées assises ou accroupies sur des fourrures ou le traîneau disposés contre les parois intérieures de la tente, ne doivent en principe pas s'abstenir de « musiquer » (Rouget 1980 : 155), c'est-à-dire de chanter leurs mélodies et de battre leurs tambours. La *jaranga* étant complètement fermée, le volume sonore est assourdissant et la visibilité restreinte par l'absence de lumière et l'accumulation de fumée.

4. Sur le coup de midi, la porte d'entrée est ouverte et tous les participants sont tenus de réaliser une nouvelle circumambulation extérieure avec leurs tambours. Au moment de sortir de la tente, chacun doit crier « pei ! pei ! » en

[147] Le sang est cuit à petit feu jusqu'à obtention d'une « soupe de sang » *(kivyl'paŋa)* et la « graisse interne » *(elègi)* est bouillie, puis découpée en petits morceaux afin d'obtenir un produit d'offrande « émincé » *(inèlvèt)*.

battant son instrument. La combinaison des cris et des coups de tambour a pour finalité d'effrayer les esprits-archers *kala* qui rodent alentour.

5. Les tambours sont rentrés à l'intérieur et disposés au sommet du *POLOG*, à une hauteur où l'air est plus chaud.

6. Un « frère » d'Ala décroche alors la lance en bois miniature de l'édifice, la saisit et effectue une dernière sortie circulaire hors de la tente. Durant tout son trajet, cet homme âgé assène des petits coups de lance dans le vide, d'abord entre les perches à l'intérieur, puis dans l'air à l'extérieur.

7. Ala et ses « sœurs » décorent les tambours ainsi que *tymkyčačame* à l'aide de perles de couleur plus ou moins grosses.

Bien que les danses imitatives ne soient pas complètement absentes du *mŋik*, ce sont clairement les jeux mélodiques et rythmiques qui sont ici privilégiés. Leur réalisation sans interruption depuis le moment de la fermeture de la *jaranga* jusqu'à sa réouverture en est la preuve évidente. Un autre point remarquable de ces circumambulations est leur itinéraire, qui oblige les participants à tourner *devant* les invités de marque et les personnes assises au pied des parois, alors que la norme implique de se déplacer dans le dos d'un individu à l'intérieur d'une *jaranga*. L'explication tient à l'interdiction de « couper » le lien invisible qui doit toujours relier le feu central et les personnes présentes sous la tente. Pour des raisons pratiques, cette règle ne peut cependant pas toujours être respectée. Lors du *mŋik*, les participants qui se lancent dans une ronde sont ainsi obligés de passer devant la nappe et devant les autres convives (ces derniers n'ayant d'autre choix que de s'asseoir contre les parois pour tenir leurs tambours à bout de bras). L'hypothèse soutenue ici est que la restauration et le renforcement de ce lien constitue un enjeu central du *mŋik*, car il sous-tend la production mélodique et la pérégrination de l'âme-renne. On cherchera donc à appréhender la nature exacte de ce lien et à saisir son rapport à la prospérité pastorale. Un mot, donc, de ces invités non-humains, en focalisant sur *vapaq*, l'amanite qui « aide la mélodie à sortir ».

6.5.2.1. Le rôle de vapaq *dans la « sortie » des mélodies*

A l'instar des tambours, les amanites ont un double statut dans le *mŋik* : celui d'invité prestigieux d'une part, traité avec les égards dus à une telle position [148], et celui de bien matériel d'autre part, mis à disposition des participants humains. Parmi toutes les personnes présentes en ce jour de fête, environ deux tiers acceptèrent le lot de trois amanites séchées qu'Ala avait soigneusement préparé pour l'occasion. D'autres, comme Valja, se contentèrent d'une prise plus faible (un champignon et demi), et certains n'en consommèrent aucun [149]. Si le cas de Valja mérite d'être mentionné, c'est que la fille d'Ala était l'unique participante à n'avoir « pas encore trouvé [sa] mélodie » au moment des faits. Or, pour sa mère, ce déficit musical posait problème car un(e) Atchaïvaiamskiens adulte n'est pas considéré(e) "entier(e)" sans sa mélodie. Valja étant âgée de 35 ans, Ala estimait qu'il était grand temps de remédier à ce vide mélodique. Elle insista donc pour que sa fille consomme la dose minimale de champignon en ouverture des séquences énoncées ci-dessus. Face à l'insistance peu habituelle de la vieille femme, la question suivante mérite une réflexion particulière : en quoi l'amanite est-elle favorable à la constitution mélodique de la personne selon les représentations des Atchaïvaiamskiens ?

La terminologie de la prise de champignon fournit des pistes. Elle suggère entre autres que *vapaq* facilite les mouvements entre le dedans et le dehors d'un individu. Celui « qui a avalé » *(ginatytqalin)* est ainsi susceptible d'« aller en soi » *(uvikejpyk)*, et cette pénétration aide ensuite la mélodie à « croître » *(kočepŋyton)* de manière autonome. Le « soi » *(uvik)* et le « corps » *(uvikjil)* appartenant à un même champ lexical, la mélodie se profile donc comme un lien entre les différents composants de l'individu. Un lien non indispensable pour vivre, mais obligatoire en revanche pour assumer son statut d'humain "complet" face aux autres catégories d'acteurs du *mŋik*. Selon les vues du chamanisme domestique tchoukotko-koriak, l'humain rituel "complet" serait donc un individu sachant danser, râler, chanter sa mélodie et battre le tambour, autrement dit une personne apte à exécuter le bon jeu au bon moment. Dans cette quadrilogie ludique, le *vapaq* endosserait en quelque sorte le statut d'auxiliaire pour

[148] Durant le déroulement des opérations rituelles, Ala prit soin de verser plusieurs fois de l'eau sur ses invités non humains pour les désaltérer. Ce faisant, la vieille femme marquait clairement sa volonté de traiter tous ses invités sur un même pied d'égalité, puisque les humains recevaient du thé.

[149] Jamais obligatoire, la prise de ce champignon psychotrope en contexte rituel est néanmoins régulière à Atchaïvaiam. Pour plus d'informations sur la cueillette du *vapaq* et les règles de sa consommation, *cf*. pp. 177-181.

aider celles et ceux qui le souhaitent à solidifier ce lien. On comprend mieux dès lors pourquoi les personnes indésirables sont en principe exclues du *mŋik* : leur présence menacerait de « tout couper », c'est-à-dire d'empêcher la sortie des mouvements mélodiques « hors du soi ». Le résultat d'une telle coupe serait aussi « malchanceux » que de sectionner le pied de ce champignon lors de sa cueillette ou de ne pas parvenir à restaurer par le chant le lien entre la nappe des invités et l'édifice central.

Sur la nappe, l'amanite occupe donc une place centrale qui reflète son importance dans les représentations indigènes : support végétal d'un puissant esprit dont la voix se fait entendre des humains qui la consomment, elle dicte à chacun le chemin du soi pour provoquer une excroissance de l'âme individuelle. Cette poussée prend très généralement la forme d'une mélodie, mais il arrive qu'elle se mue en exercices physiques extraordinaires lorsque le « chant ne sort pas ». Indirectement, l'efficacité du *vapaq* est donc aussi métaphorique : ce champignon permet de doter l'âme individuelle d'un embout musical et de créer des "ponts mélodiques" vers des destinataires en quête de routes. Durant le *mŋik*, ces destinataires sont les invités installés sur la nappe dont certains cherchent à rejoindre « l'unique mari » arborisé (selon l'hypothèse avancée plus haut). Avec ou sans l'aide de *vapaq*, ce sont les mélodies qui balisent la première partie de l'itinéraire symbolique qu'empruntera l'âme-renne pour sa transhumance post-mortem. Conformément aux impératifs pastoraux, ce déplacement ne se fera pas seul : le cheptel semi-domestiqué des Atchaïvaiamskiens nécessite en effet une surveillance et une orientation de tous les instants. En cela, la différence est grande avec le gibier sauvage des Lesnovskiens et des Kinkilskiens qui se déplace seul sur les routes du retour. Qui accompagne le renne dans sa transhumance post-mortem ? Peut-être *vapaq* lui-même, puisque l'amanite est prompte à constituer des liens. Un éleveur semblerait cependant un accompagnateur plus approprié une fois le premier "pont" franchi vers l'édifice central. Or, il se trouve que l'un d'eux est présent au milieu de la nappe sous les traits de la figuration anthropomorphe *gičgi*. Cette assimilation se devine au lasso miniature que la figurine porte autour de son cou (46), et qui fait d'elle le gardien (au sens de pâtre) à la fois d'un individu et de ses rennes.

6.5.2.2. Mélodies et autel sacrificiel : en route vers la substitution

Tentons à présent de rassembler toutes les pièces du *mŋik*. Sur la nappe en peau de phoque sont réunis le renne sacrifié et ses deux principaux convoyeurs, à savoir le gardien et l'amanite. Le premier a pour tâche d'accompagner l'âme-renne le plus loin possible dans sa transhumance post-mortem, alors que le second est censé déployer un pont mélodique sous ses sabots. Au vu de la configuration du *mŋik*, il semble que cette passerelle mène d'abord vers l'édifice arborisé, et que ce soit ensuite ce pilier de l'architecture rituelle qui prenne le relais de l'orientation. Statiques sur la nappe, ces hôtes de marque sont inversement très actifs dans le champ de la mobilité symbolique, puisque l'enjeu ultime du *mŋik* est de garantir le succès d'un transfert sacrificiel d'âme-renne.

Nous évoquions plus haut d'autres facteurs permettant d'expliquer l'usage du saule en contexte rituel d'élevage. Il convient maintenant d'en rappeler au moins un pour comprendre comment « l'unique mari » arborisé peut prendre le relais de l'orientation symbolique. Ce facteur a trait aux vertus substitutives que les Atchaïvaiamskiens prêtent au saule. En contexte rituel, les branches de cet arbre fournissent ainsi la matière première des rennes-de-bois, et ses feuillages (après avoir été bouillis et pilés) permettent de modeler des rennes-de-feuilles. Les substituts de bois sont utilisés dans les courses de rennes miniatures, alors que les substituts de feuille sont réservés à un usage sacrificiel. Lors du *mŋik*, aucun de ces deux doubles du renne n'est cependant fabriqué. Mais il suffit de se remémorer les manipulations pastorales qui avaient présidé à l'arrachage manuel du saule par Valja, pour que l'hypothèse de voir dans cet un arbre un substitut du renne, ou une réserve de substituts corporels pour âmes-rennes, soit légitimée. (Le rajout des cloches appuie visuellement ce postulat dans la mise en scène du *mŋik*). Si l'on adhère à l'idée que le grand saule fait effectivement se chevaucher la figure d'un renne altier avec la métaphore d'une réserve de corps pour les rennes tués en période d'abattage, certains actes rituels s'éclairent d'eux-mêmes. Rappelons-les à la lumière de cette hypothèse :

- par leurs secousses et leurs huchements, l'assistance humaine rameute l'âme-renne à l'aide de deux signaux sonores bien connus d'elle : a) les appels vocaux des éleveurs (« oh ej ! oh ej ! ») ; b) les tintements de cloches de ses congénères au sein du troupeau.
- par leurs rondes propices réalisées autour de « l'unique mari », cette même assistance invite l'âme-renne à progresser vers l'édifice arborisé et à prendre corps en vue de sa transhumance post-mortem.

- par leurs mélodies, les humains solidifient la passerelle invisible reliant la nappe à l'édifice, tout en convoquant la figure des ancêtres de la lignée.

Pourquoi la convocation de la figure des ancêtres est-elle un enjeu majeur du *mŋik* ? Parce qu'à Atchaïvaiam, la chance ou la prospérité domestique dépend de la capacité à renouveler sans cesse les cheptels. Or, contrairement à Lesnaia où les partenaires humains et animaux de la chasse composent des « familles » indépendantes, les unités autochtones d'Atchaïvaiam partagent leurs rennes avec les ancêtres de la lignée. Il leur faut donc s'assurer que les âmes-rennes issues d'un abattage domestique rejoignent la bonne unité d'ancêtres. Pour cela, les mélodies sont d'un grand secours, car elles donnent à leurs "porteurs" humains l'initiative d'une médiation musicale avec leurs "porteurs" chez les ancêtres. Ceux, en somme, qui chantent la même mélodie que les participants du *mŋik* et qui sont "alertés" par les *quliqul* émises à cette occasion. L'on arguera que les invités d'Ala sont issus de tentes différentes et que l'âme-renne rattachée à l'unité d'Ala peut se retrouver chez un voisin. A cela, l'on répondra que les ancêtres convoqués par les mélodies du *mŋik* ne sont pas moins bien disposés les uns envers les autres que leurs descendants. Dépeinte comme identique à la société des vivants, celle des défunts connaît certainement l'échange et les oreilles circulent donc aussi dans l'autre monde (d'où, peut-être, l'importance d'introduire une « *tête*-fourrure » dans un tel contexte rituel).

Au final, l'édifice architectural et musical construit autour de « l'unique mari » évoque donc « l'arbre de chance » par sa capacité à orienter les âmes animales. Mais il en diffère aussi. A ce titre, l'édifice rituel du *mŋik* s'apparente moins à un carrefour entre les plans horizontaux du monde de la chasse, qu'à un axe unique reliant la société des vivants à celle des ancêtres. Aux dires des Atchaïvaiamskiens, cette société posthume est localisée dans les nuages. C'est là que les défunts de la lignée sont censés récupérer les âmes-rennes issues des abattages sacrificiels agencés par les vivants. Dans le *mŋik*, le sacrifice sous-tend donc en creux le transfert de l'âme-renne. Cette logique sacrificielle se manifeste d'ailleurs clairement à travers l'installation d'une lance en bois miniature le long de l'édifice rituel axial. Que nous dévoile exactement cette volonté d'armer « l'unique mari » ? Précisément, que le sacrifice confère son cadre ultime au *mŋik*. Un cadre symbolique bien sûr, mais aussi pragmatique si l'on observe avec la distance nécessaire l'architecture de la tente d'Ala Kagale en ce jour de fête.

Faisons l'exercice, et reculons de quelques mètres par rapport à la *jaranga* 24 en nous efforçant de l'imaginer sans sa toiture en peaux de rennes. Que voit-on ? La version grand format d'un autel sacrificiel *t'nojpyn* (*cf.* p. 192). Celui-ci était constitué, rappelons-le, d'un trépied de branches de saule au sommet duquel était disposée la tête d'un renne abattu. Les bois du renne tendaient vers l'est (le monde des ancêtres) pour s'assurer que le renne se dirige dans la direction propice du renouvellement de la vie. Or, si l'on admet que le saule possède d'importantes vertus substitutives, le squelette architectural de la tente d'Ala n'est rien d'autre qu'un *t'nojpyn* géant : le trépied central de la *jaranga* (27) remplace les trois branches d'un autel moyen format (57), alors que le grand saule qui dépasse de la toiture remplace les ramures et évoque la figure d'un renne altier [150]. Quoi qu'il en soit, la « symbolique de la lance » (Evans-Pritchard 1953 : 1-19) dans le *mŋik* invite désormais à considérer de plus près le sacrifice et la substitution dans la mise en circulation de la chance. Avant cela, un dernier bilan récapitulatif permettra de clore momentanément la comparaison des jeux musicaux et chorégraphiques en contexte rituel de chasse et d'élevage.

*

L'action de *qolèzjavak* (« chanter sa mélodie ») se distingue bien de celle d'*aŋaŋzjak* (« chanter comme ») dans les rituels des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens. Toute dimension imitative n'est pas absente dans la production des mélodies individuelles, mais elle n'est pas un but en soi et ne vise pas la reproduction de mouvements ou de cris animaux. L'imitation est ici répétitive et non reproductive : les mélodies réapparaissent à l'identique au fil des générations, sans que les humains aient à les façonner. Elles sont autonomes, et leur ressemblance musicale avec des modèles plus anciens s'impose d'elle-même. Dès lors, la portée rituelle des différents jeux rituels n'est pas la même : alors qu'une danse imitative ou la reproduction d'un son de gorge "libèrent" de la chaleur vitale qui peut être bénéfique à des animaux en instance de renaissance *(ololo, kilvèj)*, les mélodies sans paroles créent des "ponts mélodiques" pour les âmes animales. Peu importe dans ce dernier cas que ces âmes soient décharnées après un sacrifice (*mŋik*) ou "reconstruites" avant un renvoi dans la nature *(ololo)*

[150] En somme, alors que le *t'nojpyn* est généralement considéré comme une *jaranga* symbolique, l'inverse est tout autant possible : la *jaranga* peut être vue – moyennant quelques aménagements arborisés – comme un autel sacrificiel. Par ailleurs, la formule « moyen format » est préférable à la formule « petit format », car il apparaîtra dans le chapitre sur le sacrifice que les Atchaïvaiamskiens construisent des autels encore plus petits lorsqu'ils sacrifient des substituts (66).

ou une mise bas dans les troupeaux *(kilvèj)*. Dans tous les cas, c'est leur bonne orientation qui compte : l'appartement de l'*ololo*, le Haut terrestre ou le Bas maritime pour les âmes-ours, âmes-mouflons et âmes-rennes ; la *jaranga* du *mŋik*, le bon cheptel des vivants ou des ancêtres pour les âmes-rennes.

Pourtant, ces jeux n'ont pas grande efficacité les uns sans les autres, ce qui permet d'affirmer qu'ils forment un système. Leurs déclinaisons chorégraphiques et musicales distinctes assurent ensemble la mobilité post-mortem des proies et des victimes, et la (re)naissance de gibiers sauvages ou de rennes domestiqués. A cet égard, il n'est pas inintéressant de constater que le *kilvèj* et le *mŋik* soient deux célébrations pastorales encore présentes dans le calendrier rituel des Atchaïvaiamskiens. Leur complémentarité fait écho à celle apparue entre les différents types de jeux à un autre niveau. Dans le même ordre d'idée, il n'est pas non plus inopportun de constater que les chants mélodiques ont le dessus lors du *mŋik* alors que ce sont plutôt les danses et les sons de gorges imitatifs qui prédominent dans le *kilvèj*. Dans le premier cas, l'enjeu est le transfert orienté d'une âme décharnée par l'abattage sacrificiel, alors que dans le second, il consiste à pourvoir les faons en chaleur vitale peu de temps après leur mise bas. Basculons donc sans plus attendre vers l'autre modalité générique de mise en circulation de la chance, le sacrifice, ainsi que vers l'autre principe moteur qui la sous-tend, la substitution.

7. Les sacrifices et la notion de substitution

Les performances musicales et chorégraphiques exécutées dans les rituels analysés au chapitre 6 ne sont pas les seules à favoriser l'obtention de la chance et de la chaleur vitale indispensables à la bonne marche du monde. A travers toute la Sibérie chamanique, ces produits immatériels se gagnent aussi par le « sacrifice » *(ŽERTVOPRINOŠENIE)*. Les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens n'échappent pas à la règle, bien qu'ils encodent le phénomène sacrificiel différemment : le vocabulaire des chasseurs insiste en effet sur la disjonction par le feu (*milgejivetyn*, « partager / diviser à travers le feu »), alors que celui des éleveurs met explicitement l'accent sur la mise à mort animale (*qozjanmatyk*, « abattre un renne »).

Dans un premier temps, un éclairage des pratiques sacrificielles émergeant dans l'*ololo* sera tenté. Bien que « la pratique du sacrifice animal proprement dit suppose celle de l'élevage » en Sibérie (Hamayon 1990 : 418), l'approche comparative avec la chasse ne sera pas dénuée d'intérêt dans le cadre de cet essai. En effet, nous verrons que tout un ensemble de pratiques rituelles sont analysables à la lumière des théories et du vocabulaire du sacrifice. Une telle approche se justifie en raison de la « série d'identifications successives » qui émaille certains rites observés à Lesnaia / Kinkil, et qui est l'une des caractéristique du sacrifice selon Lévi-Strauss (1962 : 269). L'exercice permettra d'expliquer certains "paradoxes", telle la destruction par le feu de bouts de bois envisagés comme des « substituts » (*takalŋyn*, « double ») de phoque. Sommairement décrit comme sacrificiel par les ethnographes soviétiques, nous verrons qu'un tel geste semble pourtant incompatible avec les principes élémentaires du chamanisme de chasse. On cherchera donc à faire la lumière sur la nature exacte des objets immolés, et sur la portée symbolique du dépôt dans le feu. S'agit-il forcément d'une destruction ? Les pratiques et représentations des Lesnovskiens montreront que la question est parfois difficile à trancher. Elles souligneront aussi la volonté de *disjoindre* les itinéraires post-mortem des proies abattues en créant des *jonctions* « routières » distinctes entre l'espace rituel et la bipolarité générique du monde naturel (Haut / terre *vs*. Bas / mer). La part du sacrifice non animal devra donc être éclaircie dans l'*ololo* des Lesnovskiens, car elle est loin d'en être absente.

Dans un second temps, nous repartirons à Atchaïvaiam où les pratiques sacrificielles paraissent plus "classiques" dans la mesure où elles impliquent la mise à mort d'une victime et le traitement sacrificiel de sa dépouille. Le sacrifice relevant d'une manière générale d'un principe de substitution (Lévi-Strauss 1962 : 268), l'attention se portera d'abord sur les modalités de mise à mort d'une « saucisse » *(zjozjat)*. Substitut sacrificiel du renne par excellence, le renne-saucisse est soumis à une suite de manipulations d'une importance capitale à maints égards. D'abord, son traitement rappellera qu'une distinction entre sacrifice sanglant et sacrifice non sanglant n'est pas toujours opératoire dans le cas tchoukotko-koriak. En effet, ces substituts sont tués et dépecés selon les mêmes manipulations qu'un renne-de-chair sans qu'une seule goutte de sang ne jaillisse hors de leur plaie. A l'instar du bœuf-concombre des Nuer (Evans-Pritchard 1956 : 128), le sang d'un renne-saucisse ne doit donc pas forcément couler physiologiquement pour que le sacrifice soit considéré comme sanglant. Le but premier sera donc de mettre au jour ce que Lévi-Strauss passa sous silence dans la Pensée sauvage, « à savoir que lorsqu'on sacrifie un concombre ou un autre végétal à la place d'un bœuf, on doit le traiter comme un animal, c'est-à-dire recourir au même type d'immolation et accomplir les mêmes gestes rituels » (Scubla 1995 : 138-139).

Comme nous le verrons, la remarque vaut parfaitement pour les sacrifices réalisés à Atchaïvaiam. Elle nous mènera cependant encore plus loin. En effet, les manipulations sacrificielles d'une victime à Atchaïvaiam montreront l'importance capitale de reconstruire la victime « entière » *(CELYJ)* sur un « autel sacrificiel » *(t'nojpyn)* après son dépeçage. Or, ce constat n'est pas sans importance dans les réflexions anthropologiques sur le sacrifice, car il contribue à éclairer le problème de la destruction de la victime dans la théorie de Hubert et Mauss. Rappelons en deux mots la nature de ce problème : « si le terme médian [*i.e*. la victime] est bien une aide et non un obstacle à la communication, […], comment sa suppression pourrait-elle rapprocher les termes extrêmes qu'elle est censée relier ? » (Scubla 1995 : 136). Par leur capacité remarquable à reconstruire par synecdoque un renne « entier » sur l'autel sacrificiel, les Atchaïvaiamskiens fournissent des éléments de réponse dont la portée dépasse le cadre rituel tchoukotko-koriak. Il faut cependant préciser qu'aucune théorie générale du sacrifice ne sera esquissée ici, et que la perspective consistera uniquement à alimenter les réflexions anthropologiques sur la question à partir d'une ethnographie particulière.

Un autre point à souligner d'emblée est le chevauchement inévitable des chapitres 7 et 8, consacrés respectivement aux sacrifices et aux substituts (et plus particulièrement les substituts à usage ludique et non plus sacrificiels). Au regard de la place centrale qu'occupent les doubles dans les pratiques rituelles considérées, il eût été inapproprié de concevoir autrement l'articulation entre ces deux chapitres. A ce stade, un détour par la cuisine sacrificielle des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens mettra en évidence ce chevauchement. Chez les premiers, la dimension culinaire fait ressortir avec force l'importance de la *disjonction* dans le processus de renvoi symbolique des proies abattues dans la chasse. Ce phénomène transparaît dans l'élaboration d'une « nourriture sacrificielle » (Gorbačeva 1985a : 65) pilée qui se nomme *TOLKUŠE / tylqtl* et qui compte deux variantes. L'une est blanche et sert à appâter les substituts de phoques en direction du Bas maritime, l'autre est noire et sert à orienter les substituts d'ours et de mouflons vers le Haut terrestre. L'importance de la disjonction culinaire dans l'*ololo* permettra donc de pousser plus loin la réflexion sur la dimension sacrificielle des pratiques rituelles des chasseurs. La cuisine rituelle des Atchaïvaiamskiens dévoilera quant à elle la volonté systématique de faire coïncider au maximum les notions de « jeu » et de « sacrifice ». Différentes manières d'apprêter un renne abattu pourront ainsi être dégagées en fonction des perspectives et des enjeux rituels. Dans tous les cas de figure (chasse et élevage), la cuisine sacrificielle dévoilera la valeur essentielle de la graisse dans le processus d'obtention de la chance.

Finalement, la présentation de la « Journée de l'éleveur de rennes » *(DEN' OLENEVODA)* organisée à Atchaïvaiam en mars 2001 assurera la transition vers le chapitre 8 et permettra de rapprocher les sacrifices et les jeux sous l'angle de la substitution. Lors de cet ex-rite soviétique désormais largement récupéré par les locaux autochtones, une suite remarquable d'événements relatifs à la substitution a en effet pu être inventoriée. Cette succession de remplacements opportuns éclairera sous un jour inédit les logiques contemporaines de la substitution dans lesquelles « tout n'est pas bon à servir de substitut à tout » (Hamayon 1978 : 164).

7.1. Le point de vue soviétique sur les « rites à sacrifice » koriaks : impasses ethnographiques et cadres théoriques

Si « abattre » *(matyk)* n'est pas « jouer » *(uzizičvètik)*, ces deux catégories génériques d'actions chamaniques n'entretiennent pas moins des liens étroits dans les rituels tchoukotko-koriaks. Une certaine « violence du religieux » (Bloch 1997 [1992]) n'est jamais totalement absente des manifestations ludiques. Au chapitre précédent, nous avons ainsi relevé une dimension agonistique dans la progression saccadée de « l'arbre de chance », dans l'entrée dansante de l'ours, dans l'installation occasionnelle d'une lance le long de « l'unique mari », et même dans la réalisation de certaines danses imitatives (l'*ejnečit*). Au niveau des pratiques rituelles dans leur ensemble, nous observerons de même une forte complémentarité entre les jeux et les sacrifices. Mais que recouvre exactement l'acte de « tuer » pour un Lesnovskien et pour un Atchaïvaiamskien ? En quoi l'immolation sacrificielle de tiges d'herbe ou de rennes participe-t-elle à l'efficacité des rituels, au même titre – ou à un titre différent – que les danses, les chants et les jeux de tambours ? Telles seront les questions élémentaires qui guideront notre réflexion au fil de ce chapitre. En vue d'apporter des éléments de réponse, une brève présentation du point de vue de l'ethnographie soviétique sur le sacrifice koriak s'avère nécessaire.

Dans le domaine koriak, Vdovin est sans conteste celui qui a apporté les contributions les plus significatives à l'étude du sacrifice. Un demi-siècle après Jochelson – dont la vision du phénomène sacrificiel est particulièrement englobante [151] – l'ethnographe de Leningrad a amené des précisions importantes sur le sacrifice. Vdovin a essentiellement mené ses recherches sur le sacrifice chez les Koriaks maritimes lors de ses missions dans le Nord-Kamtchatka en 1954-55 ; les résultats de ses travaux ont été publié dans un article important consacré aux « lieux sacrificiels des Koriaks » (1971), puis dans un *Essai sur l'histoire ethnique des Koriaks* (1973). Dans la perspective qui nous intéresse, le passage suivant

[151] Alors que Mauss et Hubert avaient déjà publié l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899), il semble peu probable que Jochelson ait eu connaissance de ce texte avant la parution de *The Koryak* (1908). La méconnaissance de cette contribution majeure à l'étude du sacrifice explique en partie l'interprétation assez vague que Jochelson fait des pratiques sacrificielles, et notamment des sacrifices non sanglants : « Bloodless sacrifices in the form of sacrificial grass, berries, blubber, meat, tobacco, tea, sugar, and other edibles, also of ornaments, are made to the fire, to the "owners", to the dead, and to the kalak-idols. [...]. Sacrificial sedge-grass is in use only among the Maritime Koryak. [...]. Tea, tobacco, scraps of woven fabrics, printed calico, or red cloth, and other trifles, are put upon the sacred hills. After every successful hunt, some meat and fat are thrown into the fire » (JOCHELSON 1975 [1908] : 97-98).

permettra de rentrer de plain-pied dans la démonstration ; Vdovin y décrit les « rites à sacrifices » *(OBRJAD ŽERTVOPRINOŠENIJA)* observés lors d'un *ololo* à Karaga (rives orientales du DAK) :

> « Durant l'*ololo*, il est d'usage d'exécuter quelques rites dans une suite précise. En premier lieu, c'est un sacrifice à travers le foyer domestique (*milgejivetyn*, « partager à travers le feu ») qui est exécuté. Il se réalise ainsi : deux hommes (le maître de céans et un proche parent) s'asseyent l'un en face de l'autre devant la porte en métal du fourneau. [...] Ils portaient sur la tête des coiffes hivernales (*MALAXAI*) tournées à l'envers. Ils prirent dans les mains quelques branches de bouleaux (préparées à l'avance), les plièrent en petites pelotes et les attachèrent avec de l'herbe « sacrée » *lauten* […]. A ces liasses furent encore ajoutés un peu de fourrure de lièvre, des petits morceaux de graisse de phoques et un peu de *TOLKUŠE*. L'ensemble s'appelle *qamajiryn* (« repas », littéralement « repas de remplissage »). La nourriture sacrificielle est posée sur une peau de phoque. En premier, ils ont jeté les liasses dans le feu. Puis ils ont dit : « voilà, toi qui te trouves en haut *(gyrgolalyn)*, pour toi, afin que nous vivions bien, et que nous ne soyons pas malades ! ». Les visages se sont tournés en direction de la mer, les maîtres de céans ont commencé le sacrifice […] : « voilà, protecteur de la chasse marine *(Ivinilgyn)*, pour que nous chassions avec chance les animaux marins et pour qu'il n'arrive pas malheur aux chasseurs en mer ». (Vdovin 1973 : 40, je souligne).

Nourrir les esprits-maîtres pour obtenir d'eux protection dans la sphère domestique et chance à la chasse, telle serait en substance la fonction que les Karaginski assignent à leurs sacrifices selon Vdovin. Comme nous le verrons avec l'exemple de Lesnaia, une telle interprétation semble relativement fidèle aux représentations des chasseurs maritimes. Seulement, si tant est que ces offrandes relèvent bien du sacrifice, plusieurs points posent problème chez cet auteur. Le premier concerne la position surélevée des dédicataires de la surnature. Une position haute n'est-elle pas difficilement conciliable avec la mise en scène d'une orientation en miroir dans l'extrait ci-dessus (position des deux hommes l'un en face de l'autre avec les coiffes portées à l'envers) ? Souvenons-nous en effet que l'acte de retourner sa coiffe signalait plutôt l'horizontalité des relations avec la surnature dans la chasse (*cf.* pp. 247-248). Il faudra donc revenir sur la figure et la position symbolique de l'entité qui se cache derrière le feu domestique chez les Koriaks maritimes. Pour l'instant, c'est toutefois un autre problème ethnographique qui retiendra l'attention.

Ce problème réside dans la mention faite par Vdovin d'un dépôt de branches de bouleaux dans le feu en guise de sacrifice. En effet, si l'on considère que le bouleau des Karaginski correspond à l'aulne des Lesnovskiens (ce qui est fort probable), les deux hommes dont parle

Vdovin immoleraient alors des substituts de gibier. L'action de plier des branches de bouleau puis de les nouer avec de l'herbe correspond en effet trait pour trait à la confection des substituts de phoques en branches d'aulne à Lesnaia et à Kinkil. Or, l'oblation sacrificielle d'animaux chassés est impossible en Sibérie où « le gibier est par principe exclu du sacrifice [car], prélevé dans la surnature, il ne saurait y être retourné, dédié » (Hamayon 1978 : 163). Ce constat s'applique également aux substituts et place donc l'affirmation de Vdovin devant une impasse ethnographique : si la graisse, l'herbe et la fourrure de lièvre peuvent éventuellement être assimilées à des victimes sacrificielles [152], tel n'est jamais le cas des substituts animaux en raison des logiques sous-jacentes du chamanisme de chasse.

Il n'est pas nécessaire ici de respecter l'équilibre chasse / élevage et de citer une description soviétique d'un sacrifice de renne [153]. Aucune ne concerne un sacrifice de substitut, alors que c'est précisément la mention que Vdovin fait des « branches de bouleaux *préparées à l'avance* » qui est intéressante dans le cas tchoukotko-koriak. Le bref exemple des « rites à sacrifice » observés à Karaga suffit donc à démontrer que les données koriaks sur le sacrifice ne se laissent bien évidemment pas réduire à un modèle unique. Au contraire même, les faits nouveaux présentés ici ne feront que densifier encore plus un champ de recherche déjà fort éclectique. Se pose alors une question de méthode : face à la très grande diversité des modalités sacrificielles et des théories, comment appréhender les usages et représentations en vigueur chez les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens ? Dans une perspective heuristique, les travaux de certains indianistes (Herrenschmidt 1978, 1979, 1995) et africanistes (notamment Jespers 1983, de Heusch 1986, Cartry 1987) fournissent une armature méthodologique solide. Sans chercher à utiliser tels quels les cadres théoriques définis par ces auteurs, une approche soucieuse d'éclairer les positions (sacrifiant, sacrificateur, victime, dédicataire) et les opérations sacrificielles peut être suivie ici. C'est en effet dans la suite séquentielle d'actes signifiants (prononcer une formule nominative ou une prière, tuer, dépecer, construire un autel, reconstruire un renne, consommer la viande, etc.) que se donne à voir la « série d'identifications successives » caractéristique du sacrifice selon Lévi-Strauss (1962 : 269).

---

[152] « On doit appeler sacrifice toute oblation même végétale, toutes les fois que l'offrande, ou qu'une partie de l'offrande, est détruite » (HUBERT & MAUSS, 1968 [1899] : 204).

[153] De tels exemples se trouvent notamment dans le chapitre que Gorbačeva consacre aux rituels des éleveurs de rennes dans sa thèse (1985a : 71-93).

D'un point de vue théorique, nous ne délaisserons pas pour autant les théories de l'ethnographie soviétique, car elles ont su mettre en évidence un certain nombre d'aspects essentiels (notamment l'importance de la nourriture sacrificielle dans les rituels tchoukotko-koriaks). Par ailleurs, les différentes approches ne sont pas forcément incompatibles si l'on considère que les travaux de Vdovin contiennent en germe tous les "ingrédients" classiques du sacrifice (le *nous*-sacrifiant, les *deux hommes*-sacrificateurs, le *toi*-dédicataire, la nourriture-victime, etc.). Restera cependant à tenir compte des contextes locaux et à déterminer si les types d'identification opérée grâce à l'imitation (corporelle, vocale) correspondent à ceux mobilisés par les chasseurs et les éleveurs dans leurs pratiques sacrificielles. Ou si, plus probablement, les deux processus s'articulent pour prétendre gagner en efficacité symbolique.

7.2. Les formes du sacrifice à Lesnaia et à Kinkil

Sur la base des matériaux ramenés à New York par le couple Jochelson, nous savons que les Koriaks maritimes pratiquaient de nombreux et fréquents sacrifices de chiens dans la période pré-soviétique (54). Dans sa monographie, l'ethnographe russe précise que le traitement sacrificiel des chiens consistait à les suspendre par la mâchoire sur des pieux orientés vers l'est. Une majorité de ces poteaux présentait des caractères anthropomorphes ; avec certaines collines ou rochers, ils constituaient la catégorie des ancêtres-gardiens d'une unité domestique élargie. Dans son article sur les « lieux sacrificiels des Koriaks », Vdovin nous apprend par ailleurs que les chasseurs koriaks déposaient en guise de « sacrifices » de nombreux ossements de gibier (crâne d'ours, os de baleine, bois de rennes) ainsi que des morceaux d'armes (pointes de flèches, lances miniatures (55)) sur les lieux « protecteurs de la chasse et des routes » (1971 : 279). Bien qu'elles soient conformes aux critères sacrificiels de la chasse, les immolations de chiens domestiqués semblent désormais lointaines pour les Lesnovskiens. Certains anciens se souviennent en revanche des « sacrifices » effectués avant et après une chasse à l'ours. Ces rites étaient effectués exclusivement par des hommes et consistaient à fabriquer des autels miniatures sur Kamakran (la colline protectrice qui surplombe le village). A cet effet, des lances miniatures en bois d'environ trente centimètres de longueur étaient plantées obliquement dans le sol en direction de l'est ; ces lances étaient ensuite décorées avec des brindilles d'herbe *lauten*, un morceau de tissu coloré et des tendons effilochés de gibier (Vdovin 1971 : 281 ; Oshima 1997 : 11).

Comme la règle l'imposait aux ethnographes soviétiques, Vdovin décrit au passé la réalisation de ces rites, conférant ainsi à sa description un cadre archaïque et archaïsant. Il faut cependant rappeler avec force que de telles pratiques ne sont pas révolues à l'heure actuelle. De manière certes plus diffuse, elles remplissent encore le vécu quotidien des chasseurs. Nous savons déjà que les habitants de la région, lors de leurs très fréquentes expéditions vers le Haut ou vers le Bas, ne manquent jamais de verser quelques gouttes d'alcool dans les flammes du feu de camp en guise de propitiation. De même, lorsque les Lesnovskiens transitent par Kamakran ou par un lieu de même nature, ils se décident souvent à rompre une cigarette et à la lancer dans une pente de la colline protectrice. Force est pourtant de constater que ni les Lesnovskiens, ni les Kinkilskiens n'attribuent à ces gestes une grande portée dans le temps ou dans l'espace : pour être efficaces, les libations et les offrandes d'objets démantelés doivent être répétés aussi souvent que possible et autant de fois que l'exige la topographie locale [154]. Par contraste, ces mêmes Lesnovskiens et Kinkilskiens attendent des « rites à sacrifice » réalisés lors de l'*ololo* qu'ils les protègent tout au long de l'année et sur l'ensemble de leurs terres de prédation. Selon les ethnographes soviétiques, ces rites consistent a) en une triple immolation diurne d'herbe *lauten*, et b) en une immolation nocturne des substituts de phoques. Les uns et les autres sont réalisés à travers les flammes du foyer domestique, mais seules les séquences diurnes seront considérées dans ce chapitre [155]. Examinons-les de plus près.

7.2.1. L'herbe nominative et les sacrifices diurnes de l'*ololo*

Les faits se déroulent à Kinkil, le petit village de douze habitations situé à vingt-cinq kilomètres au sud de Lesnaia. Ils ont lieu entre le 26 et le 28 octobre 2000, à une époque où le hameau enneigé est plus que jamais fermé aux yeux des autorités administratives du DAK. Signe des temps cependant, la trentaine d'habitants saisonniers s'apprête à organiser un nouvel *ololo* après une disette rituelle de presque dix ans (*cf.* p. 83). Pour situer ces événements par rapports à ceux relatés dans le chapitre 6, on précisera que la célébration de

[154] Autrement dit, une offrande sacrificielle faite à Kamakran n'empêchera pas une action similaire à l'adresse du « promontoire vert » ou du « Rocher » (*cf.* pp. 115-116). En termes de fréquence de réalisation, ces rites sont donc comparables aux sacrifices de chiens pratiqués jadis par les Koriaks.

[155] Au regard du traitement rituel réservé aux substituts en bois d'ours et de mouflons (renvoyés « chez eux » sans aucune forme de destruction ignée), nous soutiendrons en effet l'hypothèse que l'immolation des substituts de phoques ne relève pas du sacrifice. Le renvoi des phoques-de-bois par le feu sera donc analysé dans le chapitre 8, consacré en priorité à la fabrication et à l'usage des substituts ludiques (*cf.* pp. 336-348).

l'*ololo* à Kinkil suivait d'une douzaine de jours les festivités de Lesnaia, et que l'agencement des séquences focalisatrices était le même dans les deux cas (*cf.* annexe 5). La fête était organisée dans la demi-maison (3) de deux frères, les chasseurs professionnels Pantile et Ivan Inokent'evič Najanov. Au total, les frères Najanov sont au nombre de quatre à Kinkil. Igor occupe l'autre moitié de la maison familiale, alors que Valerja, l'aîné de la fratrie, vit seul dans la bâtisse voisine. A l'exception de Valerja dont la femme et les enfants vivent au chef-lieu (Palana), les trois autres frères sont célibataires. Autre point d'importance : la maison retenue pour célébrer ce nouvel *ololo* à Kinkil était anciennement celle de Jura Prokofevič Najanov, le chasseur local le plus âgé et le plus respecté après le patriarche de la troïka Spiridon Borisevič Najanov. Aux dires des Kinkilskiens, Jura Prokofevič partageait avec les frères Pantile et Ivan Inokent'evič le statut d'organisateur de l'*ololo* en 2000. C'est Jura qui imposa entre autres le choix de Kolja Maximovič Najanov pour « être l'ours » le soir du rituel (*cf.* p 239).

Avant d'en venir aux séquences rituelles à proprement parler, cernons encore brièvement les raisons ayant motivé les habitants du hameau à réorganiser leur propre rituel de chasse automnal. Les Kinkilskiens en avançaient principalement deux : la première était la perspective de se retrouver « au calme et à l'air frais » entre co-résidents, sans la foule d'invités ni l'agitation de Lesnaia ; la deuxième était la perspective d'assurer des « chasses chanceuses » aux hommes du hameau. En effet, les chasseurs de Kinkil, quasiment tous employés du gospromkhoze, ne se satisfaisaient plus d'une participation à l'*ololo* de leurs voisins. De retour sur les terres de leurs ancêtres, ils souhaitaient bénéficier de leur propre *imraj* (« chance »), sans être obligés de participer au rituel des Lesnovskiens. L'enjeu dépassait donc d'assez loin la simple concurrence amicale entre deux localités voisines. Il s'agissait en réalité de sanctionner rituellement l'autonomisation de Kinkil par rapport à Lesnaia (autonomisation nécessaire à la restauration d'un véritable système d'échange entre voisins). Enfin, rappelons qu'une dimension politique se greffait sur ce dédoublement rituel puisque cette compétition en sous-tendait une autre, moins obligeante celle-là, entre les dirigeants du gospromkhoze (instance politique des Kinkilskiens) et ceux de l'administration municipale de Lesnaia (instance politique des Lesnovskiens) (*cf.* pp. 91-93). Preuve des enjeux qui sous-tendaient à différents niveaux cette dichotomisation rituelle en 2000, Kostja Haritonov, le chef de chasse et patron du gospromkhoze, renonça à offrir de la viande fraîche aux Lesnovskiens. En vue de l'*ololo*, il ne soutint cette année-là que les Kinkilskiens dans

leurs préparatifs culinaires. Or, nous n'allons pas tarder à constater que ce geste politisé, relativement mineur d'un point de vue matériel, influe sur la manière d'agencer les séquences rituelles diurnes.

Comment ces « sacrifices » se déroulent-ils exactement et qui en détient la charge ? Pour répondre d'abord à la deuxième partie de la question, les données présentées ici montrent que ce sont essentiellement les femmes qui ont l'apanage des rites réalisés devant le fourneau domestique à Kinkil. Le 27 octobre 2000, jour des festivités, elles étaient cinq (toutes des locales d'origine autochtone) à collaborer en vue de leur réalisation : Ekaterina Alexeevna Najanova (compagne du co-organisateur Jura Prokofevič Najanov), Svetlana Nikolaevna Najanova (institutrice à Lesnaia et proche parente des quatre frères Najanov), Matriona Antonovna Najanova (doyenne de la troïka et épouse de Spiridon Borisevič Najanov), Ludmila Danelovna Jaganova (épouse du chasseur local Leonid Lazarevič Jaganov), et enfin une femme non identifiée en provenance de Palana, soucieuse de se familiariser avec le cérémonial de l'*ololo*.

Pour répondre maintenant à la première partie de la question, il convient de rappeler que les sacrifices ont lieu le matin (07h00, 11h00) et l'après-midi (15h00) du jour d'accueil des invités, soit bien avant que ces derniers n'investissent la résidence de fête (dès 18h00 environ). Réunies depuis la veille dans la maison familiale des frères Najanov pour préparer le repas de fête, les cinq femmes répètent les séquences focalisatrices trois fois à l'identique. La plus âgée d'entre elles, la doyenne de la troïka Matriona A. Najanova, dirige les opérations. Voici le détail de leur exécution en cinq phases :

1. l'une des assistantes tire une longue brindille d'herbe *lauten* hors de la gerbe préparée pour l'occasion et la tend à Matriona A. Najanova. La doyenne des cinq femmes l'enroule ensuite manuellement en une petite pelote compacte à laquelle elle joint un peu de poils de lièvre blanc.
2. avec l'aide d'Ekaterina Alexeevna Najanova qui connaît parfaitement tous les hommes de Kinkil et surtout le détail de leurs chasses, Matriona A. s'adresse au feu. Elle nomme à tour de rôle tous les chasseurs par leurs prénoms et associe à ces nominations individuelles le rappel de chacune de leurs proies abattues durant l'année (*en s'adressant au feu* : « Voilà à qui sont les animaux : c'est le mouflon de Kolja ; c'est l'ours de Kostja [Haritonov] ; c'est le phoque de Jura, etc. »).
3. après chaque nomination individuelle, Matriona A. dépose une pelote dans l'âtre domestique et les cinq femmes s'exclament ensemble « Ololo ! Ololo ! » en signe de bienvenue.

4. ces actes de nomination sont répétés autant de fois que les chasseurs ont abattu de gros gibier. Par exemple, si l'un d'eux a abattu durant l'année quatre phoques, un mouflon et deux ours, l'officiante principale devra réitérer le « sacrifice » à sept reprises en désignant chaque fois le prénom du chasseur et la nature exacte de sa prise (*l'officiante, en s'adressant seule au feu* : « C'est le phoque de Kolja ; *puis avec ses collaboratrices* : « Ololo ! Ololo ! ». Et ainsi de suite : « C'est aussi le phoque de Kolja, Ololo ! Ololo ! » ; « C'est l'autre phoque de Kolja, Ololo ! Ololo ! », etc.).
5. une fois les opérations terminées, trois des cinq femmes (dont Matriona A.) se saisissent des tambours qui étaient mis à chauffer au-dessus de ce même fourneau domestique, et commencent à les battre en chantant leurs mélodies personnelles. Les deux femmes restées sans instrument les accompagnent en exécutant des danses imitatives libres et en chantant leurs mélodies.

Pour les ethnographes formés à l'école soviétique et qui ont étudié ce rite (Vdovin 1973, Gorbačeva 1985a, Urkačan 2002), le sacrifice en tant que tel a lieu lors de la séquence centrale du dépôt de la pelote dans les flammes. Il est non-sanglant et correspond à un nourrissage propice en vue de l'obtention de la chance et de prospérité dans la sphère domestique et dans la chasse. Bien que partiellement exacte, une telle explication reste cependant approximative pour appréhender de manière dynamique tous les termes de ce « partage à travers le feu » : qu'offrent exactement les cinq femmes en sacrifice, et à qui ? L'herbe séchée est-elle vraiment apte à satisfaire l'appétit et les goûts du feu domestique, à la fois vorace et gourmet comme le sont toutes les classes d'esprits au Kamtchatka ? Qui a l'initiative de la nomination et quelle est la portée de ce savoir-dire rituel ? Enfin, pourquoi doit-on impérativement jouer en clôture de sacrifice ?

7.2.1.1. La figure du dédicataire dans les sacrifices d'herbe

A ce stade de l'analyse, la réflexion menée tout au long du chapitre 6 sur les jeux rituels s'avère utile pour situer de telles séquences rituelles à l'intérieur d'un cadre d'actions et de représentations global. Il apparaît notamment que l'herbe offerte au feu par Matriona A. Najanova est exactement la même que celle utilisée en soirée pour décorer les tambours, l'ours et « l'arbre de chance ». Le rapport étroit apparu plus haut entre l'usage rituel de l'herbe *lauten*, l'exécution des jeux et la (re)mise en mouvement(s) des animaux est-il dès lors discernable ici aussi ? Vraisemblablement, surtout si l'on considère que les séquences rituelles énoncées ci-dessus interviennent de jour, et précèdent donc la grande soirée de jeux dans la trame de l'*ololo*. L'hypothèse est donc que les séquences musicales et sacrificielles diurnes,

répétées trois fois par les cinq femmes, convergent vers une même finalité nocturne : faciliter la venue orientée de proies réduites à l'état d'âmes individuelles décharnées (afin de les "reconstruire" en soirée, puis de les renvoyer chez elles le lendemain matin à l'aube). Si tel est effectivement le cas, alors les nombreuses pelotes d'herbe *lauten* ne doivent pas seulement être considérées comme une délicatesse culinaire offerte au feu, mais aussi – et surtout – comme autant de routes symboliques assurant des jonctions entre les compartiments du monde. C'est essentiellement en cela que ces rites peuvent être analysés sous l'angle du sacrifice.

Mais tout ne devient pas clair pour autant, loin de là. La figure du dédicataire de la surnature demeure notamment floue. Tentons de la distinguer avec plus de précision. Selon Gorbačeva, certains groupes de chasseurs maritimes distinguent les traits d'un « maître de la mer » dans les flammes domestiques (1985a : 62). Pour Jocheslon, « le feu du foyer est supposé représenter la mer dans laquelle la baleine retourne » (1975 [1908] : 73). Cet auteur n'assimile donc pas le feu à « la classe surnaturelle des maîtres », catégorie qu'il distingue néanmoins chez les Koriaks maritimes. Pour les Lesnovskiens et les Kinkilskiens qui célèbrent l'*ololo* contemporain, le feu n'est pas une mer symbolique, car nous verrons au chapitre 8 que l'élément marin est représenté par de la neige sur laquelle seront déposés les substituts des phoques (*cf.* p. 338). Quant à la notion d'esprit-maître de la mer, elle n'a pas (plus ?) d'équivalents dans la terminologie vernaculaire. Au demeurant, la valeur analytique d'une telle catégorie semble limitée pour rendre compte des interactions sommes toutes très directes que les sacrificatrices entretiennent avec le foyer domestique dans la suite de séquences décrites plus haut. Entre le feu et les femmes, les rapports ne semblent pas soumis le moins du monde à un ordre hiérarchique. Au contraire, l'attitude des officiantes dénote plutôt une relation égalitaire avec le feu-dédicataire. Face à cette double impasse, l'hypothèse avancée ici fait figure de compromis : dans ce grand carrefour qu'est l'*ololo*, le feu serait un esprit tutélaire des routes que doivent emprunter les animaux concernés pour rejoindre l'espace rituel. Cette hypothèse présente l'avantage d'éclaircir le nourrissage du feu avec de l'herbe *lauten*. En effet, quelle meilleure nourriture que des routes végétales pour propitier le gardien des cheminements animaux ? Au vu des pratiques observées à Lesnaia et à Kinkil, aucune.

Le point principal, cependant, est ailleurs. En déposant des routes d'herbe dans le feu, les sacrificatrices posent aussi les soubassements d'une opération comptable en termes de noms

et d'âmes individuelles. En effet, que font les cinq femmes sous la houlette de Matriona A. Najanova si ce n'est offrir des "binômes nominatifs" (prénom d'un chasseur + appellation taxinomique de ses proies nommées individuellement) au feu ? Sous cet angle, la mise en circulation de la chance résulterait ici d'un sacrifice de pelotes végétales. Celles-ci ne représenteraient pas des animaux (comme certains substituts en bois), mais plutôt des supports nominaux permettant d'ouvrir la porte de l'*ololo* aux invités animaux [156]. Autrement dit, pour assurer le renvoi des proies "reconstruites" dans la nature, les femmes doivent d'abord attirer leurs âmes décharnées dans l'espace rituel. A cette fin, elles nourrissent le feu avec des routes remplies de couples nominatifs qui les rendent performatives. En effet, leur immolation signale au gardien qui s'en régale les données essentielles du transfert des âmes : combien sont-elles ? D'où viennent-elles et où repartiront-elles ? Chez qui se rendent elles pour être "reconstruites" ? On comprend dès lors que certaines règles élémentaires président à ce sacrifice d'herbe réalisé à travers le fourneau des frères Najanov. Les jonctions sacrificielles ne peuvent concerner que les proies des chasseurs locaux. Pour revendiquer une nomination rituelle, un chasseur doit donc logiquement a) appartenir à la « famille » des Kinkilskiens, et b) chasser sur les terres de Kinkil. Dans le réaménagement résidentiel et rituel que connaît actuellement le hameau, les choses ne sont cependant pas toujours aussi évidentes. La situation de certains chasseurs pose ainsi problème au moment de la nomination. Ce sont ces cas que nous allons considérer maintenant, car ils nous en diront davantage sur les différentes positions du sacrifice.

7.2.1.2. Le rôle des sacrificatrices dans le transfert orienté des « âmes » animales

Deux cas limites soumis aux cinq femmes devant le fourneau des frères Najanov illustreront les enjeux de la nomination sacrificielle : celui de Sergej Šmagin, le partenaire de chasse d'Igor Belousov refusant de choisir son camp entre Lesnaia et Kinkil (*cf.* pp. 97-100), et celui de Kostja Haritonov, le chef ukrainien du gospromkhoze. Considérons d'abord le cas de Sergej. La question de sa nomination fut évoquée conjointement par Matriona A. Najanova, sa « tante » *(TËTJA / eča)* classificatoire dans la troïka (*cf.* annexe 1), et par Ekaterina A. Najanova, l'une des seules femmes vivant toute l'année à Kinkil et connaissant parfaitement les comptes de la chasse locale. Que s'est-il passé exactement ? Se souvenant des prises de

[156] Cette analyse est inspirée des travaux d'Hamayon, qui a bien montré que pour un chasseur, la contrepartie à la nature « provient de lui, le représente lui » (1990 : 418).

gibier réalisées par Sergej à Kinkil durant l'année, Ekaterina propose à Matriona de le nommer, lui et le détail de ses proies, lors du sacrifice de 11h00. Sur le point de s'exécuter, la doyenne des cinq femmes marque néanmoins un temps d'hésitation, puis rétorque à voix basse qu'« il l'a déjà été là-bas ». Par cette formule, Matriona A. Najanova sous-entendait que Sergej avait déjà été nommé quelques jours plus tôt lors de l'*ololo* organisé à Lesnaia chez les Belousov. La doyenne était bien placée pour le savoir puisqu'elle aidait à cette occasion son amie et partenaire de la troïka Matriona G. Belousova dans ses tâches rituelles. La question qui se pose donc ici est de savoir pourquoi Sergej n'a pu être nommé à Lesnaia et à Kinkil en 2000, alors même qu'aucun tabou rituel ne l'eût privé d'une double participation si tel avait été son souhait [157]. Dans la perspective de cet essai, cette question est intéressante car elle suggère que les jeux et les sacrifices ne sont pas soumis aux mêmes règles. Quelles sont-elles au juste dans les pratiques sacrificielles des Kinkilskiens et des Lesnovskiens ?

Le refus formulé par Matriona A. Najanova à l'encontre de la nomination de Sergej fait écho à un autre interdit déjà souligné dans la première partie de ce travail : celui de chasser le phoque sur le littoral maritime de ses voisins en période de pêche au capelan (*cf.* pp. 126-134) [158]. Souvenons-nous en effet des paroles prononcées par Matriona G. Belousova durant la chasse au phoque estivale sur le lieu-dit domestique Jonaŋ : « on n'a pas le droit de tirer les phoques des autres, mais seulement les siens, là, tout près » avait alors affirmé la belle-mère d'Igor. Le rapport entre l'interdit de chasse et l'interdit de la nomination sacrificielle peut donc être compris en termes de territorialité, de frontières et de routes. Sergej ne peut être nommé une deuxième fois à Kinkil car les doyennes de la troïka savent mieux que quiconque qu'il est l'associé d'Igor Belousov et qu'ensemble les deux chasseurs forment une paire à succès. A ce titre, il était normal d'immoler de l'herbe et de prononcer les noms des deux hommes à Lesnaia, au sein d'un espace rituel pris dans un rapport métonymique avec leurs territoires de chasse authentifiés. Bien sûr, Sergej se joint de plus en plus fréquemment aux brigades de Kinkil, ce qui ne posait aucun problème tant qu'un seul *ololo* était célébré à Lesnaia. Mais depuis que le hameau s'autonomise, l'autarcie revendiquée par les nouveaux

[157] Sergej ne participa pas à l'*ololo* de Lesnaia en cette année 2000, sachant qu'une seconde possibilité de « jouer » se profilait à nouveau à Kinkil. Son désistement entraîna certaines conséquences, notamment dans la fabrication de ses substituts (*cf.* pp. 337-340).

[158] Cet interdit est valable ailleurs que sur le littoral et à d'autres périodes que le mois de juin. La règle de la non violation des territoires de chasse d'autrui (pour le gros gibier uniquement) est simplement plus manifeste en été lorsque tous les villageois se partagent la même plage du bord de mer.

voisins concerne aussi la circulation de la chance. Or, l'obtention d'*imraj* passe nécessairement par le renvoi rituel dans la nature du nombre exact d'âmes animales confisquées lors des chasses chanceuses. L'important, en somme, est de remettre à zéro une fois l'an tous les compteurs de la chasse.

En nommant Sergej à Kinkil, Matriona A. Najanova aurait en quelque sorte faussé ce rééquilibrage annuel. Elle aurait provoqué une interférence peu propice entre les comptes d'âmes des Lesnovskiens et ceux des Kinkilskiens. Ce qu'il importe de retenir ici est donc que la nomination sacrificielle des chasseurs participe activement de la construction de routes pour les âmes décharnées. Mais dans un même temps, cette mise en réseau rituelle des topographies pragmatiques et symboliques de la chasse n'est opératoire que pour des territoires connexes (ce que, progressivement, les terres de Lesnaia et de Kinkil ne sont plus). L'idée sous-jacente est que les phoques tués sur Jonaŋ (par exemple) doivent être accueillis chez celles et ceux qui chassent sur cette parcelle maritime. Nulle autre unité que celle des résidents de Jonaŋ n'a en principe le pouvoir rituel de renvoyer les proies dans les eaux territoriales de ce lieu-dit. Dans cette optique, la série d'identifications observable dans la nomination sacrificielle joue un rôle essentiel. Une première identification est opérée entre un chasseur et le détail nominatif de ses proies à travers le verbe sacrificiel de Matriona A. Najanova. Par un effet de domino, ces binômes élémentaires sont ensuite identifiés tacitement à des territoires, des itinéraires et des « familles » (tant humaines qu'animales). En fin de compte, une double jonction est opérée : la première met en rapport les sacrificatrices et le feu-truchement à travers l'offrande d'une herbe nominative ; la seconde met en relation les compartiments résidentiels du monde à travers l'action bénéfique du « gardien des routes » qui vient d'être propitié. La voie est alors tracée, et les âmes peuvent commencer à transiter entre ces « termes polaires du sacrifice » (Lévi-Strauss 1962 : 269) [159].

Reste cependant à évoquer la figure du sacrifiant dans ces « rites à sacrifice ». En empruntant et en adaptant la formule bien connue d'Herrenschmidt (1978 : 7-18), on se demandera donc à qui profite la chance mise en circulation par ce rééquilibrage des comptes d'âmes

[159] Pour être exact, il faut rappeler que Lévi-Strauss parle de « deux termes polaires du sacrifice », alors que dans le cas présent, il semble plutôt que nous en ayons quatre. A moins que, selon le principe de l'horizontalité des relations avec la surnature (qui prévaut dans la chasse), la figure du dédicataire se mêle à la route elle-même. Dans ce cas, les deux jonctions sacrificielles que nous avons distinguées se superposeraient en quelque sorte, et relieraient bien deux termes polaires.

individuelles ? Pour esquisser une réponse en accord avec les enjeux et les contextes contemporains, l'exemple de la nomination rituelle du chef du gospromkhoze s'avèrera éclairante.

7.2.1.3. La figure hybride du sacrifiant dans les sacrifices d'herbe

Chez les Koriaks maritimes, le bénéfice immatériel de l'ensemble des rites effectués durant la fête du phoque [160] revenait traditionnellement à l'équipage de chasse qui organisait la célébration. Composé de rameurs et de chasseurs, chaque unité était issu d'une « famille patriarcale » et dépendait de son propre « grand-père protecteur » (Bauerman 1934 : 74-75). Cet ancêtre-gardien de la lignée pouvait prendre différentes formes (colline, rocher, pieu anthropomorphe, etc.) et recevait des offrandes en grande quantité. A notre connaissance, les Kinkilskiens ne disposaient pas d'une telle entité au moment de réorganiser l'*ololo* en 2000. Réunis depuis peu au sein d'« une seule famille » de chasseurs professionnels, ils n'avaient à cette époque aucun équivalent à la colline protectrice des Lesnovskiens. Pour découper les aulnes de « l'arbre de chance », les officiants locaux se rendaient simplement dans un endroit « propre » et largement dégagé en direction de l'est.

Bien que la situation ait peut-être évolué à ce sujet depuis l'époque du terrain, l'absence de colline protectrice n'empêcha nullement la renaissance de l'*ololo* à Kinkil. Avec du recul, cet aménagement mettait plutôt en évidence le caractère malléable et diffus du chamanisme domestique koriak. Les Kinkilskiens ne restauraient-ils pas l'*ololo* sans que certaines figures centrales de leur univers chamanique ne soient ancrées dans la topographie environnante ? Une nouvelle fois, rien ne nous permet d'affirmer que tel sera toujours le cas. Néanmoins, force est de constater qu'à l'époque des faits, cette souplesse constituait plutôt un avantage dans la perspective de gagner une autonomie rituelle. Dans cette dialectique renaissante entre Lesnaia et Kinkil, la nomination sacrificielle de Kostja Haritonov prenait ainsi un relief singulier en termes de chance.

La particularité de la nomination du responsable du gospromkhoze n'est pas à chercher du côté de sa nationalité ukrainienne : Kostja Haritonov n'est ni le premier, ni le dernier

[160] L'équivalent calendaire de l'*ololo*. Rappelons-nous que les Lesnovskiens et les Kinkilskiens se distinguent d'autres communautés de chasseurs maritimes koriaks par leur célébration simultanée des ours, des mouflons et des phoques chassés (*cf*. p. 74).

allochtone à intégrer la sphère rituelle autochtone dans le DAK. Le caractère exceptionnel de sa nomination résidait plutôt dans le fait que cet homme avait choisi de déserter l'*ololo* de Lesnaia dès la première occasion. A cet égard, ses gestes d'attention à l'égard des Kinkilskiens ne passaient pas inaperçus. Rappelons brièvement ce dont il s'agissait : a) de la mise à disposition gratuite de sa chenillette privée pour transporter à Kinkil les proches des chasseurs vivant à Lesnaia ; b) de l'alimentation en électricité de la demi-maison des frères Najanov, grâce à la batterie de cette même chenillette ; et c) de l'offrande exclusive de viande de mouflon à ses hommes de Kinkil. Face à la modique somme de 300 roubles (~ 8,5 euros) offerte par l'administration de Lesnaia aux Belousov comme participation aux frais de l'*ololo*, le chef de chasse proposait une aide technique et matérielle autrement plus précieuse au vu de la précarité socio-économique ambiante.

Dès lors, ne pourrait-on envisager que la nomination rituelle de cet homme ait constitué une sorte de compensation rituelle à son support matériel ? Rien n'est moins sûr, car le chef de chasse ne s'immisça qu'en soirée dans la demi-maison des frères Najanov et n'assista pas aux sacrifices diurnes. Si rien ne permet d'indiquer qu'il ignorait l'existence de ces rites, rien ne permet non plus d'avancer qu'il se doutait d'avoir été nommé devant le fourneau. La seule chose que l'on puisse affirmer avec certitude est que Haritonov n'interféra pas dans la décision des femmes de sacrifier des pelotes d'herbe à son attention. D'ailleurs, il n'en aurait même pas eu besoin tant cet acte parut naturel aux cinq officiantes. En cela, l'intégration de l'Ukrainien dans la sphère sacrificielle contraste radicalement avec le refus prononcé par Matriona A. Najanov à l'encontre de Sergej. Pourtant, Kostja Haritonov et Sergej Šmagin se rejoignent sur un point : pas plus que la non nomination du second, la nomination du premier ne demeura sans portée symbolique. Quelle pouvait être cette portée ? Peut-être celle-ci : traité avec la même considération que ses hommes de Kinkil, le chef du gospromkhoze perdait de sa supériorité institutionnelle et intégrait la communauté onomastique des chasseurs locaux ; nommé rituellement comme tout autre preneur de gibier local, Haritonov devenait un égal et non plus un chef dans la chasse.

L'enchevêtrement des conceptions domestiques et professionnelles de la notion de famille (apparu à un niveau macro-ethnographique dans la première partie de ce travail, *cf.* pp. 93-97, 186) se répercute donc jusque dans la manière actuelle de réaménager les pratiques rituelles. En pleine recomposition, la « grande famille » des Kinkilskiens dessine la figure d'un

sacrifiant qui se cherche une légitimité hors des structures de parenté classiques. Grâce au jeu des identifications esquissé plus haut, c'est ainsi toute la famille professionnelle du gospromkhoze qui devient partie prenante de l'*imraj* mise en circulation dans les sacrifices. Est-ce à dire qu'une dilution de la chance est inévitable pour rétablir durablement l'*ololo* à Kinkil ? Oui et non. Oui, d'abord, parce que Haritonov intègre avec sa famille « le sujet qui recueille les bénéfices du sacrifice ou en subit les effets » (Hubert & Mauss 1968 [1899] : 201). Non, ensuite, parce que précisément le concept de famille est hybride. Une telle catégorie est susceptible d'englober autant les proches du chef de chasse que les brigades de son ex-entreprise d'État. Or, ces brigades sont composées de chasseurs *déjà* concernés par l'obtention de la chance. Mais il y a plus : Haritonov ne revendique pas les mêmes bénéfices que ses chasseurs. Au niveau matériel, seules les fourrures issues de la chasse au petit gibier l'intéressent véritablement. Le gros gibier n'est pas rentable pour la survie économique de son entreprise. A cet égard, la capture des mammifères marins lui est particulièrement étrangère, alors même qu'elle est centrale aux yeux des organisateurs de l'*ololo*. Au niveau immatériel, la concurrence n'est guère plus sévère. Certes, le patron du gospromkhoze gagne un certain prestige à soutenir les Kinkilskiens dans leur réaménagement rituel, mais il ne saurait prétendre à trop de chance puisque celle-ci concerne essentiellement la chasse au gros gibier. Enfin, remarquons que le fait d'élargir la figure du sacrifiant aux structures du gospromkhoze a aussi une incidence en termes de munitions et d'armes : ces biens si précieux transiteront plus facilement entre des partenaires rituels (égaux devant le feu) qu'entre des collègues professionnels (inégaux devant la hiérarchie institutionnelle).

*

Un bref bilan s'impose avant de considérer les pratiques sacrificielles des Atchaïvaiamskiens. Que doit-on ou que peut-on retenir de ces sacrifices d'herbe ? D'abord, qu'ils participent aux déplacements des âmes animales, mais sans que les phoques, les mouflons ou les ours n'endossent jamais le statut de victime. Ce que les femmes offrent en sacrifice, ce sont les pelotes d'herbes *lauten* "pleines de binômes nominatifs". De la sorte, elles contribuent à baliser toutes les jonctions qui mèneront les invités animaux vers l'espace rituel. Une erreur de l'ethnographie soviétique est d'avoir accolé l'étiquette sacrificielle sans distinction aux bouts de bois taillés, à l'herbe et à la nourriture que les femmes déposent dans le feu. Or, cela ne se peut pas, car les bouts de bois en question sont des substituts de gibier et que le feu-

dédicataire ne se nourrit pas des êtres dont il est censé surveiller les allers-retours. A Lesnaia ou à Kinkil, lorsque les femmes mettent au feu les substituts de phoques, nous verrons qu'elles les badigeonnent auparavant de nourriture rituelle. C'est cette nourriture que le feu prélèvera lors de l'immolation des substituts de phoques, et non les phoques eux-mêmes (lesquels rejoindront la mer après avoir été libérés de leur fardeau culinaire). Sur un point important, les ethnographes soviétiques ont donc raison : c'est bien la nourriture qui est sacrificielle (en ce sens qu'elle adressée à un dédicataire de la surnature). Ce que des chercheurs comme Vdovin, Gorbačeva ou plus récemment Urkačan n'ont su voir en revanche, c'est que ce caractère sacrificiel ne se propageait pas aux substituts d'animaux sauvages chassés.

Si les Lesnovskiens et les Kinkilskiens ne détruisent pas les substituts d'animaux mais seulement des routes symboliques et des noms, doit-on pour autant considérer que le principe de la substitution est totalement absent des variantes locales du sacrifice ? Sur la base des données présentées jusqu'ici, la réponse ne souffre pas la moindre discussion : aucun phénomène de substitution n'émerge dans les sacrifices d'herbe. Le détour par la « cuisine du sacrifice » [161] des Lesnovskiens nuancera cependant ce constat, et montrera qu'une part de substitution apparaît dans la préparation des plats rituels. Cette part se donnera à voir dans les manipulations culinaires de la graisse, nourriture d'esprits par excellence au Kamtchatka. De manière significative, ce sont précisément des petites portions de ces mets que les femmes étalent sur les substituts animaux avant leur renvoi. La graisse apparaîtra ainsi comme l'ingrédient déterminant dans la disjonction des routes du retour. Mais avant d'en arriver là, il nous faut repérer les propriétés substitutives de la graisse là où elles apparaissent le mieux, c'est-à-dire dans un sacrifice de renne-saucisse. Les manipulations liées à la mise à mort et au dépeçage de ce substitut – un boudin stomacal rempli de graisse interne – rendront en effet éloquent un certain nombre de principes utiles à la réflexion générale.

[161] La formule est bien sûr empruntée à Detienne et Vernant qui l'utilisent comme titre pour leur ouvrage sur le sacrifice grec (1979). L'emprunt s'arrête là cependant, car contrairement à ces deux auteurs, la pertinence des phénomènes d'identification (entre le sacrificateur et la victime) et de substitution dans le sacrifice n'est pas niée mais réaffirmée avec force dans ce travail.

7.3. Les formes du sacrifice à Atchaïvaiam

Le dialecte čavčuven parlé à Atchaïvaiam ne connaît pas de terme générique spécifique pour les rites comportant un sacrifice. La mise à mort rituelle est désignée, comme un abattage ordinaire, par le terme *qozjanmatyk* (« abattre un renne »). La portée sacrificielle d'une mise à mort transparaît cependant dans l'ajout de préfixes interchangeables désignant explicitement les dédicataires visés. Ainsi, un abattage de renne adressé à la rivière avant l'estivage se dit *vojamqozjanmatyk* (« tuer un renne pour la rivière »), alors que la même opération effectuée après le solstice d'hiver à l'attention de la lune se dit *jyjlgyqozjanmatyk* (« abattre un renne pour la lune »). La terminologie indigène du sacrifice pastoral met donc simultanément l'accent sur la victime animale, toujours identique, et sur le dédicataire, interchangeable au gré des besoins et des circonstances. D'emblée, une différence importante apparaît par rapport à Lesnaia où ce sont les binômes nominatifs (prénom du chasseur + dénomination de ses proies) offerts en victimes qui changeaient, et non le dédicataire qui restait toujours le feu.

A Atchaïvaiam, la diversité des dédicataires sacrificiels va de pair avec la fréquence élevée des mises à mort de renne. On distingue à l'heure actuelle plusieurs motifs justifiant un sacrifice de renne :

a. Préserver l'intégrité physique d'un troupeau de rennes lors de la transhumance estivale ou d'un hiver particulièrement froid et enneigé.
b. Préserver l'intégrité physique d'un proche (notamment celle d'un enfant présentant des signes d'affaiblissement).
c. Eloigner un « mauvais rêve » et la menace onirique qui s'en suit.
d. Rendre efficace la réalisation de certains rituels comme les courses de renne en « jouant » et en « abattant » dans un intervalle proche.
e. Assurer à un défunt autochtone l'usufruit d'un cheptel élémentaire dans le monde des ancêtres.

Pour préserver leurs troupeaux (a.), les Atchaïvaiamskiens sacrifient de préférence pour une rivière (avant de la traverser à gué) ou pour une colline protectrice située sur un itinéraire de nomadisation. Lors des grands abattages hiémaux réalisés dans les troupeaux du sovkhoze, un sacrifice de « renne blanc » *(elgaj)* est adressé à la lune qui « éclaire les troupeaux et les éleveurs » durant les longues nuits d'hiver. Dans le deuxième cas de figure (b.), le dédicataire est plutôt représenté par Šamanka ou par la mer (invisible depuis Atchaïvaiam, mais souvent convoquée dans les sacrifices). Les troisième (c.) et quatrième (d.) éventualités de mise à mort

sacrificielle mobilisent en priorité les esprits bienveillants de l'est assimilés aux ancêtres. Enfin, le cinquième cas (e.) est particulier puisque le dédicataire n'est autre que le défunt lui-même qui reçoit en offrande un échantillon de son propre troupeau domestique.

En termes de sacrifice, les Atchaïvaiamskiens « abattent » donc beaucoup plus que les Lesnovskiens ne « partagent ». Cela implique de leur part de s'approvisionner en victimes animales au sein des troupeaux de rennes nomadisant sur le territoire local. Pour faire face à de telles exigences, les unités domestiques n'hésitent pas à utiliser l'un ou l'autre des substituts sacrificiels issus de la panoplie des doubles du renne. Ils doivent ainsi se joindre régulièrement (et bénévolement) à des expéditions dans les troupeaux du sovkhoze pour rapatrier au village les produits nécessaires (*cf.* pp. 182-199). Parmi les substituts les plus appréciés, la « saucisse » *(KOLBASA / zjozjat)* occupe une position privilégiée puisqu'elle peut être potentiellement tuée dans chacune des quatre premières circonstances énoncées ci-dessus (a.-d.). Sa préparation culinaire et son usage sacrificiel méritent donc que l'on s'y arrête en détail.

7.3.1. Le « renne-saucisse » comme substitut sacrificiel par excellence

L'analyse des jeux rituels de types musicaux et chorégraphiques nous avait essentiellement mené dans le secteur 3 de résidence périphérique, sous la *jaranga* 24 de la vieille Ala Kagale. L'exemple qui sera développé ici nous oblige à déménager dans le secteur 1, situé en contrebas de la colline protectrice Šamanka (*cf.* schéma 4, p. 150). Cet exemple implique de près Vova Ivtagin, le fils du directeur du sovkhoze Sergej Ivtagin et de son épouse Ljuda Ivtagina, tous trois rattachés à la tente 8. Les faits remontent au 2 janvier 2001, lorsque Vova et Zoja Rultevneut (une « sœur » patrilatérale de Sergej Ivtagin, maîtresse de la tente 5, (56)) se rendent à Apuka [162] avec la motoneige familiale. La raison de ce long et périlleux voyage à travers la toundra glaciale de janvier consistait à récupérer la dépouille mortelle d'un homme de 36 ans originaire d'Atchaïvaiam. Parent éloigné du mort, Sergej Ivtagin avait en effet demandé à son fils de rapatrier le corps à l'attention des parents du défunt. Pour se prémunir contre les dangers inhérents aux manipulations funèbres, Vova entreprit le voyage avec Zoja, sa « tante » retraitée dont le savoir-faire rituel est largement reconnu. Revenu sans dommage

[162] Apuka est le village maritime qui se trouve à l'estuaire de la rivière éponyme. Il est distant d'Atchaïvaiam d'environ 80 kilomètres (*cf.* figure 4, p. 109).

apparent d'Apuka, Zoja et Vova participent comme de nombreuses autres personnes à la crémation funéraire du jeune homme (le 5 janvier 2001) [163]. Le rituel se déroule normalement mais l'état de santé général de Vova commence à se dégrader peu de temps après. Vova souffre notamment d'une grave infection dentaire et semble céder de plus en plus facilement à la bouteille malgré les mises en garde de ses proches. Pour Zoja, il ne fait aucun doute que le soudain affaiblissement de Vova est dû à un manquement sacrificiel. En effet, lors de leur déplacement dans le petit village maritime, Vova « n'a pas tué pour la mer » avant de rapatrier le défunt à Atchaïvaiam. Avec Ljuda, Zoja décide donc de combler cet oubli et de tuer une saucisse à l'attention de l'élément marin. Le sacrifice de la *zjozjat* a lieu plusieurs mois après les événements funestes (le 16 avril 2001) dans un endroit immaculé du voisinage de la tente 5. N'aurait-il pu être effectué plus tôt ? Non, car les signes d'un affaiblissement doivent être durables pour justifier un sacrifice. De plus, de nombreuses saucisses avaient été tuées durant la grande saison des courses de rennes (mars-avril). Comme d'autres, Zoja a donc dû patienter jusqu'à l'expédition collective de la corralisation printanière (20-27 mars 2001) pour récupérer de nouvelles caillettes stomacales (*cf.* p. 194), et pour les transformer en saucisses sacrificielles.

La préparation d'un renne-saucisse est relativement simple mais dure tout de même plusieurs jours au total. Pour obtenir ce substitut sacrificiel, les femmes commencent par vider et retourner une caillette, puis par la remplir de « graisse interne » *(elègi)* de renne. La suite consiste en opérations proprement culinaires : la saucisse est cuite par ébullition au dessus du foyer central de la tente, et enfin fumée-séchée sur une perche interne de la *jaranga* ou de la tente plus petite. Les Atchaïvaiamskiens considèrent que toute la force de la saucisse réside dans sa teneur en graisse et dans sa cuisson par le feu. Comme la moelle et la cervelle, la graisse est en effet considérée par les éleveurs comme intrinsèquement chaude et porteuse de chaleur vitale. A cet égard, elle représente avec le sang une nourriture d'esprits par excellence. Quant au feu, ses vertus d'animation renforcent et pérennisent cet état naturel moyennant la médiation culinaire. A la manière des tambours mais dans un autre registre, les saucisses de graisse gagnent donc aussi en efficacité symbolique à être chauffées sur les flammes du gardien domestique. Si l'on se souvient par ailleurs que les Atchaïvaiamskiens considèrent qu'« un bon renne est un renne gras », on aura définitivement saisi l'importance

[163] Le détail de ce rituel funéraire est donné au chapitre 9, de même que la présentation des sacrifices de rennes réalisés à cette occasion.

qu'occupent les saucisses dans la panoplie indigène des substituts : remplis de graisse et surchauffés durant la cuisson, les rennes-saucisses rivalisent avec leurs modèles naturels (les rennes-de-chair) en termes de chaleur vitale. Cette catégorie de substituts n'est pas la seule à fournir des victimes sacrificielles, mais elle est mieux fournie que d'autres pour atteindre la portée symbolique d'un sacrifice de renne-de-chair. Pourquoi ? Précisément parce que les rennes-saucisses sont cuits, et que cette cuisson leur confère la consistance d'une victime apte au dépeçage et à la consommation. Or, chez les Atchaïvaiamskiens, ces manipulations de la victime fondent l'acte sacrificiel au moins autant que le coup de couteau mortel qui lui est infligé. Considérons donc à présent le déroulement chronologique du sacrifice de saucisse adressé rétroactivement à la mer par Zoja Rultevneut, Ljuda Ivtagina et Vova Ivtagin.

7.3.2. De l'importance des manipulations dans la substitution

7.3.2.1. Dire une prière aux côtés de la saucisse vivante

En introduction de ce point consacré aux formes sacrificielles chez les Atchaïvaiamskiens, il a été précisé que la portée sacrificielle d'une mise à mort de renne transparaît dans l'indication explicite de son dédicataire. Cette indication apparaît ainsi dans certaines formules agglutinées (« abattre-renne-pour-lune », « abattre-renne-pour-rivière », etc.), mais elle affleure également dans les prières qui inaugurent tout acte sacrificiel. La demande verbale d'intercession adressée au dédicataire du sacrifice permet également de préciser la place tenue par les différents acteurs du rite. En effet, les paroles rituelles ne manquent jamais de pointer directement ou indirectement le sujet sacrifiant ainsi que la nature des biens escomptés. Dans le cas qui nous intéresse ici, les paroles ont été prononcées par Zoja Ruletvneut après que Ljuda et son fils Vova se soient alignés à ses côtés en direction du sud, c'est-à-dire de la mer-dédicataire. Durant la prière, Zoja identifia Vova comme le principal bénéficiaire du sacrifice en prononçant son nom autochtone *(Vanŋ)*. Ce faisant, elle resserrait expressément la figure du sacrifiant autour de sa personne. Une telle volonté ne correspond pas à la règle générale, selon laquelle tous les co-résidents d'une même tente sont en principe concernés par les effets bénéfiques du sacrifice. Les Atchaïvaiamskiens considèrent en effet que le rattachement résidentiel détermine le sujet sacrifiant : il suffit de partager la tente d'un(e) officiant(e) pour recueillir une part des bénéfices sacrificiels (sans qu'une présence physique au moment du rite ne soit nécessaire). Dans un tel cas de figure, les termes de la prière ne ciblent pas un membre

de l'unité en particulier, mais demandent protection, bonheur et prospérité pour tous les humains et les rennes rattachés à une même tente. Tel ne fut pourtant pas le cas dans l'exemple qui nous intéresse ici, où l'état de santé de Vova justifiait un octroi ciblé de chaleur vitale. A cet effet, Zoja prononça donc sa prière en implorant la mer d'accepter l'offrande et d'aider Vanŋ à recouvrer la santé.

7.3.2.2. Abattre la saucisse

Bien que la position du sacrificateur et celle du sacrifiant se recoupent souvent (puisque c'est toujours un membre de l'unité-sacrifiant qui tue), les Atchaïvaiamskiens envisagent la place de « celui qui abat » comme particulièrement propice. Plus encore que ses proches et co-résidents de tente, l'homme ou la femme qui assène le coup de couteau fatal à la victime est censé bénéficier d'un surplus de retombées bénéfiques. Pour cette raison, il est fréquent de voir des enfants en bas âge tuer des saucisses, car un tel acte les renforcera à coup sûr en *uzizit*. Lors du sacrifice à la mer analysé dans ces lignes, c'est ainsi Vova qui endosse logiquement la position de sacrificateur. Comment le jeune homme s'y prend-il exactement pour tuer le renne-saucisse ? En premier lieu, il saisit le lasso rituel que sa mère vient de récupérer dans l'un des greniers domestiques [164]. Selon les normes pastorales, Vova doit en effet attraper sa victime en lui passant la corde de cuir autour du cou. Immobilisé tel un renne-de-chair dont les ramures sont inextricablement prises dans le lasso d'un éleveur, le renne-saucisse est désormais prêt à être tué. Vova extrait alors de sa fourre en cuir le couteau d'éleveur qu'il porte toujours à la ceinture, et abat la saucisse en la piquant presque imperceptiblement avec la pointe de son arme :

[164] A la différence des lassos utilisés par les éleveurs au quotidien, le cuir du lasso rituel n'est ni assoupli, ni enroulé autour d'un noyau cordé. Sa structure grossière ne lui permet pas de se déplier normalement lors d'un lancer, et son usage est donc exclusivement réservé à la sphère sacrificielle dans laquelle prime la symbolique des gestes pastoraux. Lors du *kilvèj*, c'est ainsi le lasso rituel – dont la taille est en revanche identique à celle d'un vrai lasso – qui est utilisé pour nouer le saule et la lance miniature à « l'unique mari ».

Figure 9 : « Abattre la saucisse » *(ZABIT' KOLBASU)*

Si le coup de couteau donné par le sacrificateur n'a pas besoin d'être profond, son emplacement ne souffre en revanche aucune discussion : la "plaie" doit impérativement être ouverte en dessous de la tenaille du lasso. Par rapport à l'axe longitudinal du corps de la victime, le nœud du lasso marque en effet la limite entre la tête du renne et le reste de son corps. Or, quelle que soit sa forme et sa taille, un renne n'est jamais tué d'un coup d'arme blanche à la tête, mais uniquement au cœur où la mort est quasi-instantanée et sans grande effusion de sang. Sur un renne-de-chair, le coup au cœur est porté au niveau du flanc gauche, juste derrière l'omoplate. On en déduit par conséquent que la partie de la saucisse effleurée par la pointe du couteau de Vova correspond à la zone du cœur. L'attention que les anciens portent au respect de cette règle confirme cela sans ambiguïté : si un néophyte vient à piquer le renne-saucisse *au-dessus* de la prise du lasso, les officiants expérimentés le corrigeront immédiatement en lui indiquant l'endroit réservé à la blessure mortelle. Ce souci d'exactitude nous amène à suivre Ingold lorsqu'il remarque que « les saucisses sont consciemment traitées comme des suppléants du renne » jusque dans leur mise à mort (1986 : 255). Cependant, nous devons impérativement remarquer que ce parallélisme de traitement mortuaire ne s'arrête pas à la mise à mort, mais transparaît à *toutes* les étapes du sacrifice. Ainsi, le corps inerte d'un renne-de-chair ou d'un renne-saucisse doit encore être « tourné dans le sens du soleil » avant

d'être dépecé. Pratiquement, cela signifie que le sacrificateur garde le lasso en main et fait glisser sa victime au sol sur 360° dans le sens des aiguilles d'une montre :

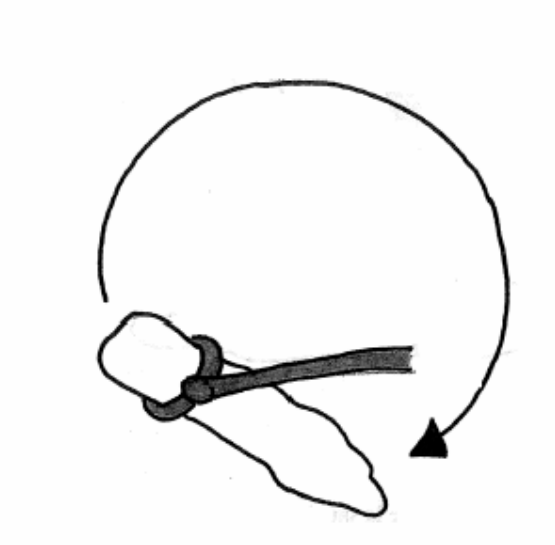


Figure 10 : « Tourner la saucisse » *(KRUTIT' KOLBASU)*

Cet acte fondamental d'orientation symbolique de la victime clôt la mise à mort à proprement parler [165]. Les opérations sacrificielles se poursuivent néanmoins à travers le dépeçage de la dépouille et l'édification d'un autel sacrificiel.

7.3.2.3. Dépecer la saucisse et la reconstruire vivante sur l'autel

Immédiatement après la mise à mort, Vova repasse le témoin des manipulations aux officiantes. Zoja poursuit ainsi les opérations en installant sur le lieu du meurtre trois petites branches de saule arrachées sur un buisson environnant. Les bouts de bois mesurent entre vingt et trente centimètres et leurs ramifications sont légèrement taillées au couteau. Deux de ces branches sont posées à plat sur la neige, pointe contre pointe, et dessinent sur le sol un angle obtus visant la mer-dédicataire au sud. La troisième est plantée verticalement à la

[165] Cette ultime circumambulation de la dépouille est bien sûr à mettre en relation avec les déplacements rituels du *kilvèj* (les sorties circulaires autour de la *jaranga*) et du *mŋik* (les rondes dansées-chantées autour de « l'unique-mari »). Une fois de plus, l'obligation de tourner dans le sens propice souligne la nécessité d'imprimer aux êtres la circularité élémentaire du monde et de la vie.

jonction des deux autres. Les deux branches posées sur le sol représentent des « coussins » qui doivent impérativement être glissés sous la tête de la victime avant son dépeçage. Ce geste reflète les égards importants qui sont dévolus au renne durant la découpe. Lorsque la victime est un renne-de-chair, les officiantes lui versent également de l'eau sur la bouche pour le désaltérer et s'assurer de son aise. Pour un renne-saucisse, seul les coussins sont nécessaires car l'opération de dépeçage est beaucoup plus courte et ne risque pas d'"épuiser" l'animal.

Comment se déroule la découpe du substitut ? En premier lieu, Zoja tranche au couteau la partie arrondie de la saucisse qui correspond à la « tête » *(levyt)* du renne et la plante au sommet de la branche verticale. Ce faisant, elle reproduit en miniature l'installation d'une "vraie" tête de renne sur un trépied sacrificiel moyen format [166]. Après la tête, Zoja détache la « queue » *(ŋojŋyt)* du renne-saucisse, autrement dit la partie arrière de la caillette :

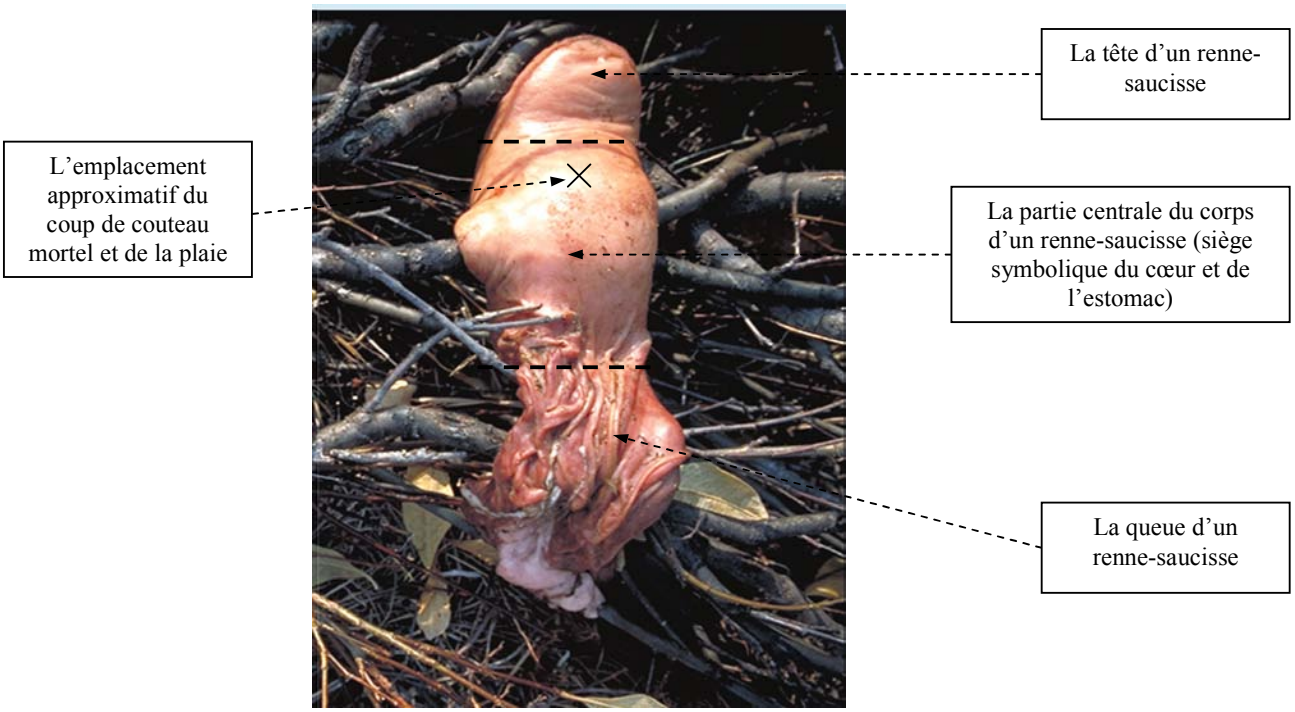


Figure 11 : Un renne-saucisse (~ 20 cm. de long) sur ses coussins de saule (le substitut visible sur cette photographie n'est pas encore cuit).

[166] « Moyen format » et non pas « grand format » puisque l'on se souvient que le trépied central de la *jaranga* constitue en certaines occasions rituelles *(mŋik)* la variante la plus large des tripodes sacrificiels. Remarquons à cet égard que les deux « coussins » de bois étendus sous la victime miniature contribuent aussi à reproduire, avec la branche verticale, l'image d'un tel tripode dans un sacrifice de renne-saucisse. Nous sommes désormais en mesure d'inviter le lecteur à visualiser les trois échelles de grandeur de l'autel sacrificiel des Atchaïvaiamskiens. Du plus petit au plus grand, on se référera à cette fin aux photos. 66, 57 et 27.

La queue est découpée en plusieurs petits morceaux qui sont tous disposés au pied de l'autel sacrificiel miniature. Symboliquement, ces morceaux de queue confèrent leur caractère moelleux aux coussins de saule. Exactement au même endroit, Zoja dépose ensuite « l'estomac » *(nanq'n)* de la saucisse. Sur une *zjozjat*, cette partie de la dépouille doit impérativement être prélevée à l'endroit de la blessure mortelle. Zoja découpe donc une petite encoche dans le corps du renne à l'endroit précis où Vova a asséné son coup de couteau quelques instants plus tôt. Les maniements visant à prélever l'estomac sur une victime sacrificielle nous en disent beaucoup sur les logiques indigènes de la substitution. Considérons-les par conséquent d'un peu plus près.

Le point capital ici est le suivant : pour les Atchaïvaiamskiens, l'autel sacrificiel ne saurait être « entier » sans que le bol végétal contenu dans l'estomac n'ait été versé à son pied. Cette règle est valable quelle que soit l'échelle du meurtre. Dans le cas d'un sacrifice de renne-saucisse comme celui décrit ici, on aura compris que l'évidement stomacal est symbolique mais qu'il donne néanmoins lieu à des manipulations très précises. La question qui surgit à ce stade de la description ethnographique est donc la suivante : pour quelle raison cet évidement stomacal est-il si indispensable aux yeux des éleveurs ? A vrai dire, les logiques qui sous-tendent cet acte sont multiples et relèvent à la fois de la sphère pragmatique et de la sphère symbolique. La raison pratique ne s'applique qu'aux dépeçages grandeur nature : la mise à mort d'un renne-de-chair implique en effet de récupérer la gangue stomacale et de l'utiliser comme outre à sang (celui de la victime). En revanche, la raison symbolique est valable pour tous les types de rennes tués, petits et grands : en vidant l'estomac au pied de l'édifice sacrificiel, les Atchaïvaiamskiens s'efforcent d'offrir des rennes « bien nourris » à l'esprit ou à la classe d'esprits dédicataire(s). A une échelle réduite, c'est exactement ce que cherche à faire Zoja en démantelant au pied de l'autel le bout de saucisse découpé sur le corps de la victime.

Mais il y a plus encore. En prélevant la partie de la saucisse correspondant à l'estomac au niveau de la plaie mortelle, Zoja s'efforce d'installer sur l'autel un renne minutieusement reproduit jusque dans sa blessure et son état de victime sacrificielle. Reconstruit par synecdoque sur l'autel miniature, le renne adressé à la surnature s'apparente donc à un substitut du substitut (ou un double du double). Une réplique si l'on veut bien, mais une

réplique si fidèle que le dédicataire l'acceptera comme une victime entière[167]. Par conséquent, cette reproduction n'est pas une copie d'un modèle unique et originel ; la victime reconstruite sur l'autel correspond plutôt à l'une des formes de substituts du renne, elle-même rendue originale par un ensemble unique de manipulations et de représentations de ces manipulations. Avant de conclure cette description, il nous faut encore nous demander ce que devient le reste du renne-saucisse après son dépeçage. Sans véritable surprise, il est consommé sur place entre les différentes personnes présentes. Pas plus que le produit carné d'un renne-de-chair, le contenu adipeux d'un renne-saucisse n'est donc abandonné au pied de l'autel. La "chair" pleine de chaleur vitale ne saurait bien sûr être négligée.

7.3.2.4. Le principe de substitution au fondement de l'identification sacrificielle

De retour vers la tente familiale après avoir avalé sa part de saucisse, Vova affirme à demi-mot que le sacrifice « ne l'aidera pas ». Même s'il admet que « ça ne va pas comme il faut [pour lui] » depuis l'épisode funeste d'Apuka, il doute de l'efficacité du rituel pour le remettre d'aplomb. Pour autant, cet ancien étudiant de l'Université Hertzen de Saint-Pétersbourg n'a pas refusé la possibilité qui lui était offerte par sa mère et sa tante de tuer. Attitude paradoxale ? Pas selon Pouillon en tout cas, pour qui « croire, c'est douter » (1993 : 21-23), ni pour Hamayon, dont les réflexions sur la question du "croire" dans les jeux rituels s'appliquent aussi bien au sacrifice : « L'adhésion importe peu dans le jeu rituel, où ce qui compte, c'est de faire comme si le jeu faisait exister les esprits dans le cadre du rituel et donc rendait possible d'agir symboliquement sur eux » (Amiotte-Suchet & Plattet 2003).

Et pour les Atchaïvaiamskiens ? A les entendre commenter le résultat de la substitution sacrificielle, on assurerait volontiers qu'ils adhèrent à la logique du comme si : « *KAK BUDTO ON ŽIVOJ* » (« comme s'il était vivant ») affirment-ils en effet à propos du renne reconstruit sur l'autel. En faisant comme si le double du double du renne était entier et vivant sur l'autel

[167] Ce procédé ne semble pas si éloigné de celui mis au jour par Jespers dans les sacrifices de chiens minyanka au Mali (*cf.* notamment les pages consacrées à la construction de l' « autel du meurtre » chez les Minyanka, JESPERS 1983 : 96-99). En revanche, cette manière de sacrifier n'a jamais été décrite à notre connaissance en Sibérie. Bogoras, qui consacre en tout une demi-page aux substituts sacrificiels, se contente d'observer que « des saucisses sont aussi utilisées [comme substituts] » et qu'« elles peuvent prendre la place d'un vrai renne : c'est pourquoi les saucisses sont souvent poignardées avec un couteau pour représenter la mise à mort sacrificielle » (BOGORAS 1975 [1904-09] : 369). Contrairement à notre point de vue, Bogoras considère cependant que seul l'aspect zoomorphe des rennes-de-feuilles ou l'origine stomacale des rennes-saucisses les rend « aptes pour le sacrifice » (*ibid.*). Par conséquent, il ne dit malheureusement rien des manipulations *post-mortem* de la saucisse.

sacrificiel, les Atchaïvaiamskiens envisagent par ailleurs la substitution comme un élément essentiel de tout leur système de représentation. Au contraire de ce qu'affirme Jochelson, il ne semble pas que l'usage de substituts sacrificiels soit uniquement réservé aux cas où « l'on ne peut pas se passer d'un renne » (1975 [1908] : 96). Bien plus foncièrement, la substitution semble participer activement à la série d'identifications reliant le sacrificateur et le dédicataire. Pour s'en persuader, examinons à rebours les principales séquences du sacrifice décrit ci-dessus en pointant les mécanismes d'identification :

4. la mer reçoit un renne de substitution conforme à l'octroi d'une contrepartie sous forme de chaleur vitale *(identification du substitut du substitut installé sur l'autel avec la figure d'un renne entier)* ;

3. le substitut est acceptable car il est rendu conforme au modèle sacrificiel grâce à Zoja qui le reconstruit sur l'autel par synecdoque *(identification entre le renne-saucisse dépecé et son double installé sur l'autel)* ;

2. Vova et Zoja confèrent son statut sacrificiel à la saucisse en la tuant et en la dépeçant comme un renne-de-chair *(identification entre un renne-saucisse de substitution et un renne-de-chair)* ;

1. Idéalement, Vova attrape au lasso un renne-saucisse issu de son propre cheptel domestique, autrement dit un substitut préparé à partir d'une « oreille » de son unité [168] *(identification entre la couleur auriculaire de la victime sacrificielle et le sacrificateur qui « abat cette oreille »)*.

Une conclusion à tirer de cela est donc que la victime (ainsi que l'âme-renne qu'elle représente) endosse successivement plusieurs supports durant son traitement. Il est remarquable de constater à ce propos que le premier et le dernier support du transfert sacrificiel sont envisagés comme entiers, autrement dit tuables par les humains et recevables par les êtres de la surnature. Si l'âme-renne individuelle "saute" pour ainsi dire d'un support à l'autre [169], telle n'est en revanche pas le cas pour l'*uzizit*. Cette substance de vie immatérielle, portée par la chair (ou la graisse-chair), est en effet prélevée dans l'*intervalle* de ces substitutions successives. Les humains récupèrent ainsi les bénéfices matériels et immatériels

[168] Cette clause est de plus en plus difficile à respecter en raison de la taille réduite de nombreux troupeaux domestiques. Une telle difficulté explique éventuellement les stratégies mises en place par les dirigeants (autochtones) du sovkhoze pour rendre les rennes d'État conformes aux rites domestiques (*cf*. pp. 186-187).

[169] Certes, l'âme-unité de vie est en principe portée par les os en Sibérie (HAMAYON 1990 : 734). Les Atchaïvaiamskiens et les Lesnovskiens / Kinkilskiens dérogeraient-ils à cette règle ? Pas nécessairement. Au chapitre 8 et 9, une hypothèse sera proposée selon laquelle l'aulne et le saule peuvent être envisagés comme des substituts d'os (*cf*. pp. 350, 385-386).

du sacrifice entre le moment du dépeçage d'une victime et celui de l'installation d'un substitut de cette victime sur l'autel. Doit-on dès lors envisager que le don et le contre-don de produits matériels sont immédiats ou synchrones dans le sacrifice pastoral (alors que l'octroi de chaleur vitale serait différé) ? Au vu des théories sur l'échange de dons, cela est peu probable. Les logiques voudraient plutôt que les biens récupérés dans l'intervalle des substitutions (viande, gras, sang, fourrure, os, tendons, etc.) soient envisagés comme le bénéfice d'un précédent sacrifice [170].

*

Le moment arrive progressivement de faire se rejoindre jeux et sacrifices, imitation et substitution dans le processus de mise en circulation de la chance. Une question permettra de s'en rapprocher un peu plus : des jeux musicaux et chorégraphiques sont-ils exécutés en clôture de sacrifice comme à Lesnaia ? Non, aucune danse ni aucun chant mélodique ne précède ou ne prolonge le sacrifice de renne-saucisse à la mer. Est-ce à dire que les Atchaïvaiamskiens sont plus prompts que les Lesnovskiens et les Kinkilskiens à séparer en certaines occasions rituelles l'acte ludique de l'acte sacrificiel ? Sans vouloir trancher définitivement la question, il semble plutôt que l'absence de production musicale et chorégraphique dans le cas du sacrifice pour la mer soit une conséquence de son arrière-plan funèbre. En effet, les chants et les danses sont strictement tabous en contexte funéraire d'élevage, alors qu'ils sont permis et même souhaitables après un abattage saisonnier de renne par exemple.

A bien y regarder, les performances ludiques font plutôt bon ménage avec les sacrifices à Atchaïvaiam, même si les types de jeux mobilisés varient selon les contextes [171]. Les exemples sont nombreux : en ouverture du *mŋik*, un substitut est tué peu après l'animation symbolique du feu et avant le début des circumambulations musicales. Lors du *kilvèj* printanier, un renne-poisson ou un renne-de-feuilles est tué peu après le début des opérations culinaires, lesquelles doivent nécessairement débuter en musiques et en mélodies ; lors du

[170] A ce sujet, Bourdieu rappelle qu'« il est tacitement admis pratiquement dans toutes les sociétés qu'on ne rend pas sur-le-champ ce qu'on a reçu – ce qui reviendrait à refuser ». Selon lui, « l'intervalle a pour fonction de faire écran entre le don et le contre-don, et de permettre à des actes parfaitement symétriques d'apparaître comme des actes uniques, sans lien ». (BOURDIEU 1994 : 179).
[171] Nous verrons ainsi au chapitre 9 que ce sont des jeux de type agonistique fondés sur une opposition frontale qui interviennent durant veillées funèbres à Atchaïvaiam.

même rituel, après plusieurs heures de chants et de danses, les éleveurs du troupeau privé récupèrent tous les substituts cuits pour l'occasion et les ramènent dans leur campement où ils les mettront à mort et les consommeront. Au moment de la grande course de rennes organisée début mars dans le cadre de la Journée de l'éleveur de rennes, l'offrande d'une « soupe de sang » aux esprits des orients ainsi que de multiples sacrifices de substituts précèdent de peu le départ des attelages ; pendant que les éleveurs font courir leurs rennes, d'autres personnes se relayent près de la ligne d'arrivée pour chanter, battre le tambour et danser sans discontinuer. Un point récurrent retient ici l'attention : la dimension culinaire apparaît comme l'interface privilégiée entre l'action ludique et l'action sacrificielle. C'est cette dimension, et le rapport qu'elle entretient avec les différents types de jeux rituels, que nous allons maintenant examiner de plus près en trois phases distinctes. La première nous ramènera sur les rives de la mer d'Okhotsk pour évaluer le rôle de la nourriture sacrificielle dans le déroulement et l'élaboration de l'*ololo*. A cette occasion, la place de la graisse sera évaluée chez les chasseurs en comparaison des données fournies par le sacrifice d'un renne-saucisse. La seconde phase nous replongera rapidement dans l'ambiance printanière du *kilvèj* pour déterminer si des dépeçages particuliers d'une dépouille sacrificielle de renne vont de pair avec des pratiques ludiques prédéterminées. Enfin, la troisième nous conduira en plein cœur de la Journée de l'éleveur de rennes, ex-rite soviétique lors duquel trois activités principales attendent les nombreux invités : jouer, sacrifier et manger.

7.4. La cuisine sacrificielle et son rapport à la chance

7.4.1. Les deux couleurs de la « nourriture sacrificielle » chez les chasseurs

Parmi tous les mets préparés lors de l'*ololo* (*cf.* p. 79), la pâte « pilée » *(TOLKUŠE / tylqtl)* est sans doute celle qui a le plus retenu l'attention des ethnographes. L'attrait prononcé pour ce mélange d'ingrédients végétaux et animaux écrasés s'explique par son caractère de « nourriture sacrificielle » (*ŽERTVENNAJA PIŠČA*, Gorbačeva 1985a : 65). En effet, cette pâte pilée correspond précisément à la nourriture que les femmes badigeonnent en fin de nuit sur les petites représentations en bois de phoques, de mouflons et d'ours avant de les renvoyer symboliquement dans leur élément. Pour les substituts de phoques, le renvoi destructeur à travers le feu domestique a fortement amplifié le caractère sacrificiel de cet aliment rituel aux yeux des chercheurs russes et soviétiques.

Au départ cependant, le *tylqtl* se distingue des autres délicatesses culinaires de l'*ololo* en cela qu'il sert de nourriture non seulement aux substituts de gibier, mais aussi aux humains venus partager le repas de fête. Ce dernier point n'a pas été souligné par les observateurs de l'*ololo*, sans doute trop attirés par les éléments focalisateurs et les séquences dites « sacrificielles » du rite. Il est pourtant fondamental de le relever, car cette consommation par des hommes, des femmes et des enfants du plat emblématique de l'*ololo* ne relève pas seulement de la volonté affichée par les organisateurs de nourrir les invités en grande quantité. Elle souligne également l'affirmation périodique d'une spécificité locale, celle de préparer non pas une mais deux sortes de *tylqtl*. Cela, Gurvič ne le mentionne pas dans les paragraphes qu'il consacre à la fête du phoque chez les habitants de Lesnaia (1962 : 240-241), ce qui sous-entend deux possibilités : soit la différenciation de ce plat rituel en une variante « noire » (destinée aux phoques) et une variante « blanche » (destinée aux ours et aux mouflons) est intervenue après le passage de l'expédition ethnographique de 1956-1957 dans le DAK, soit la distinction existait déjà mais est passée inaperçue aux yeux des chercheurs. Des deux interprétations, la première semble la moins probable, car Gurvič note lui-même un point tout à fait essentiel : à la différence de l'*ololo* célébré par les Koriaks orientaux, celui de Lesnaia n'est pas seulement consacré au phoque, mais également à l'ours et au mouflon. Or, au vu des relations étroites qui unissent les pratiques culinaires et l'univers des représentations symboliques chez les Koriaks, il paraît peu probable que la reconnaissance rituelle de cette division élémentaire du règne animal n'ait été sanctionnée que récemment dans la cuisine sacrificielle des Lesnovskiens et des Kinkilskiens. Mais peu importe, l'important étant la valeur et la portée devant être attribuées (ou non) à cette opposition culinaire noir / blanc.

Pourquoi cette distinction est-elle si fondamentale au juste ? D'abord, parce qu'elle réintroduit avec force les paires antagonistes terre / mer, Haut / Bas et mammifères terrestres / mammifères marins dans le corps du rite, nous rappelant si nécessaire l'importance de ces marqueurs d'orientation dans les routes qui mènent au gibier. Ensuite, elle renforce le sentiment que l'ancrage résidentiel est bien l'unité morphologique sociale de base à Lesnaia : les deux sortes de *tylqtl*, une fois étalées sur les petites figurations d'animaux, servent en effet à attirer dans la bonne direction les âmes individuelles des proies abattues durant l'année. Appâtées de la sorte, celles-ci peuvent s'en retourner « chez elles » sans faire fausse route, c'est-à-dire en rejoignant le plus rapidement et le plus directement possible le bon compartiment du monde. Dans cette optique, le *tylqtl* blanc est destiné aux âmes-ours et aux

âmes-mouflons et doit les reconduire dans le Haut terrestre, alors que le *tylqtl* noir est la nourriture des âmes-phoques et doit les mener dans le Bas maritime. Enfin, et c'est peut-être là le plus significatif, le fait que ces marqueurs d'orientation resurgissent de manière si évidente dans la sphère culinaire nous renseigne sur leur état : telles les variétés blanche et noire de la nourriture rituelle, les catégories qu'elles sous-tendent n'émergent pas sui generis, mais doivent être périodiquement réélaborées et patiemment reconstruites.

Ainsi, assises à même le sol dans le salon des Belousov (Lesnaia) ou dans celui des frères Najanov (Kinkil), les femmes qui se relayent pour écraser le caviar, la pulpe d'épilobe et les racines de potentille (*cf.* annexe 8) n'élaborent pas seulement une délicatesse culinaire. Au rythme soutenu de leurs coups de pilons, elles donnent aussi naissance à des topographies et des orientations symboliques disjointes (58). Dans l'optique suivie ici, il est primordial de relever deux éléments supplémentaires : premièrement, les masses compactes obtenues par pilage sont ensuite mélangées à de la graisse animale réchauffée sur le fourneau domestique et longuement battue en beurre manuellement ; deuxièmement, l'ensemble de ces préparatifs culinaires encadrent temporellement le triple sacrifice diurne décrit plus haut. Avant que les chasseurs ne redonnent un corps de substitution aux âmes animales (*cf.* pp. 336-341), les femmes s'appliquent donc à préparer une nourriture dédoublée et "animée" qui puisse mettre en mouvement(s) ces âmes "reconstruites" en temps voulu. Selon cette hypothèse, la graisse leur assure de la chaleur vitale en suffisance, alors que la dissociation culinaire noir / blanc leur indique un premier carrefour générique d'orientation. Dans cette fabrication culinaire d'une dimension rituelle fondamentalement double, il reste cependant à mettre au jour la nature exacte des opérateurs de disjonction [172]. Plusieurs distinctions peuvent ainsi être retenues selon l'origine naturelle (règne végétal ou animal) ou culturelle (activités halieutiques, cynégétiques ou de cueillette) des ingrédients nécessaires à la préparation des mets rituels :

[172] Nourritures « sacrificielles », les deux variantes de *tylqtl* ont donc une « fonction disjonctrice » (HEUSCH 1986 : 26). Mais cette fonction ne vise pas, comme en Afrique, « à tenir les dieux à distance » (*ibid.* 23). Elle consiste plutôt à orienter correctement les proies sur les jonctions « routières » créées par le triple sacrifice d'herbe nominative.

Tableau 3 : Les ingrédients utilisés dans la préparation des tylqtl et leur origine

		tylqtl blanc (ours, mouflons)	*tylqtl* noir (phoques)
Ingrédients végétaux issus de la cueillette		- tubercules de lis *(Lilium dauricum)* et de potentille *(Potentilla)* - camarine noire *(Empetrum nigrum)*	- tubercules de lis *(Lilium dauricum)* - camarine noire *(Empetrum nigrum)* - pulpe d'épilobe *(Epilobium)*
Ingrédients animaux issus :	de la pêche	- chair de saumon*	- œufs de saumon
	de la chasse	- graisse de renne (ou de mouflon) - viande de renne (ou de mouflon)	- graisse de phoque

* seulement en cas de manque de viande

À la lecture de ce tableau, une série de correspondances apparaissent entre les deux sortes de *tylqtl*. Celles-ci assurent en quelque sorte une part de chasse, de pêche et de cueillette dans chacun des deux plats. Seuls l'épilobe et la viande de mouflon (ou de renne) sont privés de pendant dans le système de réciprocité culinaire. Comment interpréter ces données en termes de sacrifice et de substitution ?

7.4.1.1. La graisse « blanche » et l'identification avec l'ours

Pour répondre, considérons les deux variantes de *tylqtl* l'une après l'autre, en commençant par la blanche. Selon les doyennes de la troïka, les composants du *tylqtl* blanc doivent convenir en priorité aux ours (plus qu'aux mouflons ou aux humains). Bien que la palette des ressources

alimentaires de cet omnivore ne soit pas transposée de manière exhaustive dans son plat de fête, les Lesnovskiens s'appliquent à y intégrer les ingrédients qu'ils envisagent comme les plus représentatifs des goûts du *kèjŋyn*. Il est ainsi convenu de lui offrir « tout ce qu'il aime », et non tout ce qu'il mange. Baies, racines et chair constituent donc une sélection représentative de son alimentation. Cependant, à la différence d'une saucisse, la graisse contenue dans le *tylqtl* blanc n'est pas brute. Il s'agit d'une graisse liquide obtenue par torréfaction, puis longuement battue manuellement en neige. Elle ne correspond donc pas à la graisse que l'ours trouve à l'état naturel [173].

La portée générale de cette matière adipeuse s'en trouve néanmoins dédoublée : non seulement elle rappelle aux ours des saveurs délicates, mais en plus elle confère sa couleur blanchâtre à la variante terrestre du *tylqtl* (59). La potentialité d'attirer avec succès les âmes-ours sur les bonnes « routes » est ainsi doublement renforcée. On notera enfin qu'à la lumière de ce qui vient d'être dit, cette nourriture mérite bien son caractère sacrificiel, mais pas pour les seules raisons avancées par les ethnographes soviétiques et russes. La valeur sacrificielle du *tylqtl* blanc tient aussi au fait qu'elle participe à l'identification rituelle entre humains et animaux (identification déjà apparue dans les sacrifices d'herbe et l'entrée dansante de l'ours). En consommant ce que mangent les ours (isomorphisme culinaire), les participants de l'*ololo* préparent en quelque sorte le terrain de l'imitation chorégraphique (isomorphisme morphologique). C'est en effet peu après le grand repas offert à l'assemblée humaine qu'intervient l'entrée dansante de l'ours (*cf.* pp. 237-241). Bien manger est donc aussi un moyen de favoriser l'obtention de la chance à la chasse.

7.4.1.2. La graisse « noire » et l'identification avec le phoque

Tout n'est pas si "simple" avec la variante noire du *tylqtl*. Aucune glose ni aucun mythe indigène n'éclaire en effet la présence de camarines, de tubercules et encore moins de pulpe d'épilobe dans le repas offert aux âmes-phoques. Même les œufs de saumons ne sont pas toujours représentatifs du régime alimentaire des phoques, car les Lesnovskiens et les Kinkilskiens chassent en réalité deux espèces de mammifères marins : le phoque barbu, qui se

[173] De par son état et son mode préparatoire, cet ingrédient se rapproche de la graisse que les Atchaïvaiamskiens offrent en nourriture à leurs figurations anthropomorphes durant le *kilvèj* (*cf.* pp. 234-237). Au final cependant, toutes les graisses rituelles se ressemblent en un point élémentaire qui assure leur efficacité : elles ont été chauffées ou cuites sur le feu domestique à un moment ou à un autre de leur préparation.

nourrit essentiellement d'animaux vivant sur les fonds marins mais pas de saumons, et le phoque larga, dont le régime carnivore est effectivement basé sur la consommation de poissons. Quant à la graisse ajoutée en fin de préparation, elle est chauffée mais non battue, et provient du même animal que celui qui s'en nourrit lors de l'*ololo* (le phoque). Elle n'est cependant pas moins distinctive que le beurre gras du *tylqtl* blanc, car son état liquide n'altère en rien l'aspect noirâtre de la pâte offerte aux mammifères marins. Animée par le feu et imbibée de couleur foncée, elle participe pour moitié à la disjonction de la nourriture rituelle.

Cela dit, comment expliquer l'absence d'isomorphisme culinaire dans le cas du *tylqtl* noir ? Quelques pistes de réflexion apparaissent si l'on considère les ingrédients isolés du tableau 2 à la lumière de leur mode de production (et non de leur origine naturelle). Sous cet angle, l'épilobe n'est plus seulement un végétal incompatible avec l'alimentation des phoques, mais devient un produit hautement recherché de la cueillette estivale. Sa préparation fastidieuse place même cette plante au sommet de la hiérarchie des produits ramassés en été [174]. A la différence de l'autre ingrédient isolé dans le tableau (la viande de renne), aucun autre composant ne peut lui être substitué. C'est le caractère unique et valorisé de l'épilobe qui confère au *tylqtl* noir sa délicatesse festive. Une identification rituelle entre les participants humains et les phoques a donc bien lieu lors de l'*ololo*, mais elle n'est pas basée sur la reproduction du régime nutritif des mammifères marins. Elle est basée sur le partage exceptionnel avec les phoques d'une même délicatesse à base d'épilobe. Contrairement aux ours que l'on imite jusque dans leurs préférences alimentaires, ce sont donc plutôt les phoques qui se plient aux préférences des humains dans l'*ololo*.

*

Pas plus qu'il n'a droit à une entrée dansante comparable à celle de l'ours, le phoque n'a droit à un plat imitant ses attitudes alimentaires. Cela ne signifie pas que l'importance des mammifères marins est moindre dans l'*ololo*. La longue préparation de deux tylqtl distincts atteste au contraire d'une égalité de traitement symptomatique. De plus, nous verrons que l'usage rituel des deux plats est exactement identique dans les séquences finales du renvoi des substituts (*cf.* pp. 344-348). La différence réside donc ailleurs : tout se passe en réalité comme si le statut de concurrent (ou d'égal) occupé par l'ours dans la chasse justifiait une imitation

[174] Pour plus de détail sur la préparation culinaire de l'épilobe, *cf.* URKAČAN 2002 : 73-77.

jusqu'au-boutiste de ses comportements. Remarquons à ce propos un point intéressant : dans la cuisine rituelle, l'imitation animale semble aller de pair avec la substitution. La reproduction sélective du régime de l'ours dans le *tylqtl* blanc trouverait ainsi un prolongement dans la possibilité de remplacer la viande de renne par de la viande de mouflon. En revanche, rien de tel n'est permis dans le *tylqtl* noir, où l'absence d'imitation du régime alimentaire des phoques serait structurellement liée à l'impossibilité de remplacer l'épilobe (et *vice versa*). Qu'est-ce à dire ?

Depuis la disparition de l'élevage étatique dans la région de Lesnaia, les femmes qui officient durant l'*ololo* doivent se passer à contre cœur des produits pastoraux. Matriona A. Najanova, Matriona G. Belousova et Marja G. Šmagina rappellent ainsi à qui veut l'entendre que toutes les viandes de chasse peuvent servir de substitut au renne, à l'exception notable de celle du phoque. La chair des mammifères marins est en effet strictement taboue dans la préparation du *tylqtl* blanc. Spécialistes de la cuisine rituelle et de l'*ololo* en général, les doyennes de la troïka affichent cependant une préférence marquée pour la chaire de mouflon, « encore plus grasse que celle du renne » [175]. Aux dires des trois femmes, la graisse apparaît donc comme un élément indissociable de la substitution culinaire et sacrificielle à Lesnaia. Exactement comme à Atchaïvaiam, elle est une nourriture privilégiée pour instaurer des échanges avec la surnature. Certaines nuances apparaissent cependant entre les pratiques et représentations des éleveurs et des chasseurs. Ainsi, la graisse animée du renne-saucisse est symboliquement réservée à l'esprit-maître de la mer (dans le cas considéré plus haut), alors que celle des *tylqtl* est adressée à l'esprit-maître des routes et au gibier "reconstruit". De même, la graisse n'a qu'une couleur et qu'une origine dans l'élevage, alors que celle des chasseurs est fondamentalement double et peut dès lors agir comme un puissant opérateur de disjonction. Dans tous les cas de figure cependant, la graisse semble être un ingrédient nourrissant et revitalisant à la fois pour ceux qui la consomment et pour ceux qui la portent. Pilier de l'identification sacrificielle dans les exemples analysés jusqu'à présent, la graisse apparaît en conséquence comme un ingrédient essentiel de la mise en circulation de la chance et de la prospérité (au même titre que les jeux rituels). Puisque le rapprochement entre sacrifices et

[175] La viande de mouflon est également valorisée pour une autre raison : elle est le fruit de « la chasse la plus sportive », réalisée en haute montagne. Actuellement, il n'y a guère que les chasseurs professionnels pour se lancer dans de telles expéditions et ramener sur leurs épaules des dépouilles pouvant peser jusqu'à 120 kilos.

jeux s'impose de lui-même à la lumière des préparatifs culinaires, il est nécessaire de le poursuivre plus avant en retournant d'abord à Atchaïvaiam.

7.4.2. Bien apprêter pour bien jouer : l'exemple des poitrines de renne du *kilvèj*

Si les Atchaïvaiamskiens ne connaissent qu'une seule façon d'abattre un renne (le coup mortel porté au coeur), ils distinguent en revanche plusieurs manières de découper et d'apprêter la carcasse après avoir reproduit la victime sur l'autel. Les parties du corps devant être cuites varient en effet selon les événements rituels. Ainsi, l'usage impose de faire bouillir une ou deux « poitrines » *(GRUDINKA / mačvèlgyn)* et des « os » cartilagineux *(gitgym)* de rennes lors du *kilvèj* célébrant la naissance des faons [176]. Cet exemple servira de fil conducteur à la réflexion dans la mesure où les jeux qui animent ce rituel printanier ont déjà été présentés (*cf*. pp. 225-228, 231-237).

Rejoignons donc pour un temps la tente 24 d'Ala Kagale. Qu'impliquent pour les membres de cette unité – ainsi que pour ceux des autres tentes en charge d'un *kilvèj* en 2001 – les préparatifs culinaires d'un tel événement ? En priorité, de s'être déplacé dans les différents troupeaux de rennes du village. En effet, les os articulatoires sont récupérés en grande quantité dans les troupeaux du sovkhoze, alors que les poitrines sont en principe issues du troupeau privé. Concrètement, les unités concernées ont donc dû déléguer des bénévoles pour participer aux expéditions d'abattages collectifs de décembre 2000 ou de janvier 2001, ainsi qu'à la tournée du corral en mars-avril 2001 (*cf*. pp. 195-199). Précisons à ce propos que la récupération des poitrines dans le troupeau privé donna systématiquement lieu à la fabrication d'autels sacrificiels. Par contraste, un seul traitement sacrificiel (celui du premier renne abattu) cautionna la mise à mort hivernale d'une centaine de rennes dans chacun des deux troupeaux du sovkhoze. Dans les deux contextes cependant, la taille des autels sacrificiels n'était pas miniature – comme dans l'exemple du renne-saucisse – mais moyen format (57). Par ailleurs, l'orientation générale des autels, avec la tête du renne tendant vers l'est, dévoilait avec insistance que les dédicataires étaient issus de la classe générique des ancêtres.

Avant de nous intéresser plus en détail à la préparation des os et des poitrines, remémorons-nous rapidement les sorties circulaires effectuées lors du *kilvèj*, et plus particulièrement les

[176] Une poitrine issue d'un renne femelle est indispensable ; une seconde issue d'un renne mâle est facultative. L'explication à cette règle est donnée plus bas.

« paroles » gutturales émises dans la troisième et la cinquième circumambulation. L'hypothèse avait été émise que l'imitation des sons de gorge du renne permettait aux humains de s'identifier à des bêtes pleines de force, et aussi de leur conférer une certaine consistance corporelle pour interagir symboliquement et efficacement avec eux. Dès lors, la question que nous souhaiterions soulever ici est la suivante : existe-t-il un rapport entre la découpe sacrificielle d'une poitrine de renne en vue du *kilvèj* et la manière d'agencer les séquences focalisatrices de ce rituel ? Pour répondre à cette question, pénétrons sous la tente d'Ala Kagale à la veille de la venue des invités (soit le 28 avril 2001). Nous y découvrons immédiatement deux longs morceaux de viande apparemment difformes, suspendus sur une perche horizontale dans la moitié droite de la *jaranga*. Ce sont les poitrines et leur aspect est en réalité parfaitement conforme à ce qu'il doit être. Les deux morceaux comprennent en un seul tenant la mâchoire inférieure du renne (avec l'os maxillaire, les dentures et la langue), la base de son cou (avec le pharynx et l'oesophage), l'abdomen et la gangue de l'estomac (vidée mais rattachée à l'oesophage), et enfin le bas-ventre (avec l'appareil génital intact bordé de fourrure). Ce dépeçage particulier de la victime sacrificielle exprime bien sûr l'importance de la mise bas dans l'économie pastorale nomade. En préservant intact l'appareil sexuel de la femelle, et en lui associant si possible celui d'un mâle sur une seconde poitrine, les Atchaïvaiamskiens ne peuvent être plus explicites : ils cuisent, découpent, lancent (durant les sorties) et consomment un émincé de viande qui contient la physiologie même du vêlage et de la reproduction. Cela dit, l'appareil reproducteur n'est pas isolé sur la poitrine, et il fait peu de doute que la présence simultanée de l'appareil guttural et de la gangue stomacale soit d'une importance au moins aussi grande.

Au vu de ce qui a été dit précédemment sur les circumambulations et les sacrifices, la réunion des ces trois éléments physiologiques constitue certainement un élément-clé du *kilvèj*. En effet, parallèlement à l'appareil sexuel, l'estomac et le gosier sont aussi apparus comme les contenants de deux ingrédients vitaux : le bol végétal pour le premier, et l'*èjnèk* (les râles gutturaux) pour le second. L'usage culinaire qui est fait de l'estomac et du cou a donc un équivalent ailleurs dans le rituel : le contenu de l'estomac est vidé sous l'autel au moment du sacrifice, alors que la gorge est pour ainsi dire "vidée" par les humains lorsqu'ils tournent autour de la tente en imitant la parole du renne. Dédoublé de la sorte, l'emploi rituel de l'estomac et de l'appareil guttural assurent au sacrifiant (ici, la tente 24) un gain accrû de bénéfices immatériels. Dans le cas du *kilvèj*, la découpe de la victime est donc clairement

adaptée en fonction des impératifs rituels à venir et surtout des jeux qui les accompagnent. Les notions indigènes du « jeu » *(uzizičvèt)* et du sacrifice de renne (*qozjanmatyk*, « abattre un renne ») se rejoignent donc en cela qu'elles recouvrent chacune des modes d'interaction avec la surnature aptes à faire circuler les âmes et la chaleur vitale. Les modalités d'obtention ludique et sacrificielle de la chance ont beau être différentes, la volonté des Atchaïvaiamskiens de les faire coïncider atteste de leur complémentarité dans le système des représentations chamaniques locales.

Sans réelle surprise, cette volonté de faire coïncider les actes rituels pour les rendre plus efficaces se retrouve à d'autres moments du *kilvèj*. Par exemple, les opérations culinaires doivent être synchronisées le jour de la venue des invités. Le concassage matinal des os commence ainsi exactement au même moment que la cuisson des poitrines. De plus, l'opération est effectuée par les femmes de la tente hôte à l'endroit même où se tiendra la séance de danses imitatives dans l'après-midi ! Ala Kagale et ses consœurs estiment par ailleurs que battre le tambour et chanter sa mélodie à cet instant précis est bon pour la « respiration de la famille ». Il faut aussi rappeler que le concassage, puis la cuisson par ébullition des os cartilagineux a pour but d'obtenir une graisse liquide et chaude. Mélangée à de la neige, cette graisse est ensuite battue en beurre et badigeonnée sur la bouche des figurations d'esprits anthropomorphes installées sur le troupeau de rennes-de-bois à l'arrière de la *jaranga* (*cf.* p. 234, 237). Un autre important détail ne trompe pas : avant leur « réchauffement » au-dessus du foyer domestique, les poitrines qui pendent sur la perche près de l'entrée sont « fermées » par une branche de saule. Les Atchaïvaiamskiens considèrent en effet que couvrir la « viande crue » *(kinuŋyj)* avec du saule évite de lui faire perdre sa chaleur avant sa transformation en « viande bouillie » *(ititkinuŋyj)*. Manifestement, tous les soins sont donc pris pour faire se chevaucher les ingrédients culinaires et ludiques du *kilvèj*.

*

La volonté de marquer la nourriture rituelle en fonction des événements se retrouve donc sous des formes diverses à Lesnaia / Kinkil comme à Atchaïvaiam. En contexte pastoral, d'autres exemples que celui du *kilvèj* illustrent par ailleurs cette diversité. Le modèle culinaire du *mŋik* aurait tout aussi bien pu être développé ici, car la découpe d'un renne-fourrure atteste aussi d'un enjeu particulier. Tête, fourrure et sabots (récupérés d'un seul tenant) ne forment-ils pas un bon habit pour revêtir l'âme-renne lors de son déplacement escorté vers « l'autre côté du

monde » ? Dans le cas d'une nomadisation post-mortem, la fourrure particulière qui est enroulée sur la nappe des invités lors du *mŋik* semble en tous cas plus adaptée qu'une poitrine de renne. Le marquage alimentaire varie donc de cas en cas, comme il varie entre Lesnaia / Kinkil et Atchaïvaiam en fonction des systèmes de représentation propres à la chasse et à l'élevage.

Un exemple illustrera pourtant mieux que n'importe quel autre la convergence des jeux et de la « cuisine sacrificielle » : celui des « courses » de rennes *(gzjagiŋyn)* organisées par les éleveurs. Actuellement sans équivalents rituels à Lesnaia, ces compétitions ludiques pratiquées tout au long de l'année à Atchaïvaiam (grâce à la possibilité de miniaturiser les attelages) sont des moments privilégiés de l'échange. Les tractations concernent autant les villageois entre eux que les humains et la surnature. La plus populaire des ces courses a lieu en mars lors de la Journée de l'éleveur de rennes. Ex-rite soviétique, cette Journée est depuis peu réaménagée par certains locaux (d'origine autochtone) soucieux de l'intégrer au calendrier rituel d'élevage. L'aspect remarquable de cette intégration est qu'elle a été rendue possible moyennant une série d'aménagements entièrement fondés sur la substitution. Un tel phénomène est révélateur de la valeur fondamentale que les Atchaïvaiamskiens accordent à ce principe lorsqu'il s'agit de transformer un événement festif en une manifestation rituelle efficace en termes de chance. Pour cette raison, l'attention se portera désormais sur la série de remplacements propices apparus lors de l'édition 2001 de la Journée de l'éleveur de rennes. L'exercice permettra de faire le lien avec le chapitre 8 où seront analysés et comparés les substituts rituels fabriqués par ou pour le jeu (tels respectivement que les phoques / ours / mouflons-de-bois fabriqués durant l'*ololo*, et les renne-de-bois engagés dans les courses). La typologie des doubles impliqués dans l'obtention de la chance s'affinera ainsi progressivement, et une tentative de classification clôturera ces deux chapitres consacrés à la substitution et aux substituts.

7.5. Substitutions et sacrifices dans la Journée de l'éleveur de rennes

En ce jeudi matin du 8 mars 2001, l'hiver est encore bien installé sur Atchaïvaiam et ses environs. Les adolescents qui ont passé la nuit au clair de lune pour surveiller le « petit troupeau » *(čimŋamkyn)* en savent quelque chose. Source de prestige pour les villageois, ce petit troupeau regroupe tous les rennes d'attelages des Atchaïvaiamskiens. Durant la grande

période des courses (janvier-avril), la trentaine de rennes qui le composent – reconnaissables à leur bois coupés très courts – sont tenus à l'écart du reste du « troupeau » *(pečvak)*. Les propriétaires ont ainsi moins de peine à attraper au lasso et harnacher leurs « rennes d'attelage » *(mgoqoj)* lorsqu'une course est annoncée. La plupart de ces bêtes sont issues du cheptel privé des Atchaïvaiamskiens. Un certain nombre d'entre elles provient également des troupeaux du sovkhoze. Il s'agit des rennes dressés par les pâtres ou les « spécialistes » de la 3e ou de la 4e brigade d'Atchaïvaiam. Tous ont été exceptionnellement conduits dans les périphéries du village par les *ČASTNIKI* (« éleveurs du [troupeau] privé »).

Le motif de cette convergence de rennes d'attelage vers Atchaïvaiam est simple : chaque année, à cette période de l'hiver, le sovkhoze et l'administration municipale organisent une grande fête en l'honneur des éleveurs de rennes. Nommée « Journée de l'éleveur de rennes » par l'administration soviétique de l'époque, cette manifestation pan-sibérienne consistait à organiser des compétitions de « sports nationaux » [177]. Dans les villages du sous-district Oljutorskij qui abritaient un sovkhoze de rennes, on célébrait ainsi une fois l'an les « jeux nationaux » koriaks : lutte, course d'attelages de rennes, course à pied, lancer du lasso. Des prix matériels parfois très importants étaient attribués aux vainqueurs (téléviseur, motoneige). A l'heure actuelle, bien que les récompenses matérielles et la terminologie nationale soient toujours d'actualité, l'organisation post-soviétique de cette fête ne laisse cependant planer aucun doute quant à sa redéfinition par les unités autochtones. Comme nous venons d'en faire l'hypothèse, les signes de ce réaménagement transparaissaient dans une série remarquable de substitutions ayant émaillé la Journée en 2001. D'une manière ou d'une autre, ces substitutions successives concernaient toutes l'acte sacrificiel.

7.5.1. Les agencements externes : le bon endroit et la bonne lune

Depuis son accession à la tête du sovkhoze local en 1997, c'est à Sergej Vladimirovič Ivtagin que revient l'organisation de la Journée de l'éleveur de rennes à Atchaïvaiam. Âgé de 53 ans à l'époque des faits, cet homme fut le premier autochtone à se voir confier la direction locale de l'ex-entreprise d'État. Respecté par ses pairs pour sa gestion pragmatique de l'économie

[177] Autrement dit des « jeux rituels » vidés de leur substance religieuse. Selon l'hypothèse convaincante de Jean-Luc Lambert, cette fête a en réalité des origines pré-soviétiques et est apparue pour la première fois sous sa forme « nationale » en 1935 chez les Nénètses occidentaux (ouest de l'Oural). C'est de là qu'elle se serait ensuite propagée en direction de la Sibérie et des autres peuples d'éleveurs (LAMBERT 1999-2000 : 47-72).

pastorale post-soviétique (*cf.* pp. 159-163), Sergej Ivtagin a su par ailleurs redynamiser cette fête. Pour y parvenir, lui et son l'équipe n'ont pas hésité à en modifier certains principes longtemps inchangés. Cette latitude tenait essentiellement à une raison : le retrait de l'administration municipale de la gestion contemporaine de cet événement. En proie à de graves coupes budgétaires, la municipalité ne soutenait plus que symboliquement les organisateurs ; son droit de regard sur la fête avait donc atteint en 2001 un niveau aussi bas que sa subvention, c'est-à-dire proche du degré zéro. L'équipe de locaux d'origine autochtone menée par Sergej Ivtagin avait donc tout loisir de « préserver ses traditions » en faisant de cette Journée un rituel susceptible de renforcer la prospérité de l'élevage local au même titre que le *kilvèj* ou le *mŋik*.

7.5.1.1. Substitution, première : un endroit « propre » à la place d'un endroit « sale »

Une première décision importante concerna le lieu de la célébration. Durant l'époque soviétique, celle-ci avait lieu dans la rue principale du village, à l'endroit où sont toujours regroupés à l'heure actuelle les bâtiments du sovkhoze, de l'administration, et de la maison de la culture. Estimant que les allées enneigées d'Atchaïvaiam étaient trop « sales » pour accueillir la manifestation, l'équipe du sovkhoze décida de la déménager. Comme lieu de substitution, Sergej Ivtagin proposa son propre secteur de résidence périphérique (le secteur 1), beaucoup plus « propre » que le centre du village. Par ailleurs, à la manière des Kinkilskiens retrouvant leurs propres marques rituelles, les Atchaïvaiamskiens avançaient aussi le critère de la « tranquillité » pour justifier la décision de transférer la fête dans les périphéries résidentielles et rituelles du village. Quoi qu'il en soit, le résultat final parle de lui-même : c'est désormais au pied de Šamanka (la colline protectrice) qu'est montée la tente du sovkhoze qui sert de lieu de rassemblement aux participants et aux spectateurs. Dans l'optique de rendre la Journée propice, son déménagement dans un tel lieu soulignait par ailleurs une volonté très nette de sacrifier. En effet, non content d'offrir aux participants de la viande fraîche issue des troupeaux du sovkhoze, Sergej Ivtagin jugeait capital de pouvoir leur offrir une soupe de sang issue d'un sacrifice domestique. Or, comme nous le savons déjà, tout abattage rituel de renne doit impérativement être exécutée sur un lieu « propre ». En hiver, cela implique de sacrifier sur une parcelle de neige parfaitement immaculée, et donc de s'éloigner du centre de la localité.

7.5.1.2. Substitution, deuxième : une bonne lune à la place d'une mauvaise lune

En même temps que l'endroit de la manifestation, sa date fut également transférée. Initialement agencée vers la fin de février, au moment où les cadres du sovkhoze dressaient les bilans de production de l'année et récompensaient les meilleurs éleveurs, le jour de la fête est désormais arrêté en fonction de l'éphéméride lunaire. Selon les représentations religieuses tchoukotko-koriaks, l'astre lunaire est en effet un puissant gardien capable – entre autres – d'éclairer les troupeaux de nuit. Conformément aux usages attestés ailleurs en Sibérie, certains Atchaïvaiamskiens n'hésitent pas à lui sacrifier un renne blanc après le solstice d'hiver en guise de propitiation. A cet égard, l'organisation de la Journée en période de pleine lune implique deux conséquences importantes : premièrement, aucune activité sportive n'est plus jamais réalisée en période non propice de lune décroissante ; deuxièmement, la dimension rituelle des « jeux nationaux » reprend le dessus sur la dimension strictement sportive.

En 2001, la pleine lune de mars tombait le vendredi 9, soit un jour d'occupations professionnelles pour certains. Les responsables du sovkhoze décidèrent donc d'avancer de vingt-quatre heures la date des festivités. Pourquoi le 8 mars ? Parce que cette date coïncidait avec la Journée Internationale de la Femme et qu'elle était fériée dans toute la Russie. L'occasion était donc belle de faire se chevaucher les calendriers civils et lunaires, et d'assurer à la manifestation un large succès public et des auspices chanceux [178]. Après avoir rappelé les remplacements qui ont affecté les agencements extérieurs de cet ex-rite soviétique, observons dès à présent ceux qui ont modifié son déroulement interne. Les manipulations sacrificielles d'un renne-de-chair seront notamment mises au jour, et dévoileront une grande similitude intrinsèque avec les manipulations sacrificielles d'un renne-saucisse.

[178] Il faut néanmoins remarquer que cet effort est surtout apprécié par les autochtones, tant les allochtones ne se rendent quasiment jamais dans les secteurs périphériques des *jaranga*. En 2001, seul le maire ukrainien d'Atchaïvaiam est ainsi venu faire une brève incursion sur le lieu de la fête.

8. Les substituts rituels

8.1. Substitutions et sacrifices dans la Journée de l'éleveur de rennes (suite)

Situé à l'extrémité nord de la rue de L'éleveur de rennes, à deux pas de l'héliport, du cimetière orthodoxe et de l'entrée du secteur 1 de résidence périphérique, l'appartement du directeur du sovkhoze occupe comme de coutume la moitié d'une maison basse. Celle-ci est peinte en vert et une vieille motoneige soviétique orange est postée à côté du portail [179]. Les premiers signes de fête sautent aux yeux des visiteurs dès la porte d'entrée franchie : les « habits nationaux » en peaux de rennes sont empilés dans le petit corridor central, prêts à être enfilés par les membres de la famille restreinte résidant dans ces murs. Dans le salon, une vielle télévision relaye les chroniques matinales d'une telenovelas brésilienne très populaire qui tient en haleine tout le pays. Assis dans son fauteuil, Sergej (25) suit ce programme d'un oeil distrait en même temps qu'il boit un thé avec son cousin Vasja Tavatko (60). A la différence des trois enfants du couple Ivtagin (Larissa, Ira, Vova) et de leur petit-fils (Miša, le fils de Larissa), Vasja ne vit pas dans cet appartement. Par contre, cet homme d'une trentaine d'années partage avec sa femme et ses trois enfants le même ancrage résidentiel que les Ivtagin dans le secteur 1 (la tente 8). Co-résidents de tente, Sergej et Vasja gèrent ensemble le cheptel domestique qui compte environ quatre-vingt paires d'oreilles identiques (troisième plus gros troupeau privé du village).

La visite matinale de Vasja en ce 7 mars 2001 est précisément liée à une question pastorale : Sergej souhaite abattre l'un de ses rennes pour la colline protectrice Šamanka en prévision de la Journée de l'éleveur de renne dont il a la charge. Il doit donc s'entretenir de son projet d'offrir le lendemain une partie du produit sacrificiel (notamment le sang) aux participants de la fête. Plus jeune que Sergej d'une vingtaine d'années, Vasja acquiesce et se prépare à partir « abattre » avec Ljuda et Vova près de leur tente. Sergej, lui, est retenu par des obligations

[179] C'est avec cette motoneige que Vova se rendit avec sa « tante » Zoja à Apuka pour rapatrier la dépouille mortelle d'un Atchaïvaiamskien (*cf.* l'épisode du sacrifice de renne-saucisse, p. 283).

professionnelles au comptoir du sovkhoze et n'accompagnera pas les siens pour la réalisation du sacrifice. Comme cela a déjà été dit, son absence n'a pas grande incidence sur la portée de l'acte : en tant que résident et propriétaire de la tente 8, il intègre d'office la position de sacrifiant lorsqu'une mise à mort de renne est effectuée au sein de son unité. Qui plus est, Sergej formula explicitement le souhait de ne pas être le sacrificateur en ce mercredi 7 mars, laissant ce privilège à Vasja.

Ayant revêtus leurs habits de fête, Ljuda, Vasja et Vova se rendent donc à pied dans le secteur 1 pour y remplir leur obligation sacrificielle. A mi-chemin du sentier enneigé qui les mène en direction des tentes 5-9 (*cf.* schéma 4, p. 150), le petit groupe se sépare : Ljuda prend le chemin de la tente domestique pour récupérer dans un petit grenier les cuillères rituelles et la peau de phoque toilée nécessaire à la réalisation du sacrifice ; Vasja et Vova poursuivent leur route pour rejoindre le petit troupeau et récupérer le renne sacrificiel qui leur est destiné. En vue du sacrifice programmé de longue date, Sergej Ivtagin, avait en effet explicitement demandé aux *ČASTNIKI* de joindre l'une de ses oreilles domestiques au troupeau des rennes d'attelage. Malheureusement, au grand désespoir des deux hommes et de Ljuda qui les a rejoint, les pâtres leur annoncent que le renne en question a pris la fuite lors du déplacement au village ! Pour Ljuda, la nouvelle est très mauvaise car son mari Sergej « voulait vraiment abattre [un renne] ». Après avoir tergiversé un moment sur place et cherché à en savoir plus sur cette disparition, Ljuda, Vova et Vasja se résignent à retourner au village et à informer Sergej de la situation.

8.1.1. Les agencements internes : victime, sacrificateur et autel de la reconstruction

Sur le chemin du retour, alors que Ljuda rappelle à ses accompagnateurs que la fuite d'un renne hors du troupeau peut vouloir dire que celui-ci ne « souhaite pas encore mourir », le petit groupe croise d'autres villageois venus s'entraîner pour la grande course du lendemain. Parmi eux se trouve Gen Ivenkovav, l'un des *ČASTNIK* censé avoir ramené un renne domestique aux Ivtagin. Apercevant les trois individus munis des accessoires sacrificiels, ce dernier s'étonne de les voir quitter le secteur 1 et s'empresse de leur proposer une solution de rechange : « rassurez-vous », dit-il, « il y a un renne [appartenant] à Gidanij dans le petit troupeau ; demandez-lui de vous le prêter et vous pourrez quand même abattre un renne… ».

8.1.1.1. Substitution, troisième : une oreille de secours à la place d'une oreille conforme

Doyen du village (73 ans), Nikolaj Gidanij n'est pas n'importe qui à Atchaïvaiam. Il est le plus riche propriétaire de rennes privés du village. Le cheptel de son unité dépasse les cent paires d'oreilles, ce qui est énorme à l'heure actuelle. Avec Sergej Ivtagin, Nikolaj Gidanij a d'abord entretenu des rapports professionnels lorsque l'un et l'autre travaillaient au sovkhoze « 50 ans de l'URSS ». Depuis l'année de sa retraite (1983), il côtoie moins Sergej qu'auparavant. Aujourd'hui, les deux hommes se rencontrent surtout à l'occasion de la corralisation printanière au sein du troupeau privé, ainsi qu'au moment de la pêche estivale en rivière. On se souvient en effet que Sergej et les siens ne disposent pas d'une place fixe pour pêcher le saumon, et qu'il arrive fréquemment au directeur de lancer ses filets sur les langues fluviales de ses subordonnés ou de ses ex-collègues du sovkhoze. Au chapitre 5, l'hypothèse a été avancée que ces passe-droits s'inscrivent dans un système d'échange plus large, impliquant l'accès à des positions-clés dans les rituels d'élevage, et notamment les sacrifices (*cf.* p. 175). Doit-on dès lors envisager la solution de secours proposée par le pâtre Gen Ivenkovav à l'épouse de Sergej comme un moment de cet échange différé ?

Rien ne permet d'affirmer cela d'emblée. Dans le même temps, force est de constater que l'hypothèse d'un don de renne gratuit ne colle pas non plus avec les logiques sacrificielles locales. L'exemple du sacrifice de renne-saucisse a ainsi montré que l'identification entre le sacrificateur et la victime passait par la mise à mort d'un renne arborant les marques de l'unité domestique sacrifiant. Par conséquent, si l'unité domestique d'Ivtagin abat une oreille appartenant à l'unité domestique de Gidanij, le processus d'identification est bouleversé. Les officiants ont beau être rattachés à la tente 8 (celle des Ivtagin), l'acte sacrificiel concernera aussi les résidents de la tente 15 (celle des Gidanij qui offrent la victime). Si le raisonnement est poussé à son terme, une telle coopération signifie qu'une même instance-dédicataire est interpellée conjointement par deux unités domestiques *via* un seul et unique sacrifice. En termes de chance, cela signifie un dédoublement des circuits d'*uzizit* et une dilution subséquente de chaleur vitale. Il faut cependant savoir que les Atchaïvaiamskiens considèrent l'origine domestique de la victime (autrement dit son oreille) comme le facteur-clé permettant d'identifier le bénéficiaire du sacrifice auprès de la surnature. Selon cette optique, c'est bien Sergej Ivtagin qui fait un "cadeau" à Nikolaj en tuant le renne de ce dernier, et non l'inverse. Toujours selon cette logique, le directeur du sovkhoze s'acquitterait alors effectivement de tout ou partie de sa dette contractée sur les rivages poissonneux de l'unité Gidanij. Quant à

savoir si le geste hivernal de Sergej égale ou dépasse le geste estival de Nikolaj, c'est là une question qui reste en suspens. En revanche, il paraît fort probable à la lumière de cet exemple que certaines pratiques liées à la pêche aient effectivement un arrière-plan pastoral et un prolongement rituel.

Comment se déploya l'échange de renne entre Nikolaj Gidanij et les envoyés spéciaux de Sergej, à savoir Ljuda, Vasja et Vova ? De manière très simple : à peine le *ČASTNIK* Gen Ivenkovav annonça-t-il la possibilité de récupérer le renne de Nikolaj Gidanij que ce dernier apparut en personne dans le secteur 1 ! Voyant le vieil homme arriver d'un pas tranquille près du petit troupeau, Gen s'afficha en médiateur et proposa à Vasja de s'entretenir avec Nikolaj Gidanij de l'affaire du renne. Le cousin de Sergej ne se fit pas prier et partit immédiatement à la rencontre du riche propriétaire. Le prêt d'une victime de substitution fut réglé en un tour de main et déclencha l'ouverture immédiate de la trame sacrificielle [180]. Vova couru donc rattraper sa mère (déjà sur le point d'annoncer une mauvaise nouvelle à Sergej) et revint quelques minutes plus tard avec elle près de la tente domestique. Bien que l'épouse de Sergej semblât soulagée de cette issue favorable, c'est le *ČASTNIK* Gen Ivenkovav qui se montra étonnamment le plus satisfait. La raison de son attitude ? Sa médiation salutaire avec Nikolaj Gidanij lui valut la place enviable de sacrificateur, en lieu et place de Vasja.

8.1.1.2. Substitution, quatrième : un sacrificateur intrus à la place d'un sacrificateur domestique

Gen Ivenkovav (61) n'est pas un parent proche du directeur du sovkhoze. Cet homme d'une trentaine d'années n'est donc pas rattaché à la tente 8 mais à la tente 1, celle de la vieille Olga Ieng. Par conséquent, il faut chercher ailleurs l'explication à son accession au poste de sacrificateur dans la mise à mort commanditée par Sergej Ivtagin. Les explications de Ljuda sont éclairantes à ce propos : « Gen peut participer [au sacrifice] parce qu'il garde nos rennes », après quoi elle ajoute : « sans lui, comment ferait-on ? ». Ici, c'est donc le statut d'éleveur bénévole dans le troupeau privé qui prime dans la (re)distribution des rôles

[180] L'accord stipulait cependant que Sergej rende un renne à Nikolaj lors d'une prochaine visite des deux hommes dans le troupeau privé. Cette occasion se présenta en avril 2001, lors de l'expédition de la corralisation. Pour autant, ce contre-don d'un bien identique (un renne pour un autre renne) ne réfute pas l'hypothèse d'un système plus large intégrant par exemple des services halieutiques. Les partenaires privilégiés de l'échange étant identiques, il semble même peu envisageable que la période de pêche estivale soit tenue à l'écart des transactions entre unités domestiques. A Atchaïvaiam, la circulation des biens matériels et symboliques est permanente, et le contre-don d'un renne serait en même temps un nouveau don assurant la pérennité de l'échange et du lien social.

sacrificiels. Le privilège accordé à Gen s'explique par le fait que cet homme, à l'image de ses quatre compagnons, passe quasiment toute l'année en toundra pour garder les rennes domestiques des villageois. Travaillant hors des structures professionnelles du sovkhoze, il n'a cependant droit à aucun salaire, ni à aucune perspective de retraite payée.

Ce "sacrifice" personnel appelle naturellement des compensations périodiques. Gen, fort d'avoir solutionné le problème de la victime, revendique donc la seule place à laquelle il pouvait accéder dans le rite : celle du sacrificateur. Une manne de prospérité le touchera ainsi en priorité, sans qu'il ait à abattre l'une de ses propres oreilles. En tant qu'officiant du rite, Gen voit par ailleurs se profiler un autre gain, matériel celui-là mais tout aussi vital. Ljuda n'aura en effet d'autre choix que de l'inclure dans la liste des bénéficiaires de la viande distribuée. A l'heure où il est difficile, voire impossible pour un Atchaïvaiamskien d'acquérir et de consommer de la viande de renne, on mesure mieux la valeur de la double rétribution offerte à Gen dans ce sacrifice. Comme pour légitimer ce changement de dernière minute aux yeux du dédicataire, Ljuda invite Gen à participer à la prière ouvrant chaque sacrifice. Le *ČASTNIK* se retrouve donc aligné aux côtés de Ljuda, Vasja et Vova face à Šamanka, la colline protectrice. Voici les paroles rituelles prononcées par l'épouse de Sergej Ivtagin sur le coup de onze heures du matin :

> « Voila grand-père, toi qui te trouves ici depuis longtemps, nous te faisons une offrande pour que tu te souviennes tout le temps de nous, nous tous tes enfants, pour que tu regardes comment nous vivons, que tu nous aides à choisir le bon chemin de vie ; guide nous sur la bonne route ! ».

Immédiatement après cette prière à caractère volontairement inclusif (« aide-nous », « nous tes enfants », etc.) [181], Gen assène son coup de couteau dans le flanc gauche de la victime, droit au cœur. Il doit en fait s'y reprendre à deux fois pour blesser mortellement le renne qui se débat dans les mains de Vova et de Vasja. Pour atténuer ce signe peu propice, Gen découpe l'extrémité de la queue sur la dépouille après que les trois hommes l'eurent fait tourner par terre dans le sens du soleil. Le *ČASTNIK* la fourre ensuite dans la bouche du renne pour que celui-ci « ne crie pas » lors de son transfert au dédicataire. Cette opération terminée, Gen affiche son soulagement et affirme qu'« [il] se [sent] déjà beaucoup plus calme ».

---

[181] Le caractère inclusif du « nous » dans la prière prononcée par Ljuda se distingue très nettement du caractère exclusif qu'avait pris le sacrifice d'un renne-saucisse à la mer. On se souvient en effet qu'à cette occasion, seul le nom autochtone de Vova avait été prononcé dans la prière (*cf.* pp. 285-286).

Un changement radical de l'ambiance intervient donc après la mise à mort. Pour Bloch, cela « est dû au fait que l'association intime du sacrificateur et de la victime se termine à cet instant » (1992 : 78). Certes, on répliquera que l'association entre Gen et la victime est doublement fictive dans l'exemple développé ici : un sacrificateur de substitution (n'appartenant pas à l'unité domestique sacrifiant) abat une victime de substitution (n'appartenant pas à l'unité domestique du sacrificateur). Cela fait-il pour autant de Gen un imposteur ? Bien sûr que non, surtout si l'on considère que sa présence exceptionnelle a été préalablement légitimée par Ljuda lors de la prière, et qu'elle s'inscrit dans le cadre d'un système d'échange plus vaste entre les différents partenaires de l'élevage à Atchaïvaiam. Le soulagement du *ČASTNIK* atteste au contraire que la double substitution (victime et sacrificateur) est désormais consommée et que les « routes » orientées de l'*uzizit* sont ouvertes. Le transfert réussi de l'âme-renne ouvre la voie à l'octroi différencié de chaleur vitale. Dans le cas présent, ces routes sont triples : Gen, mais aussi les unités Gidanij et Ivtagin se partagent le produit matériel (viande) et immatériel (prospérité, chaleur vitale) de l'« abattage pour la colline » *(ZABOJ DLJA SOPKI)*. Le dépeçage peut donc commencer. Avant cela, il reste cependant à exécuter les opérations préalables. En tant qu'officiante principale, Ljuda doit ainsi plonger sa main dans la plaie béante de la victime pour y récupérer une pleine poignée de sang. Cette nourriture d'esprits, elle la lance ensuite en direction des quatre orients. Enfin, les personnes présentes ne doivent pas négliger l'installation *post-mortem* de la dépouille. Gen glisse donc une branche-coussin sous la tête du renne, exactement comme il le ferait pour un renne-saucisse.

8.1.1.3. Substitution, dernière : un renne reconstruit par synecdoque à la place d'un renne-de-chair

La suite consiste à découper le renne en vue de la Journée de l'éleveur de rennes. Comme toujours, un dépeçage particulier est commandé par les événements ludiques à venir. Cette fois-ci, l'important est de dépecer toute la carcasse en morceaux de « viande découpée » prêts à être consommés (62). Un autre impératif beaucoup plus spécifique est de récupérer le sang de la victime en vue des rites accompagnant les courses de rennes prévues le lendemain. Pour ce faire, Ljuda réalise son dépeçage en vidant d'abord la dépouille de ses abats, puis en utilisant la carcasse éventrée comme un grand récipient naturel. A l'aide de sa cuillère d'offrande, elle transvase ensuite le sang dans l'estomac (qui a été préalablement vidé au pied

de l'autel et lavé dans la neige). Plusieurs litres de sang sont ainsi récupérés dans cette outre. Sous l'emprise du froid qui sévit en cette fin de matinée du 7 mars, son contenu liquide ne tarde pas à geler.

Contrairement au dépeçage d'un renne-saucisse, la découpe d'un renne-de-chair est fastidieuse. L'opération peut durer plus d'une heure selon le type de produits culinaires à obtenir et doit bien sûr tenir compte de l'obligation de reconstruire la victime entière sur l'autel. Comment s'est déroulée l'opération dans le cas présent ? Le devoir de conformité sacrificielle à l'attention de la surnature (ici Šamanka) oblige de découper en premier lieu deux longues bandes de fourrures sur le cou de la victime. Le poil du renne étant plus long et plus doux à cet endroit du corps, les bandes contribuent à conférer une « belle allure » au renne reconstruit sur l'autel par synecdoque. Pour que cette beauté se propage à toute la victime de substitution, Ljuda prend soin de prolonger la découpe de ces bandes jusqu'au sommet de la tête, de sorte que celles-ci ne soient pas détachées de la base des ramures. Ce n'est qu'après cette opération que le renne peut être décapité au niveau de l'os atlas. Ensuite, il ne reste "plus" qu'à décalotter le sommet du crâne avec une hachette (63) et à installer le trophée (qui comprend donc d'un seul tenant la calotte crânienne, les bois et les bandes de peaux) au sommet de l'autel sacrificiel. Peu habitué à ce genre d'exercice, Vova s'avère incapable de découper le crâne de la victime avec la dextérité nécessaire. Très vite, on rappelle donc le *ČASTNIK* Gen Ivenkovav à la rescousse. La différence entre Vova, qui vit et travaille au village, et Gen, qui passe son temps dans les campements, est flagrante : le pâtre se saisit de la hachette et découpe la base osseuse des cornes en deux temps trois mouvements. « Sans moi, rien ne se ferait ici ! » s'exclame-t-il d'ailleurs au moment de placer les ramures décorées au sommet de l'autel. Plus que de l'autosuffisance, c'est une nouvelle façon de légitimer sa présence dans la trame du sacrifice que Gen affiche en s'exprimant de la sorte.

Les techniques de reconstruction d'une victime sur l'autel sont donc intrinsèquement les mêmes pour un renne-de-chair et pour un renne-saucisse. Seuls changent en définitive les échelles de grandeur, car les parties récupérées dans les deux cas sont envisagées comme identiques. Dès lors qu'elle est tuée, découpée et installée sur l'édifice sacrificiel selon l'usage reconnu, une saucisse est un renne de la même manière qu'« un concombre est un bœuf » chez les Nuer (Evans-Pritchard 1956 : 146). Le corps d'origine importe peu, voire pas du tout.

Il en va de même pour la blessure qui doit être transférée : au lieu de découper un morceau de graisse sur la plaie de la saucisse, Ljuda découpe un lambeau de chair sur la plaie sanguinolente du renne-de-chair. La logique est exactement la même, et le fait que Ljuda récupère un peu de sang dans le deuxième cas de figure ne rend pas le sacrifice d'un renne-de-chair plus sanglant que celui d'un renne-saucisse. Il rend juste sa couleur au sacrifice. Dans les deux cas cependant, ce qui prime est la reconstitution d'un renne mortellement blessé. La visibilité du sang n'est que détail décoratif, car toute plaie mortelle causée par un couteau est par définition sanglante (Ingold 1986 : 255-256). Le petit morceau de foie que Ljuda dispose sous l'autel est-il dès lors obligatoire dans un sacrifice de renne-de-chair ? Oui, car le foie « est l'un des sièges favoris de la force de vie » en Sibérie (Hamayon 1990 : 565). Mais ce morceau d'organe n'apporte rien de plus que la graisse d'un renne-saucisse, elle aussi pleine de chaleur vitale. Trois éléments sont véritablement nécessaires à ce qu'un renne soit beau, bon et tué sur l'autel. Dans l'ordre, il s'agit a) de la tête bien haute et bien droite du renne, b) du contenu de l'estomac attestant que le renne est bien nourri (et donc gras), et c) d'un morceau de la plaie lui conférant son statut de victime.

*

Le sacrifice commandité par Sergej Ivtagin en prémisse de la Journée de l'éleveur de rennes ne se déroula donc pas exactement comme lui-même l'avait souhaité. En raison de l'absence de la bonne victime dans le petit troupeau, la mise à mort faillit même ne pas avoir lieu. Moyennant une série de substitutions dont les unes appelaient les autres, Sergej parvint cependant à « abattre pour la colline ». Mais son unité domestique ne fut pas la seule à sacrifier : en plaçant l'un de ses rennes dans la position de victime, l'unité domestique de Nikolaj Gidanij s'associa *de facto* à celle d'Ivtagin en qualité de co-sacrifiant. Au-delà du partage de viande qu'une telle association impliqua, cet aménagement à trois entre Gen le *ČASTNIK*, Sergej le directeur du sovkhoze et Nikolaj le riche en rennes, laissa tout de même au second le bénéfice du sang. Or, pour Sergej, la récupération de ce produit était capitale car elle lui permettait de se profiler en organisateur principal des courses de rennes à venir. L'explication tient à la règle élémentaire suivante : toute course de rennes doit être agencée par un sacrifiant ayant pris soin d'offrir une soupe de sang aux différentes classes d'esprits des orients. Sans cette dispersion de soupe, la course ne peut pas revêtir son caractère rituel. Ayant déjà obtenu de monter la tente du sovkhoze sur sa propre parcelle domestique pour

accueillir les invités, voilà donc que Sergej Ivtagin récupérait le sang d'une victime qui ne lui appartenait pas. L'alliance de circonstance avec Nikolaj Gidanij et Gen Ivenkovav valait donc bien d'être scellée puisqu'elle permettait à Sergej d'obtenir ce qu'il lui tenait à cœur : contre pas mal de viande, il devenait possesseur du sang de la victime et par là même responsable légitime des courses.

Dans le fil la réflexion menée au long de cet essai, ce résultat chanceux a une autre implication importante : il permet de faire se rejoindre entièrement les jeux et les sacrifices. Analysés en parallèle depuis le début de la deuxième partie, ces deux modes d'(inter)actions rituelles vont désormais pouvoir être appréhendées ensemble au sein d'une même unité de lieu, de temps et d'action. Ce rapprochement aura précisément pour cadre les deux courses de rennes organisées par le sovkhoze et placées sous le signe de l'unité d'Ivtagin. La première mettait aux prises des équipages grand format menés par des hommes du village (64); la seconde était réservée aux retraité(e)s de la localité et opposait des attelages miniatures de rennes-de-bois (65). La présentation de ces courses permettra de mieux cerner la distinction entre les substituts sacrificiels (rennes-saucisses, rennes-tendons, etc.) et les substituts ludiques (rennes-de-bois). La part d'imitation indispensable à l'élaboration de chaque sorte de substituts sera aussi évaluée : associées ensemble à différents niveaux, les logiques du faire comme et du mettre à la place améliorent-elles d'une quelconque manière l'emprise des humains sur l'aléatoire ? Mises en commun, facilitent-elles la circulation de la chance ? Courir avec des rennes-de-bois est-il plus ou moins efficace que courir avec des rennes-de-chair ? Les règles du jeu sont-elles identiques dans les deux cas ? Les efforts produits et les retombées escomptées sont-ils comparables ? Autant de questions qui ne trouveront pas forcément de réponses définitives, mais qui contribueront à affiner une typologie des substituts.

Du côté de Lesnaia et de Kinkil, le rapprochement analytique entre l'imitation et la substitution aura pour cadre les séquences focalisatrices de l'*ololo* où les chasseurs fabriquent puis renvoient les substituts de phoques, de mouflons et d'ours. Les questionnements seront *grosso modo* les mêmes qu'à Atchaïvaiam. La dimension comparative révèlera comme souvent des éléments intéressants, notamment dans l'usage que les uns et les autres font de leurs substituts en bois. Par exemple, alors que les Atchaïvaiamskiens ficèlent deux branches de saules pour construire un attelage miniature individuel, il arrive inversement aux

Lesnovskiens de mobiliser deux chasseurs partenaires pour confectionner une figuration en bois qu'ils se partagent. La séquence finale du renvoi distinctif des substituts (phoques-de-bois à travers le feu ; ours-de-bois et mouflons-de-bois sur le sol de la toundra) – après les avoir préalablement badigeonnés de « nourriture sacrificielle » blanche ou noire – clôturera la description ethnographique dans ce chapitre. Elle ouvrira sur une tentative de classification des substituts à partir des critères d'authentification indigènes qui seront apparus.

8.2. Substituts sacrificiels et substituts ludiques dans les courses de rennes

Tous les sujets traités dans ce travail ont été abordés par Jochelson dans son imposante monographie parue il y a bientôt un siècle. En ce qui concerne les courses de rennes, il est utile de rappeler que cet auteur est le premier à avoir explicitement mis en avant la portée religieuse que les Koriaks leur octroyaient. Dans le chapitre de son étude intitulé « Fêtes et sacrifices », lui-même intégré à la partie « Religion et mythe », le célèbre ethnographe consacre un passage très court mais très condensé aux courses des éleveurs koriaks. En intégralité, voici ce qu'il en dit :

> « Reindeer races must also be classed among the festivals of the Reindeer Koryak, for they are not a mere sport : they are of a religious character, like the Greek games. Races are festivals in honor of The-One-on-High. Dog races and foot-races, on the other hand, are not regarded as religious festivals. Every owner of a large herd arranges races once a year. They ususally take place toward the close of winter. The owner of the camp invites his guests from all the neighboring camps. Before the beginning of the races, a sacrifice is made to The-One-on-High. Then the race begins ; and the winner receives some tobacco, a knife, or some other imported article, as a prize. It happens sometimes that the host sacrifices the racing-reindeer which he has been riding. Before stabbing it, he takes it around the house. In olden times he wore a suit of armor on such occasions. I heard that even now rich people of the Palpal Mountain put on armor when slaughtering sacrificial reindeer during race festival » (Jochelson 1975 [1908] : 87-88).

Comme souvent, les observations de Jochelson n'ont rien perdu de leur valeur et constituent aujourd'hui encore un socle de réflexion indispensable. Ainsi, bien qu'il ne développe pas son point de vue sur le caractère religieux des courses de rennes, Jochelson n'a pas manqué l'essentiel : sur la base du critère sacrificiel, ces épreuves se distinguent d'autres activités ludiques telles que les courses de chiens ou les courses à pied. Cette distinction est d'autant

plus importante qu'elle est toujours d'actualité dans la Journée de l'éleveur de rennes contemporaine. En effet, des courses à pied sont organisées à cette occasion respectivement pour les enfants, les femmes et les hommes, mais leur bon déroulement ne nécessite pas plus de sacrifices aujourd'hui qu'hier. Ces courses ne sont pas pour autant dévalorisées, bien au contraire. Des concurrents se déplacent parfois depuis les villages voisins de Srednie Paxači ou Xailino pour briguer les premiers prix et inscrire leurs noms au palmarès de l'une d'elles (et aussi à celui du tournoi de lutte masculine, très prisé).

Néanmoins, à la différence des courses de rennes, les épreuves à pied n'ont plus lieu qu'à l'occasion de la Journée de l'éleveur de rennes. En dehors de cette fête, nul propriétaire de rennes ne songerait en effet à offrir des prix matériels dans le cadre de compétitions impropres à « obtenir [quelque chose] d'eux ». « Eux », ce sont les esprits des ancêtres convoqués par les sacrifices qui inaugurent les courses. Les Atchaïvaiamskiens considèrent en effet que la réalisation rituelle d'une course de renne réjouit particulièrement les ancêtres en raison du spectacle de vitalité maîtrisée qu'elle donne à voir. En échange d'un tel événement, il est quasi-certain que les défunts octroieront une manne d'*uzizit*. Pour l'organisateur d'une course d'attelage, et plus généralement pour l'ensemble de son unité domestique élargie, la dimension sacrificielle et la mise en jeu de nombreux prix matériels à l'attention des concurrents représente donc une bonne garantie de prospérité. Ainsi, bien que les Atchaïvaiamskiens préfèrent évoquer aujourd'hui un dédicataire plus englobant et plus diffus que « l'être unique » des Koriaks de Jochelson, le principe sous-jacent n'a pas changé : les courses de rennes mobilisent toujours les partenaires de la surnature et, si l'on joue bien, ces derniers accèderont en principe à l'échange ouvert par le sacrifice. A la suite de Maljukovič, un ethnographe soviétique publié au Kamtchatka, précisons d'emblée que la logique est absolument identique pour une course de rennes-de-bois :

> « Le jeu *kinèlvètyl* (« courses ») était pratiqué dans les maisons du village ou dans les tentes des éleveurs de rennes. Plusieurs personnes jouent. Chacun tient à la main un renne de frise en bois pouvant atteindre quinze centimètres de long. Les rennes sont posés par terre l'un derrière l'autre, de telle sorte qu'une ligne apparaisse (65). Celui des joueurs qui atteint en premier le but fixé (par exemple, si la course a lieu dans une maison, le point final de l'avancée des "rennes" sera un mur) gagne un prix : une corde en peau de phoque, des perles, une nouvelle théière. Avant cela, ils [*i.e.* les Koriaks] préparent des "rennes" avec des intestins bouillis et les "tuent". Avant le jeu, ils répandent du sang de renne autour du feu, puis dans toutes les directions. Ce jeu imitait les courses

> de rennes, mais chez les éleveurs de rennes de la région Penžinskij il se réalisait aussi en juin » (Maljukovič 1974 : 50).

L'élément nouveau amené ici par rapport à Jochelson est bien sûr l'usage de rennes-saucisses dans les sacrifices qui accompagnent les courses. L'observation de Maljukovič semble d'autant plus révélatrice de la valeur accordée par les Koriaks aux substituts qu'elle date d'une époque où les rennes-de-chair ne furent jamais aussi nombreux dans le DAK. Pour l'instant cependant, restons-en aux très grandes lignes et précisons également que les courses de rennes-de-bois ne sont en aucun cas réservées aux retraités et aux personnes du troisième âge. En hiver, des courses miniatures sont organisées parallèlement aux courses grand format et attirent toutes les générations (à l'exception des enfants). Elles ont lieu en extérieur, dans les campements ou dans les secteurs de résidence périphériques. En été, l'absence de neige rend certes impraticable une course en traîneaux attelés, mais la réalisation de courses de substituts en hiver atteste plutôt de l'interchangeabilité des deux formats que de la primauté éventuelle de l'une sur l'autre. Lors de la Journée de l'éleveur de rennes, l'organisation d'une course de substituts réservée aux retraités est un héritage de l'administration soviétique. Une telle situation est caricaturale et réductrice. Elle est née de la volonté naïve de faire participer tous les villageois à la fête. Mais cette bienveillance de l'administration dénote en fait une méconnaissance des jeux rituels tchoukotko-koriaks. Il arrive ainsi fréquemment qu'une personne âgée prenne part à une course grand format par procuration. Pour ce faire, cette personne fera courir ses propres rennes d'attelages aux mains d'un homme (ou d'une femme) plus jeune. En cas de victoire, le conducteur emportera certes les mises matérielles, mais c'est le propriétaire des rennes qui recevra le prestige du vainqueur. Inversement, il se peut aussi que des éleveurs à la retraite prennent part aux courses de rennes grand format. Mixaïl Etiljan par exemple, le patriarche emblématique de la tente 11 et deuxième plus vieil homme du village après Nikolaj Gidanij, ne manque aucune occasion de conduire lui-même un grand attelage. Cela ne l'empêche pas de participer régulièrement, et avec le même engouement, à des courses de substituts.

8.2.1. Sacrifier des rennes avant de faire jouer des rennes

Après cette introduction générale, reprenons le fil de la description de la Journée de l'éleveur de rennes le jeudi 8 mars au matin. Sous la tente du sovkhoze montée depuis la veille dans le secteur 1, le feu "domestique" brûle déjà dans le petit fourneau métallique disposé près de

l'entrée. Il est alimenté avec du pin par trois femmes en charge des préparatifs culinaires. Toutes trois sont des résidentes attitrées du secteur choisi pour accueillir la fête. Les deux premières sont connues depuis le récit du sacrifice de renne-saucisse. Il s'agit de Zoja Rultevneut (cousine germaine de Sergej Ivtagin, maîtresse de la tente 5 et épouse du vice-directeur du sovkhoze, Anatoli Okkergo) et de Ljuda Ivtagina (épouse de Sergej Ivtagin et maîtresse de la tente 8) (56). La troisième d'entre elles, Nina Kojalkot (maîtresse de la tente 2), n'est pas non plus une inconnue puisque c'est elle qui dansait comme le renne dans le chapitre 6 en raison de son nom autochtone (« Renne-qui-se-dresse ») (*cf*. pp. 226-227). De nombreuses femmes âgées sont par ailleurs déjà en train de boire le thé sous la tente. Parmi elles figurent notamment Ala Kagale que nous connaissons également, et Katja Gidanij, l'épouse de Nikolaj Gidanij et grande spécialiste des chants mélodiques, des danses et des jeux de tambours. Pour l'instant cependant, les instruments que certaines femmes ont amenés avec elles restent muets. Ce silence est commandé par le fait que les préparatifs en vue des sacrifices ont déjà commencé : depuis peu, Zoja découpe en effet au couteau des morceaux de sang congelés qu'elle dispose dans une casserole sur le fourneau. Le sang est celui récupéré la veille par Sergej et la soupe doit cuire à petit feu pendant près d'une heure et demie. Un plus grand feu a aussi été allumé à l'extérieur pour assurer la cuisson d'une marmite de « viande découpée ». Ce repas servira à nourrir les invités et il provient d'un renne offert par le sovkhoze.

La préparation de la soupe de sang n'est pas le seul signe que les festivités, et notamment les courses, vont bientôt débuter. Le tintement des clochettes accrochées au cou des « rennes d'attelages » *(mgoqoj)* résonne également non loin de la tente. Ces sons de cloches musicaux signalent que les participants de la course grand format sont désormais entrés en action : ils saisissent leurs rennes au lasso dans le petit troupeau. L'opération est beaucoup plus rapide que dans un troupeau complet, même si le taillage de l'un ou des deux bois des *mgoqoj* rend les prises au lasso plus fuyantes (61). Tous les rennes de courses sont ainsi attrapés en à peine une heure de temps. Pendant leur harnachement, les opérations s'intensifient sous la tente. La soupe est désormais prête et les sacrifices vont pouvoir commencer. Nina prépare du petit bois d'amorce pour allumer un nouveau feu en extérieur. Dans le même but, Zoja saisit une pelle avec laquelle elle ramasse des tisons ardents dans le cœur du fourneau "domestique" [182]. Les

[182] Il est important de garder à l'esprit que l'action rituelle se déroule dans une tente appartenant à la "famille" du sovkhoze.

femmes se dirigent ensuite vers un endroit propre situé à environ dix mètres de la tente en direction de l'est. Elles sont suivies de près par Sergej Ivtagin et Roman Al'xa (l'ex-cadre du sovkhoze aujourd'hui "trésorier" du troupeau privé, propriétaire de la tente 6), qui discutaient dehors en compagnie de Nikolaj Gidanij. Un détail retient l'attention : le directeur du sovkhoze tient déjà à la main son propre lasso rituel. C'est donc qu'il sera bientôt question d'attraper et d'abattre des substituts. Zoja balaie du pied une parcelle de neige, et verse dans la petite fosse ainsi dégagée les tisons ardents qu'elle tient au bout de sa pelle. A l'aide du petit bois préparé par Nina, Zoja rallume ensuite les flammes pendant que Ljuda installe la casserole pleine de soupe à côté du feu. Tout près du sang qui fume de chaleur, Nina dépose également une assiette rituelle dans la neige. Celle-ci contient une large panoplie de doubles sacrificiels ainsi qu'une grosse poignée d'*inèlvèt* (l'émincé d'offrande passe-partout). D'autres femmes arrivent à cet instant sur le lieu du sacrifice et ajoutent dans l'assiette un double qu'elles désirent mettre à mort et / ou un peu d'*inèlvèt*.

Tout se passe ensuite très vite. Nina remplit deux cuillères rituelles – l'une avec de l'*inèlvèt*, l'autre avec du sang – et part les offrir à la toundra un peu plus loin en direction de l'est. L'endroit qu'elle choisit pour déverser le sang dans la neige le contenu des ses cuillères est situé tout près de l'autel sacrificiel édifié la veille dans le cadre du sacrifice pour la colline. Pendant que Nina réalise cette offrande à la terre, une autre femme présente autour du foyer s'empare d'une louche en métal et la remplit de sang. Elle déverse ensuite lentement le contenu de son ustensile tout autour du feu, en prenant bien soin de réaliser cette dispersion « dans le sens du soleil ». Toujours au même moment, Ljuda prend les doubles un à un dans l'assiette et les dispose en ligne sur le sol en direction de l'est. En ce jour de courses, les substituts alignés côte à côte sont au nombre de sept : trois rennes-saucisses, deux rennes-pierres, un renne-tendon et un renne-herbe [183]. Roman Al'xa et Kolja Rultevneut (le fils de Zoja) s'approchent alors des doubles. Depuis l'extrémité droite (nord) de la ligne, le premier nommé saisit les victimes les unes après les autres à l'aide du lasso rituel de Sergej, et le second leur assène un coup de couteau d'un geste doux mais mortel. Après chaque mise à mort, Roman fait tourner les victimes par terre dans le « sens du soleil ». Pour bien rappeler à Kolja que les doubles sont des rennes comme les autres, il ne manque pas non plus de

[183] Les pierres sacrifiées « à la place d'un renne » sont de très petites tailles, alors que les rennes-herbe sont plus grands et sont obtenus à partir d'une seule tige d'herbe marine séchée et pliée en triangle.

reprendre son jeune collègue lorsque celui-ci s'apprête à frapper le renne-tendon au-dessus du lasso : « là », lui rappelle-t-il simplement pour l'enjoindre à frapper le cœur et non la tête.

Deux actions d'importance interviennent durant les mises à mort (qui durent une trentaine de secondes au total) : la première donne à voir le transvasement par Ljuda d'une partie de la soupe de sang dans une large soucoupe de cuisine en métal ; la seconde correspond au départ des équipages attelés qui lancent la course en ordre dispersé (et non en ligne). Le jeu à proprement parler commence donc exactement au même moment que le sacrifice. Peu importe encore une fois le format de la course. La remarque est tout aussi valable si la course ne concerne que des rennes-de-bois. Quant au sang transvasé dans la soucoupe, il est vigoureusement dispersé par Roman Al'xa à l'aide d'une louche en direction des quatre orients [184]. Le nourrissage des différents classes d'esprits est donc lui aussi synchronisé avec le début de la course, car le départ des attelages n'est pas simultané et s'étire par conséquent sur deux séquences rituelles (le sacrifice des substituts et le jet de sang) [185]. Au regard de ce qui a été dit sur la puissance symbolique de chacune de ces trois actions (jouer, sacrifier, nourrir), on mesure déjà la portée exceptionnelle que revêt une course de renne.

Avant d'avancer plus loin dans la description, il convient de se pencher un instant sur les produits offerts à la surnature et de distinguer les partenaires convoqués pour ce grand événement ludico-sacrificiel. En ce qui concerne les saucisses, elles sont dépecées au pied d'un autel miniature selon la manière qui a déjà été présentée plus haut (*cf.* pp. 288-291). Les autres substituts sont également disposés sur ou sous l'autel : les rennes-pierres et le renne-herbe sont placés sans autre forme de manipulation à côté des estomacs et des plaies de saucisses (soit au pied de l'édifice sacrificiel), alors que le renne-tendon est suspendu dans les branches. Durant l'installation, du sang est également dispersé sur et autour de l'autel en direction de l'est (66). A la différence de l'autel réalisé lors du sacrifice à la mer, celui-ci est donc plus fourni. La reconstruction par synecdoque s'appuie sur des éléments nouveaux,

[184] Les différentes façons dont les femmes et les hommes versent le sang du sacrifice – Roman Al'xa le disperse avec force alors que Nina Kojalkot et sa collègue le déversent en douceur – évoquent assez nettement l'opposition que Scubla fait entre « deux façons de verser délibérément le sang qu'on pourrait qualifier respectivement de violente et de non-violente » (SCUBLA 1995 : 141).

[185] Le fait que les rennes ne partent pas exactement au même moment mais les uns à la suite des autres n'a pas d'incidence sur le classement final. En effet, la durée de la course est telle (entre une demi-heure et une heure) qu'aucun écart substantiel ne peut être creusé au départ. Par ailleurs, il apparaîtra vite qu'un départ en file indienne dans une course grand format reproduit la position des rennes-de-bois au début d'une course miniature.

comme le tendon qui confère à la victime une résistance corporelle [186], et le sang qui rend visible la couleur du meurtre. Le destinataire des sacrifices est la classe des esprits bienveillants de l'est, autrement dit les ancêtres. C'est auprès d'« eux » que les sacrifiants peuvent espérer « gagner » de l'*uzizit*. Quant au produit sanguin, lui-même issu d'un sacrifice et déjà offert la veille par Ljuda Ivtagina aux esprits des orients, il est réutilisé une deuxième fois par Roman Al'xa qui l'offre aux mêmes destinataires. La différence tient dans la « chaleur » du sang : elle est naturelle au moment de la première offrande faite par Ljuda, alors qu'elle est ranimée par le foyer domestique dans la seconde. Il est intéressant de relever que le même mode de préparation culinaire (ébullition au-dessus du feu) est appliqué aux rennes-saucisses et au sang qui accompagne leur sacrifice. En faisant « chauffer » *(uzizik)* les substituts sacrificiels (saucisses et sang), les Atchaïvaiamskiens les chargent de « chaleur vitale » *(uzizit)* afin que celle-ci leur soit rendue plus tard par la surnature *via* la réalisation des « jeux rituels » *(uzizičvèt)*.

Encore une précision sur le sang : si ce produit est important lors d'une course, c'est qu'il n'est pas seulement consommé par les esprits convoqués, mais également par les humains. En effet, une fois la course partie et les sacrifices exécutés, chaque personne présente est invitée à boire une pleine gorgée de sang cuit. L'ingestion de soupe de sang est fortement recommandée mais n'est pas obligatoire. Pour ceux qui en consomment, il est requis d'offrir en parallèle un peu d'*inèlvèt* dans le feu qui brûle à l'endroit des sacrifices. Le premier à saisir une cuillère d'offrande et à boire plusieurs lampées de soupe n'est autre que le "donneur de sang", à savoir Sergej Ivtagin. Impliqué de près dans l'organisation des courses, le chef de la grande famille du sovkhoze décide en effet d'inaugurer en personne la prise d'un repas qui « donne des forces ». De nombreuses personnes lui succèdent, et très vite la casserole est entièrement vidée de son contenu. Les jeux peuvent alors se poursuivre. Mais sous quelles formes et selon quelles règles exactement ?

8.2.2. Les règles élémentaires d'une course d'attelage

Pour déterminer avec plus de précision la position ludique et / ou sacrificielle de chacun dans la Journée de l'éleveur de rennes, il convient de s'intéresser un instant aux règles qui permettent d'organiser une course d'attelages. A cet effet, la présentation des prix « posés »

[186] Plusieurs substituts peuvent donc être combinés pour redonner corps à un renne entier sur l'autel.

par les organisateurs sur des longues branches de saules plantées en ligne à l'arrivée de la course aidera à y voir plus clair. Cet usage constitue en effet la première des trois règles élémentaires d'une course qui doivent être clarifiées. Qu'y découvre-t-on, au juste, sur ces branches ? Gorbačeva fournit quelques informations intéressantes sur la nature des prix offerts à Atchaïvaiam durant la période soviétique, de même que sur la manière de se les approprier :

> « Après un repas copieux, le responsable du campement organisa différents jeux sportifs. Les compétitions les plus importantes étaient les courses d'attelages de rennes. Deux files parallèles de traîneaux étaient préparés non loin de la *jaranga*. Une ligne d'arrivée fut indiquée. Tout près de là, on planta des perches dans la neige, auxquelles étaient accrochés les prix : cordes en cuir pour les lassos, tabac, couteaux, peaux de rennes et branches de saules symbolisant des rennes. Les participants de la course, après avoir parcouru une distance de plusieurs kilomètres, devaient passer la ligne et arracher les prix. Il n'était pas rare que la femme ou le camarade de l'un des concurrents emporte un prix avant l'arrivée de la course. V. I. Jocheslon estimait que les courses de rennes véhiculaient un caractère religieux et [...] qu'ils les organisaient en l'honneur de l'"être d'en haut". Souvent l'organisateur de la course lui sacrifiait son plus beau renne blanc, avec lequel il prenait lui-même part à des courses » (Gorbačeva 1985a : 88).

Empruntant de nombreuses données à Jochelson, Gorbačeva rappelle indirectement que les années de collectivisation n'ont pas entamé le prestige des biens mis en jeu lors d'une course. Cela, les branches à prix disposées à l'arrivée des courses contemporaines le montrent toujours avec la même évidence (67). La seule différence entre la période soviétique et les périodes pré- et post-soviétique réside dans la mise en jeu de prix techniques. Selon nos informateurs, des motoneiges ou des téléviseurs étaient ainsi offerts comme premiers prix par le sovkhoze « 50 ans de l'URSS » durant sa période de gloire des années soixante-dix. Si Gorbačeva ne mentionne pas cette "technicisation" passagère des prix, elle note en revanche deux points essentiels qui survivront à la fin de l'URSS : a) les prix les plus importants aux yeux des concurrents ne sont pas les plus visibles (une petite branche de saule représentant un renne-de-chair récompense presque toujours le vainqueur *en plus* d'autres prix matériels (68)) ; b) certains prix peuvent être choisis, voire emportés par les proches des coureurs *avant* que les équipages engagés n'aient franchi la ligne d'arrivée. Rien n'est dit par contre sur la disposition des prix matériels, ni sur l'identité de ceux qui les suspendent aux branches. Pourtant, une corrélation essentielle existe à Atchaïvaiam (et sans doute ailleurs) entre ceux qui s'attèlent à « courir pour les prix » et ceux qui préfèrent « poser les prix ». En tant

qu'organisateurs, les seconds sont interdits de course. Cette seconde règle élémentaire peut être expliquée de la manière suivante :

> « Le tabou qui frappe les [organisateurs] de la course s'éclaire par la conception omniprésente qu'il serait risqué de cumuler les gains matériels et symboliques mis en jeu dans une course. Ce serait trop gagner en quelque sorte que d'emporter un renne et de l'*uzizit*, car cela menacerait l'équilibre des forces entre les [unités domestiques], de même qu'entre les diverses instances impliquées dans l'échange de chaleur vitale » (Plattet 2002b).

Comme les courses sont en principe organisées par l'une des vingt-six unités de résidences maximales d'Atchaïvaiam, le tabou frappe généralement l'ensemble des personnes rattachées à une même tente. L'origine exacte de cet interdit est à chercher du côté du sacrifice : il s'explique avant tout par l'impossibilité de concilier les retombées symboliques touchant le sacrifiant (*i.e*. la *jaranga* organisatrice de la course) avec les gains matériels mis en jeu par ce même sacrifiant. Le cas de la Journée de l'éleveur de rennes est cependant particulier, puisque la tente qui organise la course est celle du sovkhoze et de sa « grande famille ». Par conséquent, le tabou ne frappa aucun des éleveurs du sovkhoze désireux d'en découdre le jour de leur célébration, mais uniquement les personnes impliquées dans la série de substitutions sacrificielles exécutées depuis la veille. Parmi les absents des deux courses de rennes organisées le 8 mars, on compta donc non seulement Sergej Ivtagin, Roman Al'xa et Nikolaj Gidanij, mais également leurs proches parents. La figure hybride du sacrifiant élaborée à l'occasion de cet ex-rite soviétique empêcha en effet certaines personnes de briguer des prix matériels qui leur étaient *a priori* accessibles. C'est ainsi que Ljuda Ivtagina ne participa pas à la course de rennes-de-bois (malgré son statut de retraitée) et que Vasja Tavatko, le cousin de Sergej, ne prit pas le départ de la course grandeur nature (bien qu'il soit un spécialiste reconnu). Quant à Gen Ivenkovav, sa position improvisée de sacrificateur dans le sacrifice pour la colline ne le priva pas de la course grandeur nature. Pâtre dans le troupeau privé, il estimait sans doute que les prix offerts par les dirigeants des troupeaux collectifs ne lui étaient pas moins accessibles qu'à d'autres.

Il eût cependant été intéressant d'observer l'attitude de Gen en cas de victoire ou de bonne place de sa part dans le classement final. Aurait-il pris le risque d'empocher un prix matériel alors que sa position privilégiée dans le sacrifice lui avait déjà valu une importante manne de chaleur vitale ? Au regard des habitudes locales, rien n'est moins sûr. Mais à vrai dire, le dilemme ne se posa même pas pour le *ČASTNIK* en ce jour de fête. Il abandonna en effet la

course à mi-chemin et revint dans le secteur 1 au petit trot, mettant son échec sur le compte de la mauvaise forme physique de ses rennes… Cet exemple significatif rejoint la deuxième remarque essentielle faite par Gorbačeva à propos du mode d'attribution et d'appropriation des prix matériels. En effet, le refus de cumuler les biens s'applique aussi aux gains strictement matériels. Autrement dit, si un même éleveur remporte deux courses d'affilée et qu'il n'est sacrifiant ni dans l'une, ni dans l'autre, il devra redistribuer le second renne-de-chair gagné à un concurrent plus mal classé. Cette obligation correspond à la troisième règle élémentaire d'une course de rennes. Elle souligne avec force que la quête occidentale du grand chelem sportif, où l'idée est de vaincre sans partage sur tous les tableaux, n'existe pas à Atchaïvaiam. Non seulement elle n'existe pas, mais sa perspective même est dangereuse : trop de chance accumulée appelle immanquablement la malchance [187]. Cette logique implacable n'empêche évidemment personne de "jouer le jeu" le mieux possible :

> « Le poseur de prix est donc officiellement privé de course, ce qui ne l'empêche pourtant pas de préparer un attelage et de le confier à quelqu'un d'autre. En agissant de la sorte, il ne triche nullement, mais fait valoir une règle spéciale qui autorise l'organisateur d'une course à confier son attelage à un ami ou à un parent éloigné (au-delà du deuxième degré) pour que celui-ci coure à sa place. En cas de victoire, c'est le conducteur délégué qui empoche la mise matérielle, mais le plus heureux est le propriétaire des rennes *mgoqoj* qui ont gagné pour lui par procuration. Ce cas de figure représente une sorte de victoire totale pour l'organisateur, la limite ultime de ce qu'il peut espérer gagner en sa qualité de poseur de prix : prospérité octroyée par les esprits pourvoyeurs d'*uzizit* [au sacrifiant], et prestige qui revient au propriétaire de l'attelage vainqueur (bien plus qu'au conducteur auquel on a prêté de bons *mgoqoj*) » (Plattet 2002b).

Dans une course de rennes, tout est donc affaire de limites à ne pas outrepasser dans le sacrifice comme dans le jeu. Mais ces limites sont-elles les mêmes dans une course grand format et dans une course miniaturisée ? La question mérite d'être posée car si les règles de jeu sont les mêmes dans les deux cas, les chances d'emporter des prix semblent distribuées différemment dans une course miniature. En effet, les concurrents d'une course de substituts n'ont aucune prise sur le déplacement des attelages de bois et sur la progression de la course.

---

[187] On se souvient ici du troupeau de rennes-de-bois amoncelé derrière la jaranga d'Ala Kagale lors de son *kilvèj*. Celui-ci ne devait être ni trop petit, ni (surtout) trop grand, car une surabondance ostentatoire de rennes comporte toujours un risque (déperdition des troupeaux notamment). La logique est exactement la même dans une course d'attelages où le renne-de-chair qui revient au vainqueur représente une telle valeur qu'il est inimaginable pour un éleveur d'en recevoir deux de suite.

Il ne peut donc y avoir de favoris au départ, car ce sont des convoyeurs qui récupèrent les équipages de chacun et qui les disposent par terre en file indienne. Leur rôle consiste à faire avancer la colonne de rennes en ramenant systématiquement le dernier attelage en tête de file (69). Bien que le statut de convoyeur ne soit pas incompatible avec celui de joueur, la majorité des concurrents prend place dans l'aire d'arrivée d'où ils observent la course avec d'autant plus d'entrain que le final approche. L'épilogue est souvent très animé car la course se termine lorsque l'espace est totalement comblé entre la tête du premier attelage et le pied de la branche à prix. L'équipage qui l'emporte sur le fil est donc celui qui occupait la dernière place un instant plus tôt (70) ! Le classement est ensuite déterminé selon les positions des attelages à l'arrivée, lorsque la file de rennes-de-bois est arrêtée. Le retournement de situation est donc total dans l'épilogue d'une course de substituts, alors même qu'il est inimaginable dans une course grand format où la victoire se dessine bien avant l'arrivée (qui peut cependant être serrée).

Une série de questions doivent donc être soulevées à ce stade de la présentation, à commencer par celle-ci : les participants peuvent-ils avoir prise d'une quelconque manière sur l'aléatoire d'un tel jeu rituel ? La question implique bien sûr de distinguer à la fois les différents niveaux d'aléatoire (celui de la course à proprement parler, qui détermine un classement, et celui de l'échange avec la surnature, qui détermine l'octroi d'*uzizit*) et les différents formats de course. Les règles ont beau ne pas tenir compte de la taille des attelages, le changement d'échelle n'en modifie pas moins inéluctablement le type d'interactions qui relient entre eux les joueurs et les rennes engagés. Ainsi, d'autres questions surgiront : dans une course de substituts, où le classement final semble *a priori* déterminé par un hasard total, les logiques d'obtention de la chance (sous forme de prix ou d'*uzizit*) sont-elles les mêmes que dans une course grand format, où le degré d'aléatoire qui influe sur l'ordre d'arrivée semble moindre ? Et ainsi de suite : l'organisateur d'une course peut-il espérer recevoir la même manne d'*uzizit* si des rennes-de-bois remplacent des rennes-de-chair ? Les esprits se montreront-ils aussi réceptifs et généreux dans le cas d'une course miniature, eux qui aiment voir les rennes courir et râler ? Oui, si l'on considère que des sacrifices ouvrent l'échange avec la surnature dans tous les cas de figure. Mais alors, comment les Atchaïvaiamskiens s'y prennent-ils pour rendre « authentiques » *(NASTOJAŠČII / lge)* et propices de simples petits bouts de bois ? Les rennes-saucisses étaient remplis de graisses et chauffés sur le feu avant d'être dépecés comme un renne-de-chair. Mais un renne-de-bois, comment le fait-on devenir renne ?

8.2.3. Maîtrise de l'aléatoire dans une course grand format

Le regroupement *hic et nunc* de tous les « jeux nationaux » potentiellement rituels rend la Journée de l'éleveur de rennes à la fois particulière et intéressante. Particulière, parce que la combinaison de certains jeux n'est pas toujours possible dans d'autres contextes [188]. Intéressante, car dans la volonté actuelle des locaux autochtones de réaménager cette manifestation, des associations ludiques apparaissent précisément plus appropriées que d'autres. Ainsi, le concours officiel de danses a lieu *pendant* la course de rennes grand format, alors que le tournoi de lutte débute plus tard, *après* l'arrivée des attelages. Dans l'optique qui retient ici l'intérêt, ces associations ne sont certainement pas neutres. Elles s'inscrivent au contraire dans la volonté manifeste des organisateurs de rendre la Journée compatible avec les exigences rituelles de l'élevage. Les jeux musicaux et chorégraphiques (danses, jeux de tambours, chants, sons de gorge) interviennent pour cette raison dans l'intervalle de la course. Ils sont exécutés en extérieur, juste devant l'entrée de la tente du sovkhoze où un demi-cercle de spectateurs agglutinés ne tarde pas à se constituer. Comme lors du *kilvèj*, les performances imitatives libres se succèdent les unes aux autres, et sont réalisées soit individuellement, soit par petits groupes de deux ou trois. Des interactions de différentes sortes – souvent médiatisées par l'humour [189] – naissent entre les spectateurs et les performeurs durant cette session de danse très prisée par les Atchaïvaiamskiens.

Dans le contexte de la Journée de l'éleveur de rennes, la portée des différents « concours » est toujours multiple. D'une part, ils donnent lieu à un classement établi par des juges-arbitres qui attribuent des notes et des prix aux différents concurrent(e)s. De l'autre, ils participent au processus symbolique de circulation d'*uzizit* puisqu'ils s'inscrivent dans une trame sacrificielle. Le fait est qu'à Atchaïvaiam, ce sont les sacrifiants eux-mêmes qui font office de juges et qui attribuent les notes de style déterminant l'attribution des prix. Le retraité du sovkhoze Roman Al'xa était leur chef de file. Muni d'un bloc-notes et d'un sous-main, il griffonnait au crayon les résultats obtenus par chacun. Ses estimations dépendaient autant des réactions du public que de ses propres critères de jugement. Ainsi, la première place fut attribuée à Larissa Kokandja, une autre retraitée, pour sa réalisation d'une danse faciale et

[188] Seuls la lutte entre deux hommes et le jeu de balle entre deux équipes sont par exemple autorisés en contexte rituel funéraire (*cf*. chapitre 9).
[189] Ces interactions humoristiques et leur rapport à l'imitation ont fait l'objet d'une présentation lors du colloque « Humour et les joutes oratoires » organisé par Thierry Wendling à l'Institut d'ethnologie de l'Université de Neuchâtel (27-29.11.2003).

gutturale *èjnèčit* (« sons du rut ») qui laissa l'assistance muette d'admiration. Jugée comme la performance « la plus intéressante » par Roman Al'xa, cette danse valut à Larissa de remporter le concours et d'être récompensée le soir même dans la maison de la culture. Parallèlement, la très forte valeur symbolique attribuée par les Atchaïvaiamskiens du renne à cette imitation complète (*cf.* pp. 243-244) rend l'*èjnèčit* "gagnante" à un autre niveau. La reproduction chorégraphique de conduites intrinsèquement identiques à celles des *mgoqoj* en action (ébrouements, essoufflements, râles) conférait en effet à la performance de la vieille femme un caractère particulièrement propice. Quoi de mieux qu'une telle danse pour reproduire à distance l'effort fourni par les rennes d'attelage et aider les équipages à mieux courir ?

Sous cet angle, toutes les danses imitatives exécutées successivement et sans interruption durant la course peuvent être envisagées comme un moyen efficace de doubler l'action des rennes *mgoqoj*. Une question demeure cependant : si la réalisation simultanée des chorégraphies imitatives et des courses peut éventuellement améliorer l'efficacité symbolique de la course, permet-elle aussi d'influer sur leur position à l'arrivée ? Non, car la vigueur d'appoint assurée par les danses imitatives est d'ordre général et non particulier : un continuum de danseur(euse)s double un continuum de coureurs, et nul équipage n'est avantagé isolément. La synchronisation des actions ludiques permet éventuellement aux deux catégories de « joueurs » parallèles d'influer sur l'aléatoire de la circulation d'*uzizit*, mais en aucun cas sur celui de la course. En somme, l'hypothèse est la suivante : en offrant aux esprits le spectacle d'un double continuum de rennes en action (l'un couru, l'autre dansé), les Atchaïvaiamskiens augmentent d'autant les probabilités d'obtenir de la chaleur vitale auprès d'eux. Le caractère propice de l'association danse / course tiendrait par conséquent au dédoublement isomorphique de certaines conduites du renne (trot dans la danse / trot dans la course ; râles dans la danse / râles dans la course, etc.). En revanche, le classement final des équipages ne reflèteraient que les forces en présence dans le continuum de coureurs, et ne devrait rien à l'action des danseur(euse)s. Ces derniers seraient en quelque sorte trop éloignés de la file des rennes pour pouvoir interférer avec eux durant la course.

Certains exemples rappellent pourtant avec force que le caractère propice d'un continuum en mouvement n'est valable que si le défilé de rennes peut être maintenu durablement. On se souvient en effet que les circumambulations du *kilvèj* ainsi que les passages de voies

encaissées à travers la montagne donnaient à voir le déplacement pastoral – ou l'idéal de ce déplacement – sous les traits d'une suite continue et filiforme de "rennes" en mouvement(s). Toute scission dans ces files était synonyme de préjudices graves : perte d'efficacité symbolique dans les sorties du *kilvèj*, pertes de rennes dans les transhumances. Or, il faut bien remarquer à cet égard que le dédoublement chorégraphique n'empêche jamais une course de s'étirer jusqu'à la rupture : des concurrents abandonnent (à l'instar de Gen Ivenkovav), d'autres lèvent le pied en cours de route lorsque la victoire devient injouable, d'autres encore chutent de leur traîneau et ne rallient pas les branches à prix. Certes, ces aléas font partie d'une course grand format, mais à voir certains éleveurs terminer leur parcours à pied en tirant leurs *mgoqoj* épuisés derrière eux, on a peine à croire qu'ils soient sans conséquences. Les prix matériels posés sur les branches sont bien sûr une motivation, mais l'importance de préserver un continuum d'équipages actifs et proches les uns des autres le plus longtemps possible en constitue certainement une autre. Mais alors, que dire des courses miniatures où cette logique de la ligne insécable transparaît de façon si prégnante (65, 69, 70) ? Ne seraient-elles pas, au fond, plus aptes que leurs grandes sœurs à favoriser la circulation d'*uzizit* ?

8.2.4. Maîtrise de l'aléatoire dans une course de substituts

La réalisation des danses imitatives durant la course grand format dédouble donc l'action ludique mais ne permet pas d'interférer directement avec les rennes en action. La distance géographique séparant le continuum des danseurs et celui des coureurs rend en effet caduc toute tentative des premiers de faire avancer plus vite les seconds. Dans une course de substituts en revanche, les attelages ne s'éloignent jamais au point de devenir invisibles. Même si le départ a lieu suffisamment loin de l'arrivée (environ cent mètres) pour que toute anticipation du résultat soit impossible, les convoyeurs restent toujours dans la ligne de mire des joueurs. Dès lors, les interactions que les joueurs entretiennent avec les attelages-de-bois apparaîtront beaucoup plus directes. Un autre point de divergence apparemment radical est que tous les propriétaires d'attelages sont réunis autour de l'arrivée dans une course miniature, alors que la plupart conduisent eux-mêmes leurs rennes *mgoqoj* dans une course grand format. Pourtant, tout porte à croire que le fait de modifier la perspective sur le jeu n'est pas contraignant aux yeux des Atchaïvaiamskiens. Ceux-ci considèrent en effet que ce sont surtout les rennes qui (con)courent, et non leurs conducteurs. Par ailleurs, le fait que le propriétaire de l'attelage suive la course de près ou de loin ne change rien à la logique de

redistribution des prix, car celle-ci distingue toujours le conducteur (prix matériel) et le propriétaire (prix immatériel). La seule nuance est que les positions ludiques de propriétaire et de conducteur se recoupent systématiquement dans une course de substituts, ce qui n'est pas toujours le cas dans une course grand format. Dans les deux cas cependant, la position de vainqueur d'une course (en tant que propriétaire et / ou conducteur d'attelage) n'est pas compatible avec celle de sacrifiant. Quel que soit le format de la course, ce cas de figure donne lieu à une redistribution obligatoire des prix matériels gagnés. En fin de compte, le seul aspect qui soit véritablement propre aux courses miniatures est la proximité des joueurs et des attelages. Dès le départ de la course, les uns et les autres partagent toujours un même espace d'interactions visuelles et verbales. Mieux : des interactions manuelles avec les rennes-de-bois interviennent en fin de course, alors que les convoyeurs sont en principe les seuls autorisés à positionner les attelages. L'hypothèse avancée ici est donc que cette proximité des joueurs et des substituts améliore non seulement leur interactivité réciproque, mais encore l'emprise des participants sur l'aléatoire du classement.

Comment les Atchaïvaiamskiens s'y prennent-ils pour interférer avec la progression du continuum de rennes-de-bois ? En premier lieu, ils leurs confèrent une réceptivité en les rendant « authentiques ». Comme pour les rennes-saucisses, ce processus d'authentification passe par une égalité de traitement entre rennes-de-chair *mgoqoj* et substituts. Les rennes-de-bois engagés dans des courses sont donc d'abord manipulés en regard de leur rôle et de leur statut. Voici, dans l'ordre, la suite des manipulations qui rendent « vrai » un attelage de rennes-de-bois :

- Les branches qui servent à fabriquer les rennes d'attelage miniatures sont prélevées sur du saule, un arbre pour ainsi dire intrinsèquement doté d'une nature de substitut (comme cela est déjà apparu dans le *mŋik* à travers l'arborisation de « l'unique mari » (*cf.* p. 259-261).
- Les branches sont arrachées manuellement sur un buisson et jamais découpées, car nul renne ne saurait être manipulé à l'aide d'une arme blanche en dehors d'une mise à mort (même remarque que pour le point précédent, *cf.* p. 253).
- L'usage du couteau intervient en revanche dans la taille des "ramures" frontales : les concurrents élaguent soigneusement l'extrémité des branches pour que les deux substituts attelés ensemble, comme les rennes *mgoqoj*, ne se gênent pas durant la course. Au niveau des représentations, ce sont les bois situés à l'intérieur de l'attelage qui sont coupés (autrement dit la ramure droite du renne harnaché à gauche, et la ramure gauche du renne harnaché à droite (61)).

- Les concurrents attachent ensuite les branches-rennes deux par deux pour fabriquer un équipage rapide et conforme aux critères d'attelage tchoukotko-koriaks.
- Ce harnachement n'est pas réalisé avec n'importe quel bout de ficelle : les concurrents sanglent leur attelage de bois à l'aide d'un bout de tissu coloré. Les couleurs de chaque attelage sont différentes ; elles évoquent les marques auriculaires portées par les rennes-de-chair domestiques.
- En fin de course, chaque concurrent prend bien soin de déharnacher ses deux rennes-de-bois pour les remettre en liberté. Par ce geste, les attelages miniatures redeviennent branches de saules communes.

En manipulant les substituts de la même manière qu'ils manipulent des rennes-de-chair *mgoqoj*, les branches de saule deviennent rennes d'attelage. Configurés pour la course, les rennes-de-bois ont dès le départ de meilleures probabilités de gagner. Sur ce point, les Atchaïvaiamskiens sont sans équivoque : « deux branches sont plus rapides [qu'une seule] » affirment-ils, et tous les autres maniements tendent d'une manière ou d'une autre vers la quête de vitesse pure. A ce stade des opérations, la suite de gestes visant à préparer un attelage miniature ne diffère donc en rien de celle dévolue à un attelage grand format. Elle prend simplement plus de temps dans le second cas de figure. Ainsi, la différence entre les deux formats de course ne réside pas dans la forme finale des attelages, envisagée comme identique, mais dans la cote de chaque équipage au départ : s'ils sont correctement attelés, tous les rennes-de-bois débutent la course sur un même pied d'égalité. Aucun dressage de longue haleine, aucun état de forme physique ni aucun accident de parcours ne vient en effet avantager un équipage plutôt qu'un autre. Tous les attelages miniatures sont favoris au même titre pour la victoire comme pour la défaite. A première vue, le degré d'aléatoire de la course est donc total, et personne ne peut prévoir le moins du monde l'identité du vainqueur.

Cela est vrai jusqu'à un certain point seulement. En effet, dès que les convoyeurs arrivent avec les attelages dans les vingt derniers mètres de la course, les joueurs postés à l'arrivée commencent à intervenir en personne sur le déroulement du finish. Peine perdue ? Oui, si l'on considère que l'ordre d'arrivée des rennes-de-bois ne peut être différent de celui imposé par le roulement mécanique de la file des attelages. Non, si l'on est attentif aux réactions des joueurs entendues au terme de la course, lesquelles laissent transparaître une logique moins automatique. Certains concurrents malheureux ne viennent-ils pas féliciter le vainqueur pour « sa belle course » et pour sa maîtrise parfaite de l'emballement final (« p….., comme tu as bien fini ! ») ? Jamais ironiques, ces propos incitent à percevoir différemment l'emprise

exercée par les joueurs sur leurs attelages de bois. La bonne configuration des substituts avant la course permet ainsi de donner corps à des rennes suffisamment « vrais » pour que leurs propriétaires puissent interférer avec eux. Quelles formes prennent ces interactions, dès lors qu'elles ne sont pas médiatisées par la danse dans une course miniature ? Les observations de terrain ont mis au jour deux modes principaux d'interventions permettant de faire avancer plus vite ses rennes-de-bois et de faire ralentir ceux des autres. Le premier (a) consiste à invectiver les substituts comme l'on invective des *mgoqoj* ; le second (b) consiste à déplacer très légèrement les attelages miniatures vers l'arrière :

a) Les invectives visent surtout à "piquer" les rennes pour les aider à se positionner favorablement dans l'emballement final : « Allez ! », « Plus vite ! » sont des appels classiques que les joueurs lancent par intermittence à leurs attelages (70). Ces exclamations ont beau rester mesurées, elles sont importantes pour espérer remporter le premier prix.

b) Les replacements d'attelages reflètent plus l'entrain qui règne dans les ultimes secondes de la course, lorsque le classement final se joue. A cet instant, une partie des concurrents sait déjà que la victoire n'est plus possible. Il s'agit de ceux dont les attelages sont positionnés dans la partie médiane de la file. Comme l'équipage vainqueur est celui qui saura briguer depuis l'arrière l'ultime espace disponible au pied des branches à prix, les concurrents bloqués au milieu de la course ne peuvent plus rien espérer. En revanche, ceux dont les rennes-de-bois sont en tête de file alors qu'il ne reste plus qu'une ou deux places à prendre savent qu'ils toucheront un prix quoi qu'il arrive. C'est précisément les joueurs dont l'attelage est en position de venir se placer en tête dans les ultimes tours de jeu qui tentent de "ralentir" leurs concurrents dangereux. Pour ce faire, ils resserrent au maximum les branches qui pointent en tête afin de réduire la distance entre elles et de libérer un espace supplémentaire à l'avant de la course. Les retardataires espèrent ainsi que les convoyeurs fassent avancer la course suffisamment loin et longtemps pour qu'un ultime attelage – le leur si possible – coiffe tout le monde au poteau. Encore une fois, le jeu en vaut la chandelle puisque qu'un renne-de-chair récompense très souvent le lauréat à l'arrivée.

La course de substituts réservée aux retraité(e)s d'Atchaïvaiam durant la Journée de l'éleveur de rennes donna lieu aux deux mêmes types d'interactions avec les rennes-de-bois. Le juge-arbitre Roman Al'xa (qui ne jouait pas en tant que co-sacrifiant) dut même empêcher certains concurrents de repositionner les attelages avec trop d'insistance lors du sprint final. Les discussions furent vives après l'arrivée. Certains s'étonnaient de leur position perdante : « c'est pas normal, je ne gagne jamais ! » affirma un homme venu exprès du village voisin de Srednie Paxači pour participer à la Journée ; d'autres ne purent retrouver leurs équipages dans

la relative confusion d'après-course : « quelqu'un a dû prendre mon attelage ! » s'exclama une femme d'Atchaïvaiam qui se voyait dans l'impossibilité de détacher ses rennes-de-bois et de les remettre en liberté. Bref, autant d'attitudes qui confortent l'hypothèse d'une empathie extrême entre les concurrents et leurs attelages, observable depuis le prologue de la course jusqu'à son épilogue victorieux ou malheureux. Cette empathie, que dit-elle en fin de compte de la maîtrise de l'aléatoire dans une course de substituts ? Au niveau du classement tout d'abord, force est de constater que cette maîtrise apparaît plus forte dans une course miniature, où les joueurs « poussent leur bois » depuis le bord de la piste (Wendling 2002 : 9). L'ordre d'arrivée des substituts semble en effet directement influençable de l'extérieur pour autant que les rennes soient rendus intrinsèquement réceptifs aux préhensions de leurs propriétaires-conducteurs. Le vainqueur d'une course de substitut est donc considéré comme celui ou celle ayant le mieux taillé, harnaché, invectivé et positionné ses rennes-de-bois. Autrement dit, le ou la concurrent(e) ayant su fabriquer les meilleures prises sur l'aléatoire initial apparemment total du jeu. Une simple branche de saule n'aurait pas suffi à courir vite et à gagner un prix. A l'instar d'un renne-saucisse sacrificiel, un bout de bois doit être préparé selon les modalités spécifiques qu'impose son usage. Ce façonnage est d'autant plus primordial qu'aucun substitut n'existe à l'état brut dans la nature (même les vertus substitutives du saule doivent être mises en forme pour devenir propices). Aucun substitut ne survit non plus à son emploi spécifique : à peine tué, le renne-saucisse redevient saucisse et est consommé par les officiants du sacrifice ; à peine arrivés, les attelages miniatures sont détachés et redeviennent deux branches de saules que les participants jettent par terre négligemment.

Une ultime question doit être posée avant la transition vers les manipulations rituelles des substituts dans l'*ololo* : dès lors qu'ils améliorent directement les prises des concurrents sur l'aléatoire du classement, les substituts améliorent-ils aussi la maîtrise de l'aléatoire du jeu dans son ensemble ? En d'autres termes : l'usage des substituts assure-t-il au sacrifiant des probabilités plus grandes d'obtenir une manne de chaleur vitale ? Bien que cette question ait le mérite de courber l'échine à certains *a priori* soviétiques sur la valeur accordée à tel ou tel format de course, elle ne se pose jamais dans ces termes pour les Atchaïvaiamskiens du renne [190]. Une course est une course, et il ne fait plus de doute maintenant que toutes sont

[190] Dans son étude des fêtes koriaks, Maljukovič dépeint ces « jeux pour adultes » comme des activités ludiques sans aucun arrière-plan symbolique et religieux (1974 : 49-52).

« vraies » au même degré. Cette question n'est cependant pas totalement dénuée d'intérêt d'un point de vue analytique. En effet, force est de constater qu'en se donnant les moyens de mieux maîtriser la course des rennes-de-bois, les joueurs resserrent simultanément les rangs du continuum en déplacement. Dans le final, plus un seul espace libre ne demeure entre les équipages miniatures qui fondent en une seule ligne vers l'arrivée. Même les rennes perdants pris au milieu de la file ne peuvent échapper au rythme effréné de la course. Les encouragements orientés des uns font aussi avancer les rennes des autres. Si la réalisation des danses visait le même effet dans une course grand format, force est de constater que le résultat est autrement plus réussi avec des substituts. Il est même tellement probant que le final d'une course renvoie aux joueurs l'image animée d'un puissant idéal pastoral : des rennes courant l'un derrière l'autre en rangs serrés et entretenant avec leurs propriétaires des rapports d'identification particulièrement étroits. Tout le monde court vite en vue des branches à prix, et l'effort total ainsi produit ne peut laisser indifférents les esprits pourvoyeurs d'*uzizit*. On repense après coup aux sacrifices de substituts : ne sont-ils pas, eux aussi, plus aptes à garantir l'efficacité de l'échange avec la surnature à partir du moment où les mises à mort qu'ils engendrent se passent *toujours* bien ? Si oui, alors une course de rennes-de-bois précédée d'un sacrifice de rennes-saucisses apparaît véritablement comme un puissant moyen pour les Atchaïvaiamskiens de propitier les esprits de la vie et de favoriser la circulation de la chance.

*

A la fin de la Journée de l'éleveur de renne décrite ici, nombreux étaient les acteurs de la fête à avoir remporté quelque chose : de la viande de renne bouillie pour les spectateurs, des victimes sacrificielles pour Šamanka et les esprits de la vie, de nombreux prix de différentes valeurs pour les concurrents des « jeux nationaux », du prestige pour les vainqueurs des courses et le « héros » du tournoi de lutte, de l'*uzizit* pour les co-sacrifiants et leurs familles. Organisée par le sovkhoze dans les bordures villageoises, cet ex-rite soviétique s'est aujourd'hui "autochtonisé" moyennant des aménagements fondés sur le principe de la substitution. Aux yeux des unités autochtones, le mérite de Sergej Ivtagin et des ses collègues est d'avoir réussi à recentrer cette fête dans le calendrier rituel d'élevage tout en la décentrant par rapport à son cadre de production originel. Melting-pot sportif inventé par les pouvoirs soviétiques pour célébrer de manière « traditionnelle » la profession d'éleveurs au centre de la municipalité, la Journée de l'éleveur de rennes a ainsi été progressivement reconfigurée par

les éleveurs eux-mêmes au cœur de leurs centres rituels. Toutes proportions gardées, ce réaménagement s'est fait d'autant plus facilement que les jeux réunis à l'époque sans distinction par les soviétiques ont tous un fondement potentiellement chamanique. Surtout, cet exemple montre bien qu'aucune substitution ne saurait altérer le processus de mise en circulation de la chance. Au contraire, les remplacements successifs qui ont affecté le cadre et le contenu de la Journée depuis quelques années ont certainement contribué à pérenniser durablement cet événement. Observons à présent les modes de fabrication des phoques, mouflons et ours-de-bois durant l'*ololo*, afin de dresser le bilan final de l'usage et de la portée rituels des principaux substituts utilisés à Atchaïvaiam et à Lesnaia.

8.3. La fabrication et l'usage des substituts dans l'*ololo*

Le constat a été établi plus haut que les bouts de bois déposés dans le foyer domestique par les Lesnovskiens et les Kinkilskiens ne pouvaient être considérés comme des substituts *sacrificiels* (*cf.* pp. 267-268, 280-281). A cet égard, une hypothèse soutenait que seule la triple immolation par le feu des pelotes d'herbe *lauten* durant l'*ololo* était assimilable à un acte sacrificiel. Ces pelotes étant apparues comme les supports privilégiés de « binômes nominatifs » (prénom d'un chasseur + appellation taxinomique de chacune de ses proies), leur caractère sacrificiel se propageait à l'ensemble de la nomination rituelle. Des divergences importantes étaient ensuite apparues par rapport aux pratiques et représentations pastorales, notamment au niveau de la place accordée au principe de substitution dans les sacrifices. Cette place était manifestement nulle dans les sacrifices diurnes de l'*ololo*, mais centrale dans les mises à mort rituelles chez les éleveurs. En revanche, une série d'identifications entre les pôles du sacrifice émergeait autant à Lesnaia et à Kinkil qu'à Atchaïvaiam.

Privés de fonctions sacrificielles et d'engagements dans des événements comparables aux courses de rennes miniatures [191], les substituts de gibier existent pourtant bel et bien sur les bords de la mer d'Okhotsk. Dans le cours de l'*ololo*, ils apparaissent en tant que tels après les deux entrées dansantes (*cf.* pp. 237-241, 247-250), et ne sont pas moins « authentiques » que

[191] Des compétitions d'attelages de chiens sont pourtant organisées à Lesnaia, mais elles mettent toujours aux prises des équipages grand format et ne donnent jamais lieu à des précautions rituelles. Une telle course fut par exemple organisée à Lesnaia en décembre 2002, à l'occasion de la célébration municipale des 125 ans du village. Par ailleurs, une course internationale de chiens de traîneaux connue sous le nom de *Beringia* fait souvent étape à Lesnaia. D'une manière générale cependant, de tels événements restent rares dans la petite localité.

leurs variantes pastorales. Confectionnés par les chasseurs hôtes à partir des branches de « l'arbre de chance », les figurations de phoques, d'ours et de mouflons sont censées conférer un corps aux animaux décharnés dans la chasse. A ce titre, leur fabrication durant l'*ololo* est essentielle pour plusieurs raisons : premièrement, les substituts matérialisent à leur échelle les proies animales dans l'espace rituel ; deuxièmement, cette matérialisation rend possible d'ancrer leurs âmes individuelles dans un support physique en vue de leur renvoi orienté ; troisièmement – et c'est là une nouveauté par rapport à Atchaïvaiam – la confection des substituts de gibier permet de décompter avec précision les invités issus de l'animalité. Aussi, même si le principe de la substitution est moins sensible dans les réaménagements rituels contemporains à Lesnaia et à Kinkil, les substituts n'en constituent pas moins des items essentiels dans la gestion de l'aléatoire.

8.3.1. D'un « arbre de chance », trois familles de substituts

Retournons chez les Belousov en cette nuit festive du 16 au 17 octobre 2000. Les aulnes viennent à peine d'être introduits puis installés verticalement en édifice rituel par Igor. L'arrivée tanguée de l'ours est encore plus récente, mais sa fourrure est déjà soigneusement enroulée au pied de l'arbre. Sous les regards de l'assistance, Matriona Belousova glisse la carabine de son époux entre la paroi du fourneau et « l'arbre de chance ». Elle saisit ensuite son tambour qui chauffait au même endroit et commence à le battre en chantant très fort sa mélodie. A ses pieds, quasiment sous l'instrument de musique, sont agenouillés les chasseurs de la troïka : les patriarches Mixaïl Belousov et Spiridon Najanov, ainsi que leurs fils ou beau-fils Igor, Lënja, Slava et Valentin (*cf.* annexe 1). Seul Sergej Šmagin manque à l'appel, réservant sa présence pour l'*ololo* de Kinkil. Parmi ces hommes, ceux qui viennent de convoyer l'arbre dans l'espace rituel (Igor et Spiridon) portent encore leur coiffe à l'envers. C'est le signe que l'orientation distinctive des différents partenaires de la chasse est plus que jamais en marche. En effet, le moment est désormais venu pour les chasseurs de fabriquer le nombre exact de substituts destinés aux âmes des proies abattues durant l'année.

8.3.1.1. La fabrication des substituts de phoques

Pour ce faire, les chasseurs de la troïka arrachent à la main des branches de « l'arbre de chance ». D'emblée, une différence de manipulation apparaît entre la confection des substituts destinés aux mammifères marins et celle des substituts destinés aux mammifères terrestres :

les figurations de phoques sont construites avec des branches longues et fines qui sont pliées en croix, alors que celles des ours et des mouflons sont obtenues à l'aide de branches plus épaisses et plus courtes qui sont taillées en forme de petits bâtonnets. Commençons par détailler les principes de fabrication des « représentations de phoques » (*IZOBRAŽENIJA NERP*, Gurvič 1962 : 242). A l'aide d'une tige d'aulne mesurant environ vingt centimètres de long qu'ils plient plusieurs fois sur elle-même, les chasseurs réalisent une croix d'un seul tenant. Pourquoi une croix ? Parce que cette forme est zoomorphe aux yeux des Lesnovskiens : elle donne à voir le corps filiforme d'un phoque avec ses deux nageoires latérales. Afin de maintenir cette croix bien visible, chaque homme concerné noue donc solidement le substitut avec de l'herbe *lauten* à l'endroit du croisement. A la fin de l'opération, un substitut de phoque mesure environ dix centimètres de long, et presque autant de large.

Une autre règle tout aussi importante concerne la quantité de substituts à fabriquer : chaque chasseur est en effet tenu de plier autant de croix qu'il a tué de phoques depuis le dernier *ololo* (ni plus, ni moins). Le souci du respect des comptes individuels de la chasse ressurgit donc ici avec force : de la même manière que les femmes prononçaient le nombre exact de binômes revenant à chaque chasseur pour favoriser la venue des proies, les hommes doivent impérativement respecter ces mêmes équivalences comptables en vue de la reconstruction, puis du renvoi des animaux. L'importance cruciale de cette comptabilité dans la chasse sera réexaminée plus bas. Pour l'heure, la question se pose de savoir ce que deviennent les phoques-de-bois une fois confectionnés. Ils sont disposés dans une large assiette au pied de l'arbre. Lorsque l'assiette est pleine et que tous les chasseurs ont fabriqué leurs substituts maritimes, Igor les recouvre d'une chape de neige pour les submerger « comme une mer ». Sa belle-mère Matriona G. se saisit ensuite de l'assiette et réalise un autre geste à forte connotation symbolique : elle installe les substituts au sommet du fourneau domestique, juste sous la branche-route réservée aux pérégrinations interstitielles des phoques (*cf.* p. 215).

8.3.1.2. La fabrication des substituts d'ours et de mouflons

Le chemin d'accès des mammifères terrestres se compose, rappelons-le, d'une branche fourchue, dont le premier bras est réservé au passage des ours et le second à celui des mouflons (*cf.* p. 250). A la différence de la route des phoques, celle-ci n'est pas suspendue au-dessus du fourneau mais placée dans les branchages ou glissée verticalement dans la ceinture d'herbe *lauten* qui maintient ensemble les aulnes de « l'arbre de chance ». En conséquence,

c'est sur ce même arbre que les chasseurs vont installer les substituts d'ours et de mouflons après les avoir fabriqués. Comment s'y prennent-ils ? La première étape consiste, comme pour les substituts de phoques, à arracher manuellement un ou deux branches de l'édifice rituel. Pour les substituts de mammifères terrestres, les chasseurs choisissent des ramures plus courtes, plus droites et plus épaisses que pour les phoques-de-bois. Ce choix est commandé par la forme de substituts recherchée : les ours-de-bois et les mouflons-de-bois sont en effet représentés par des petits billots rectilignes dont les extrémités ont été tranchées net au couteau. Les billots figurant les ours mesurent environ cinq centimètres de long, et leur diamètre est de cinq millimètres. Ils sont un peu plus longs que les billots figurant les mouflons. Leur particularité commune est d'être profondément entaillés au couteau sur toute leur circonférence. Cette échancrure est ouverte à mi-longueur du billot pour les ours, aux trois-quarts pour les mouflons. Dans ce sillon, les chasseurs passent une brindille d'herbe *lauten* qu'ils nouent solidement autour de chaque substitut avant de les suspendre un par un à « l'arbre de chance » telles des guirlandes décoratives.

Le nombre total de substituts à fabriquer pour les ours et les mouflons est soumis à la même règle que pour les phoques-de-bois : il en faut autant que chaque chasseur en a abattu durant l'année. Au final, les billots sont donc beaucoup moins nombreux sur l'arbre que les croix sur l'assiette, car les ours et les mouflons sont moins chassés que les phoques. Restreints numériquement, les substituts de mammifères terrestres présentent par ailleurs un degré de zoomorphisme *a priori* moins prononcé. En effet, les petits bouts de bois rectilignes que les chasseurs découpent et taillent au couteau n'évoquent pas aussi visiblement *Ursus arctos* et *Ovis nivicola* que les fagots crucifères ne rappellent *Phoca largha*. Cela ne signifie pas pour autant que l'image qu'ils renvoient n'est pas celle d'un ours ou d'un mouflon aux yeux des Lesnovskiens, mais seulement que leur profil zoomorphe est rendu sous la forme de segments rectilignes [192]. A la différence des rennes-de-bois (qui sont taillés spécifiquement pour ressembler à des *mgoqoj*) et des phoques-de-bois (qui sont pliés pour ressembler aux mammifères marins), les ours-de-bois et les mouflons-de-bois ne sont soumis à aucune manipulation d'authentification. Le seul élément permettant d'identifier après coup ces petits

[192] Cette manière de représenter l'ours se retrouve dans tout l'Extrême-Orient sibérien. Pour des exemples caractéristiques, *cf.* les esquisses reproduites dans JOCHELSON 1975 [1908] : 88, et dans BOGORAS 1975 [1904-1909] : 325.

billots avec leurs modèles naturels est la couleur blanche du *tylqtl* qui les appâte en fin de nuit sur les routes du retour.

8.3.1.3. Le rôle de l'herbe lauten *dans la fabrication des substituts*

Revenons un instant sur les entailles que les chasseurs découpent sur les corps rectilignes des ours-de-bois et des mouflons-de-bois. Un tel traitement serait impensable dans un contexte d'élevage, où l'usage inadapté du couteau risquerait de "blesser" le renne-de-bois. Mais précisément, ce sont ici des logiques de chasse qui sous-tendent et encadrent simultanément le rituel (ce que rappelle Matriona Georgevna en glissant la carabine de son époux entre « l'arbre de chance » et la cloison du fourneau). L'enjeu ici n'est pas de profiler des substituts en vue d'une débauche éphémère et maximale de chaleur vitale (comme dans les courses), mais de les préparer à recevoir des âmes individuelles en prévision d'un retour réussi d'animaux reconstruits symboliquement. Dans ce cas, l'échancrure circulaire des billots miniatures peut-elle être interprétée comme une ouverture visant à faciliter le passage de chaque *aŋaŋ* décharnée dans un substitut de corps ? Au vu de l'usage pratique réservé à cette entaille, et aussi de ce qui a été dit sur « l'arbre de chance » en tant que carrefour des âmes animales, cela semble plus que probable. Il vient d'être précisé en effet que l'échancrure circulaire visait à suspendre les billots au bout d'une brindille d'herbe elle-même nouée à « l'arbre de chance » ! Nul doute dès lors que les vertus psychopompes de ce végétal séché (*cf.* p. 114, 215) coïncident parfaitement avec le besoin rituel de faire glisser une à une les âmes-ours et âmes-mouflons dans un corps de bois. Il en va d'ailleurs exactement de même pour les âmes-phoques qui peuvent pénétrer dans l'espace rituel par leur route principale, puis se laisser "tomber" dans leurs substituts. L'assiette de croix zoomorphes est en effet placée juste en dessous des deux longs filaments d'herbe qui pendent aux deux extrémités de la branche-route des phoques.

Trois groupes distincts de substituts, représentant chacun l'une des espèces de mammifères chassées et célébrées par les Lesnovskiens et les Kinkilskiens, sont donc élaborés à partir des branches de « l'arbre de chance ». Matière première et support des substituts de gibier, cet édifice d'aulnes n'est pas pour autant assimilable à un autel sacrificiel (comme l'est le *t'nojpyn* de saule à Atchaïvaiam). Aucune mise à mort ne préside à la fabrication des doubles : les substituts d'ours, de mouflons et de phoques ne sont ni tués, ni dépecés avant leur installation sur l'arbre. Pourquoi le seraient-ils d'ailleurs, puisque le principe de l'*ololo*

ne consiste pas à reconstruire une victime sacrificielle pour l'adresser entière à la surnature. Le principe de l'*ololo* est autre : il vise, *primo*, à accueillir les âmes décharnées *via* les triples sacrifices diurnes d'herbe ; *deusio*, à leur fabriquer un corps grâce aux substituts ; et *tertio*, à leur rendre une capacité de mouvement(s) par l'action propice des jeux rituels. Alors seulement les organisateurs de l'*ololo* peuvent espérer renvoyer dans la nature des animaux intacts, et espérer réalimenter le « donné limité » (Hamayon 1990 : 730) dans le lequel ils ont prélevé leur proies durant l'année.

8.3.2. Comptes d'âmes et maîtrise de l'aléatoire dans la décoration de « l'arbre de chance »

L'importance de compter avec exactitude les substituts dans la chasse s'explique donc par le besoin de rééquilibrer – à l'unité près – les stocks d'âmes-phoques, d'âmes-mouflons et d'âmes-ours dans lesquels les chasseurs ont puisé durant l'année. Cet effort comptable était déjà apparu dans les sacrifices nominaux où les officiantes regroupaient par paires nominatives les prénoms des chasseurs avec la dénomination individualisée de leurs prises. Dans la fabrication des substituts, cette association resurgit *de facto* dans la mesure où chaque chasseur confectionne en principe les substituts de ses propres proies. Ce qui se dessine donc en filigrane dans la fabrication des substituts de gibier est une gestion de l'aléatoire *via* le traitement individualisé de chaque proie par son chasseur. Mais qu'en est-il lorsque ces comptes sont partagés, autrement dit lorsqu'une proie est prise à deux comme cela arrive fréquemment au sein d'une paire de chasseurs ? Est-ce le tireur ou le rabatteur qui construit le substitut ? Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de considérer avec plus d'attention les manipulations et les explications des chasseurs agenouillés au près de l'arbre.

A cet effet, un premier point à souligner est le suivant : parmi les six hommes regroupés en demi-cercle autour de « l'arbre de chance », deux étaient délégués à la fabrication des substituts de leurs partenaires occasionnels ou attitrés : Spiridon Najanov confectionnait les figurations des mammifères abattus avec son vieil ami Mixail Belousov, alors qu'Igor Belousov redonnait un corps de bois à toutes les proies saisies avec son compère Sergej Šmagin. Dans le premier cas, Spiridon réalisait son travail sous le regard de Mixail qui dansait juste derrière lui par intermittence. Dans le second, Igor était seul en raison de l'absence du « petit père » de ses enfants (*cf.* pp 96-97). Il fabriqua donc sans Sergej les

substituts des mammifères tués avec lui depuis le dernier *ololo*, soit une dizaine de « pièces » pour les phoques et deux pour les ours. L'absence de Sergej n'avait pas grande importance aux yeux d'Igor, car ce qui comptait avant tout était la fabrication des substituts attestant de leur collaboration. Le travail d'Igor dura simplement deux fois plus longtemps, car personne d'autre que son associé n'était autorisé à l'aider. Par comparaison, les frères Valentin et Slava Najanov (deux des fils de Matriona A. et Spiridon Najanov) réalisèrent toutes leurs pièces beaucoup plus rapidement, car certaines reflétaient une prise commune et ne nécessitèrent par conséquent qu'un seul substitut. Le temps gagné dans cette séquence, les frères Najanov le passèrent à danser activement à côté de l'arbre en imitant l'ours.

Un second point à relever est celui-ci : chaque chasseur ou paire de chasseurs attache ses figurations d'ours ou de mouflons en prenant soin de les regrouper sur « l'arbre de chance ». Les animaux tués par Igor et Sergej ont ainsi été ligaturés ensemble à une même branche de l'arbre. Une certaine cartographie de la chasse prend donc forme sur « l'arbre de chance » à travers la disposition des substituts, laquelle reflète peut-être (mais les données manquent sur ce point) les orientations géographiques prises sur le terrain par les différentes équipes de chasseurs. Quoi qu'il en soit, cette cartographie apparaît aussi comme celle de la chance, puisque les petites grappes de substituts qui décorent les branches sont des indicateurs fiables du succès à la chasse. Malgré leur petite taille, les billots de bois fabriqués durant l'*ololo* pour les âmes-ours et les âmes-mouflons deviennent aussi des signes visibles du succès de telle ou telle équipe, et de tel ou tel ramage familial. Le partage des tâches dans la fabrication des substituts reflète ainsi la coopération dans la chasse, où les positions de rabatteurs et de tireurs ne sont jamais véritablement prédéfinies mais découlent de l'issue de la traque [193]. Dans la taille des bouts de bois, Igor, Spiridon et d'autres peuvent très bien confectionner les figurations des proies tuées par leurs collègues et rabattues par eux-mêmes. Ce qui importe est que l'un ou l'autre des partenaires de chasse les confectionnent pour pouvoir « raccompagner les animaux tués sur le chemin du retour » (Gurvič 1962 : 241). Or, dans cette optique centrale du renvoi orienté, la distinction générique entre Haut terrestre et Bas maritime se double sur l'arbre de nuances plus fines, qui reflètent les orientations prises par chacun dans

[193] Lors des chasses au phoque, l'identité du "tireur" (*i.e.* celui à qui est attribué le compte de la prise) est souvent déduite de l'endroit où la balle mortelle a touché la victime. En recoupant la position de la plaie avec celle des chasseurs durant la traque, il est en effet possible de savoir quasiment à coup sûr d'où est parti le tir chanceux.

le continuum chasse / territoire / famille apparu dans les sacrifices diurnes (*cf.* p. 277). Les séquences de la fabrication des doubles s'inscrivent donc bel et bien à la suite des séquences sacrificielles, car toutes visent à ouvrir des routes symboliques pour assurer la mobilité propice des animaux chassés d'un compartiment résidentiel du monde à l'autre. Sous cet angle, le principe de l'identification – qui sous-tend le continuum chasse / territoire / famille – n'est pas moindre dans la fabrication des substituts que dans les immolations d'herbe nominative.

*

Faisons brièvement le point avant la séquence finale du renvoi des animaux et le tomber de rideau sur l'*ololo*. Tout comme dans les courses de rennes, la maîtrise de l'aléatoire se joue à différents niveaux dans ce rituel. L'un d'eux est celui des substituts que les chasseurs doivent placer face aux bonnes routes du retour. Contrairement à Atchaïvaiam où la manipulation des rennes-de-bois durant la course avait comme finalité de positionner les attelages le long d'un continuum unilinéaire, l'installation des substituts sur « l'arbre de chance » vise à éclater les itinéraires de déplacement au sein de la disjonction générique Haut / Bas. En dernière instance, l'importance de cette disjonction générique resurgit néanmoins à travers la mise en place des billots sur les ramifications terrestres de l'arbre et l'installation des croix zoomorphes dans une assiette "pleine de mer".

Un autre niveau auquel se joue la maîtrise de l'aléatoire est celui des jeux à proprement parler *(uzizičvèt)*. Grâce à la chaleur vitale qu'ils mettent en branle et aux ponts mélodiques qu'ils aménagent, les tambourinages rythmés, les danses imitatives et les chants mélodiques favorisent grandement la vitalité de mouvement(s) et l'orientation des proies. Une nouvelle fois, c'est la réalisation simultanée de jeux compatibles qui semble être recherchée durant le rituel. Cette coïncidence permet aux Lesnovskiens et au Kinkilskiens « d'amadouer tous les êtres vivants desquels dépendent, selon leurs représentations, les chasses chanceuses sur mer, sur terre, ainsi que la santé et la prospérité dans la vie » (Vdovin 1973 : 40). Il n'est pas étonnant dès lors que Matriona G. et ses collaboratrices rituelles chantent à pleine voix auprès des chasseurs lorsque ceux-ci taillent et plient les branches de l'arbre. Il n'est pas étonnant non plus qu'entre deux partenaires de chasse, l'un imite l'ours (ou le mouflon) pendant que l'autre fabrique les substituts comptabilisés au sein de leur partenariat, ni que les femmes imitent les mouvements du phoque durant toute cette même séquence focalisatrice. En

dansant, battant le tambour et chantant durant la décoration de l'arbre, les Lesnovskiens jouent finalement de la même manière que les Atchaïvaiamskiens lorsque ceux-ci soutiennent leurs attelages à distance. Pourtant, aucun prix matériel immédiat n'attend les joueurs à Lesnaia. Leur unique lot – mais il est de taille – est le gibier qui les attend à l'avenir en cas de renvoi réussi des proies. La portée symbolique de leurs gestes chorégraphiques n'influe donc pas sur la compétitivité d'animaux domestiqués, mais sur la capacité d'animaux sauvages à retrouver l'usage du mouvement et le sens de l'orientation.

8.3.3. Le renvoi des substituts dans la nature

Il est six heures trente du matin ce mardi 17 octobre lorsque les comptes des âmes, des corps et de chaleur vitale coïncident enfin. A cette heure-ci, la plupart des invités ont déjà rejoint leurs appartements villageois et n'assisteront pas aux séquences finales du rituel automnal. La demi-maison des Belousov n'est plus occupée que par les co-organisateurs de l'*ololo* et par une poignée de couche-tard soucieux d'assister à l'épilogue du rituel automnal. De leur côté, les substituts ne sont plus les simples bouts de bois pliés ou taillés qu'ils étaient en début de soirée. Ils *sont* désormais des animaux "intacts" reconstruits par les chasseurs et leurs familles. Une nuit entière de manipulations et de jeux rituels a en effet permis d'octroyer à chaque âme un corps de substitution, puis d'aider ces êtres à devenir entiers en vue du renvoi.

Dans l'*ololo* contemporain des Lesnovskiens et des Kinkilskiens, le renvoi des trois classes de gros gibier a lieu simultanément en deux endroits distincts. Les phoques sont renvoyés dans la mer par les femmes de la troïka à travers l'âtre domestique ; les ours et les mouflons sont emmenés avec l'arbre jusqu'au pied de la colline Kamakran par Spiridon, Mixaïl et Igor. A l'image des sacrifices d'herbe réalisés la veille, l'immolation des substituts par le feu est assimilée à un sacrifice par les ethnographes russes et soviétiques spécialisés (Jochelson 1975 [1908] ; Gurvič 1962 ; Vdovin 1973 ; Gorbačeva 1985a). Par analogie, ces auteurs analysent aussi le renvoi des ours et des mouflons sous l'angle sacrificiel, même si aucune destruction n'affecte à un quelconque moment les substituts de mammifères terrestres. Avant de conclure, examinons donc ces renvois dissociés dans le détail en essayant d'appréhender leur rapport avec la nourriture sacrificielle.

8.3.3.1. La sortie dansante de l'arbre et le renvoi des mammifères terrestres

Comme toujours depuis le début de la soirée, ce sont les musiciennes qui rythment le déroulement de l'*ololo*. Malgré l'heure avancée, elles sont encore cinq à réchauffer leur tambour au-dessus du fourneau domestique : les trois doyennes de la troïka ainsi que deux autres femmes qui ont activement participé à l'animation de la soirée. A peu de détails près, leur attitude est exactement la même qu'avant la réception de l'arbre en début de soirée (*cf*. p. 246). Cette reproduction de postures et de gestes musicaux s'explique par l'imminence d'un événement qui lui aussi se répète dans l'espace-temps rituel : le transport tangué des aulnes. En effet, « l'arbre de chance » va désormais quitter le salon des Belousov exactement de la même manière qu'il y était entré, c'est-à-dire en étant porté horizontalement par les chasseurs et balancé par eux dans de fortes saccades avant-arrière. Toujours envisagée comme une danse, la sortie musicale de l'arbre ne se démarque de son entrée que par la présence des billots miniatures accrochés à ses branches. Alors qu'ils n'étaient encore qu'une matière première pour la fabrication des substituts à leur arrivée, les aulnes quittent l'*ololo* décorés de leurs propres excroissances désormais animalisées. Ce ne sont donc plus des âmes décharnées qui dansent sur l'arbre lors de sa sortie, mais des ours et des mouflons complets patiemment reconstruits.

Passés le petit vestibule d'entrée que relie l'appartement des Belousov à l'extérieur, les convoyeurs cessent leurs balancements bien que les tambours continuent de résonner depuis l'intérieur de la maison. Le reste du trajet qui doit mener les chasseurs et leurs proies au seuil de la séparation des routes se fait dans le silence et l'obscurité la plus totale. Mixaïl ouvre le chemin en tenant dans une main la branche-route des ours et des mouflons, et dans l'autre une assiette pleine de *tylqtl* blanc. A ses côtés, Spiridon marche d'un pas déterminé en direction de l'est. Le patriarche de l'unité Najanov est sorti sans sa coiffe, ce qui n'est pas le cas d'Igor dont la casquette militaire est toujours profondément vissée sur la tête. Le mari de Ljuba porte-t-il encore cette casquette à l'envers ? Non, car les convoyeurs ne sont plus en train de s'aventurer à reculons du côté animal de la chasse pour y récupérer des âmes, mais ramènent désormais leurs « amis » en avançant de front jusqu'au terme symbolique des routes humaines. Où se situe cette limite interstitielle à Lesnaia ? Au pied d'une barrière de bois située en contrebas du cimetière orthodoxe des villageois, lui-même localisé dans le prolongement d'un flanc de Kamakran. Rien n'indique cependant que cette séparation des routes humaines et animales ait toujours été établie à cet endroit. Selon l'ethnographe de

Palana Alexandra T. Urkačan, les Lesnovskiens ramenaient parfois « l'arbre de chance » jusqu'au sommet de la colline protectrice (2002 : 44). Ces variations apparaissent cependant mineures si l'on considère que cette colline est elle-même un carrefour inévitable : quel que soit l'endroit choisi pour les remettre en liberté, les ours et les mouflons n'auront pas d'autres choix que de transiter par ses sentiers chanceux. Dans cette perspective, Igor adosse l'arbre verticalement contre la barrière de bois. Son beau-père Mixaïl dépose dans la neige la branche-route dotée d'une extrémité à deux dents spécifiquement destinée aux ours et aux mouflons. Agenouillé dans la neige face à son ami et partenaire Spiridon qui l'observe debout, Mixail doit maintenant appâter les animaux pour les faire avancer dans la bonne direction et éviter qu'ils ne se perdent sur la route du retour. Pour ce faire, il utilise de la nourriture rituelle qu'il étale par petites portions compactes sur toute la branche-route. Les substituts ne sont pas détachés de l'arbre, mais la voie est si clairement fléchée de *tylqtl* blanc qu'il ne fait aucun doute que les animaux trouveront seuls leur chemin à travers Kamakran.

Un dernier point apparemment anodin permet de clore le débat sur la dimension sacrificielle de ce rite du renvoi. Il s'agit de l'ingestion par Mixaïl et Spiridon des restes de *tylqtl* après que le doyen de l'unité Belousov en eût suffisamment badigeonné la branche-route. Assez explicitement, ce geste rappelle la consommation par les Atchaïvaiamskiens d'un renne-saucisse juste après son dépeçage et la reconstruction d'une victime par synecdoque sur l'autel sacrificiel. Il met par ailleurs une nouvelle fois en évidence la capacité des plats rituels graisseux à satisfaire quasi-simultanément les besoins en chaleur vitale des esprits, des animaux et des humains. Mais ce geste suffit-il à considérer le « rite de l'"accompagnement" » (*RITUAL "PROVODY"*, Urkačan 2002 : 44) comme un sacrifice ? Non, car à la différence des immolations d'herbe ou de rennes, les substituts ne sont ni détruits, ni destinés à rassasier Kamakran. Si les mammifères sont offerts d'une quelconque manière à la colline protectrice, c'est uniquement à sa gouverne extérieure. Néanmoins, un continuum est bien créé dans le renvoi des animaux entre deux pôles extrêmes qui délimitent leur transfert. Mais ces pôles doivent être considérés dans la chasse comme les deux extrémités de routes horizontales, le long desquelles se croisent occasionnellement les partenaires humains et animaux de la chasse. La surnature n'est pas le point final du transfert des proies dans l'*ololo*. Elle est plutôt la jonction elle-même, l'entre-deux qui oblige les ours et les mouflons à passer par les hauteurs de Kamakran pour mieux s'orienter ensuite sur les routes du territoire terrestre.

8.3.3.2. Le renvoi des mammifères marins

Ces remarques sont tout aussi valables pour le renvoi « sacrificiel » des phoques à travers le feu domestique. La destruction des substituts par les flammes ne change rien à l'affaire : l'âtre brûlant est un passage menant à la mer, éventuellement un gardien des routes maritimes, mais en aucun cas le dédicataire sacrificiel des mammifères marins. Un indice clair de cela est bien sûr la branche-route des phoques suspendue au-dessus du fourneau. Un autre indice est la brève formule prononcée par Matriona G. Belousova avant de jeter les croix zoomorphes au feu. En substance, voici ce que dit la maîtresse de maison devant l'embrasure du fourneau :

> « Voilà pour toi, feu, des phoques plein de *tylqtl* pour que nos chasseurs rentrent avec de la chance ».

Puis, en déposant les substituts de phoques dans les flammes, voici ce que prononcent les femmes qui occupent la position de Matriona G. d'après les données de l'ethnographe A. Urkačan :

> « Mes bons amis s'en vont. Revenez nous voir à l'avenir, n'ayez crainte. Revenez nous voir en étant toujours bien gras » (Urkačan 2002 : 46).

Une lecture attentive de ces quelques mots renforce l'hypothèse que les substituts renvoyés ne sont pas des victimes sacrificielles. En effet, ce ne sont pas des phoques qui sont offerts au feu, mais des phoques « pleins de *tylqtl* ». Du *tylqtl* noir qui plus est, soigneusement étalé sur chaque substitut par les doyennes de la troïka pour que les mammifères marins prennent la route de la mer. Le feu, qui incarne l'esprit-maître de l'élément marin (Gorbačeva 1985a : 62) ou plus exactement le gardien des routes maritimes, prélève donc du *tylqtl* graisseux durant la pérégrination des phoques, mais jamais les phoques eux-mêmes. Les proies célébrées tout au long de l'*ololo* doivent en effet revenir « sans crainte et pleines de graisse » selon le souhait exprès des officiantes. Le "paradoxe" culinaire apparu au chapitre précédent à propos de la composition du menu rituel des phoques (*cf.* pp. 298-299) trouve ici une autre explication : la graisse de phoque utilisée dans la préparation du *tylqtl* noir n'est pas seulement destinée aux phoques eux-mêmes mais également à l'esprit du feu qui s'en régale au moment de leur passage. Vu sous cet angle, c'est l'appétit partagé des phoques et du feu-gardien pour le *tylqtl* noir qui facilite la convergence des premiers sur les routes surveillées par le second. Aiguillés dans la bonne direction, les mammifères marins sont simplement déchargés de leur fardeau culinaire durant leur passage. L'appellation de « nourriture sacrificielle » est donc bel et bien

appropriée aux variantes blanche et noir du *tylqtl*. Mais encore est-il nécessaire de préciser que l'étiquette sacrificielle ne doit pas tout à l'immolation par le feu.

L'ultime séquence est musicale : après avoir déposé le dernier substitut de phoque dans le feu domestique, la maîtresse de maison et ses aides reprennent une dernière fois les tambours et les battent en rythme devant le fourneau pour clore le rituel. Les hommes partis pour convoyer « l'arbre de chance » et les mammifères terrestres sur le chemin du retour les rejoignent peu après. Un ultime thé est partagé entre tous avant un repos bien mérité. Igor, qui « fut l'ours », et son épouse Ljuba, qui dansa comme le phoque, s'asseyent côte à côte dans la cuisine pour la première fois de la soirée. La dissociation de l'espace rituel est désormais consommée, et le jeune couple de la troïka peut à nouveau se réunir. De manière plus générale, c'est aussi toute la construction symbolique patiemment échafaudée qui se referme sur elle-même au petit matin. Les animaux ont été reconduits sur leurs routes, l'arbre a été rendu à Kamakran, et les derniers participants se sont regroupés dans la pièce redevenue cuisine. Encore quelques heures et les premiers Lesnovskiens commenteront la soirée : « on a bien joué chez Mixaïl et Matriona » jugeront alors les plus enthousiastes ; « c'était trop plein de monde pour bien danser » estimeront de leur côté les plus pessimistes. A ces derniers, une deuxième opportunité sera offerte à Kinkil quelques jours plus tard. Plus sobre, plus calme, plus feutré aussi en raison de l'absence d'électricité, le rituel des voisins ne variera cependant que par son cadre mais nullement par sa trame. C'est pour cette raison d'ailleurs que les séquences focalisatrices de l'*ololo* analysées dans cet essai ont eu pour cadre à la fois la demi-maison des Belousov à Lesnaia et celle des frères Najanov à Kinkil.

*

L'heure est venue de faire un bilan avant la mise en perspective croisée des rituels funéraires, dernière grande partie de la comparaison entre les rituels des Lesnovskiens et ceux des Atchaïvaiamskiens. Que peut-on, que doit-on retenir de la réflexion sur la substitution sacrificielle et l'usage rituel des substituts ? D'abord, précisément, que tous les substituts ne sont pas sacrificiels. Une première distinction apparaît ainsi entre les substituts fabriqués pour "être tués" (les rennes-saucisses, les rennes-tendons, les rennes-de-feuilles, etc.) et les substituts fabriqués pour "être joués" (les rennes-de-bois, les phoques-de-bois, les ours-de-bois, les mouflons-de-bois). La distinction ne recouvre pas entièrement la distinction chasse / élevage puisque les deux types génériques de substituts coexistent à Atchaïvaiam (les

rennes-saucisses et les rennes-de-bois). De plus, il est apparu que les substituts de gibier n'entretiennent pas seulement un rapport explicite avec les jeux musicaux et chorégraphiques, mais qu'ils s'articulent également, quoi que de manière particulière, autour d'un certain type de transfert post-mortem. La différence réside dans le fait qu'un renne est transféré vers la surnature avec sa plaie et peu après sa mort, alors qu'un phoque, un mouflon ou un ours est transféré dans la nature (*via* la surnature) bien après sa prise mortelle et dans un corps intact.

Des nuances doivent donc être introduites dans la classification des substituts à la lumière des critères d'authentification indigènes. Quels sont-ils au regard des éléments présentés dans les chapitres 7 et 8 ? Pour les substituts ludiques ou non sacrificiels, un premier critère semble être leur constitution de bois : le saule et l'aulne fournissent systématiquement la matière première des rennes impliqués dans une course et des mammifères engagés dans les jeux de l'ololo. A Atchaïvaiam, cette préférence s'explique si l'on adhère à la conception que le saule est intrinsèquement doté d'une nature de substitut. La meilleure preuve de cela est la tige de saule accrochée aux branches à prix, apte à représenter un renne-de-chair sans autre forme de manipulations. A Lesnaia, une telle affirmation n'est pas aussi évidente, car une branche d'aulne n'est jamais directement gibier. Une autre voie d'interprétation devra donc être formulée. L'une d'elle est en rapport avec le lieu d'origine de « l'arbre de chance » (Kamakran) et sera présentée un peu plus bas. Pour l'atteindre, il est nécessaire de poursuivre dans un premier temps l'énonciation des critères d'authentification, en considérant cette fois les types particuliers de jeu rituel.

Dans une course d'attelages tout d'abord, les rennes-de-bois deviennent "jouables" dès lors qu'ils sont rendus formellement réceptifs aux injonctions des joueurs. C'est parce qu'ils sont attelés deux par deux et qu'ils ont les bois taillés comme des *mgoqoj* que les branches de saules deviennent des rennes-de-bois interactifs. Le critère de "jouabilité rituelle " est donc celui de la conformité extrinsèque des substituts à leur modèle générique. Ce critère est valable aussi à Lesnaia, mais seulement au prix d'une longue nuit de danses, de chants et de jeux de tambours. Les figurations d'ours, de mouflons et de phoques deviennent des partenaires de jeux rituels parce qu'elles sont fabriquées et envisagées comme des réceptacles ou des supports. De la sorte, ces substituts renvoient aux yeux des participants l'image d'êtres potentiellement "complets", c'est-à-dire dotés d'un corps, d'une âme et de chaleur vitale. Le critère qui fonde ces substituts en tant que partenaires rituels des Lesnovskiens est donc celui

de l'égalité de statut, et non celui du zoomorphisme qui varie selon les regards. La taille et la forme des billots ne les empêchent en aucun cas d'être rendus réceptifs aux jeux musicaux et chorégraphiques "revitalisants". La distinction chasse / élevage resurgit donc ici, car la volonté d'ancrer une âme animale dans un corps de bois ne se retrouve pas à Atchaïvaiam. Dans une course, la branche de saule représente à la fois le traîneau, les deux rennes et les harnachements, autrement dit un attelage.

Rien de tel à Lesnaia, où chaque figuration de bois équivaut à une prise animale et où l'usage rituel de l'aulne rappelle étrangement celui des os. Ce rapprochement inédit est légitimé par la conception largement partagée en Sibérie selon laquelle les ossements du gibier sont des supports d'« âmes-unités de vie » (Hamayon 1990 : 400, 734) [194]. Or, les Lesnovskiens et les Kinkilskiens ne semblent pas concernés à l'heure actuelle par la préservation et le traitement rituel des os. Est-ce néanmoins suffisant pour avancer que leurs conceptions sur la question divergent de celles de leurs voisins du continent ? Pas nécessairement, car il n'est pas incongru de voir dans « l'arbre de chance » un amas symbolique de tous les os amassés durant l'année de chasse. Cette hypothèse découle d'une observation de Vdovin, qui rappelle que les chasseurs koriaks déposaient jadis de nombreux ossements de gibier sur leurs collines protectrices (Vdovin 1971 : 276). Or, si les Lesnovskiens n'envisagent pas de découper leurs aulnes rituels ailleurs que sur Kamakran, c'est peut-être qu'ils les envisagent comme "nourris" d'os à la racine. Cela expliquerait éventuellement qu'ils utilisent des substituts en bois pour porter les âmes individuelles de leurs proies sur le chemin du retour. Bien évidemment, cette hypothèse demanderait à être étayée davantage, mais elle présente néanmoins l'avantage d'être compatible avec les conceptions chamaniques des os en Sibérie. Elle gagnera par ailleurs en légitimité au chapitre suivant, lorsque seront présentés les édifices sacrificiels que les Atchaïvaiamskiens construisent en contexte funéraire (*cf*. pp. 383-387).

Pour les substituts à usage sacrificiel, le caractère « authentique » et efficace dépend également d'une multiplicité de critères. Cependant, le seul qui soit transversal à toutes les formes de victimes semble être leur non constitution de bois. La panoplie des doubles

[194] A la suite de Harva et Lot-Falck notamment, Hamayon montre bien à quel point le traitement des os du gibier en Sibérie vise à préserver l'âme-*unité de vie* qu'ils portent : « le dépeçage est effectué en prenant soin de ne pas abîmer ni briser les os, et de ne les disjoindre, s'il le faut, qu'aux articulations. Puis, […] certaines parties sont préservées et déposées en forêt […] de façon à permettre symboliquement l'apparition d'un nouvel animal » (HAMAYON 1990 : 397).

sacrificiels du renne puise en effet ses corps dans le règne minéral (renne-pierre), animal (renne-poisson, renne-saucisse) et végétal (renne-de-feuilles, renne-herbe), mais elle ignore résolument le bois comme source potentielle de matériel substitutif. Si l'on considère plus particulièrement le renne-saucisse eu égard à sa puissance rituelle, trois nouveaux critères le rendent intrinsèquement conforme et donc "tuable" : a) son origine stomacale qui renvoie l'image d'une victime bien nourrie ; b) sa constitution adipeuse qui renvoie l'image d'une victime pleine de force vitale ; et c) sa composition hétérogène (peau de la caillette + graisse interne) qui renvoie l'image d'une victime entière (avec os, chair, fourrure, etc.) et qui contribue à la rendre compatible avec les manipulations sacrificielles. Comme pour les figurations animales de l'*ololo*, ce ne sont pas tant les propriétés zoomorphes que les qualités intrinsèques, quasi-organiques, du substitut qui importent ici. A cet égard, il faut noter que cette dimension organique apparaît indispensable pour qu'un substitut puisse être porteur d'une âme individuelle. En effet, un renne-de-bois extrinsèquement conforme à un *mgoqoj* ne dégage en quelque sorte "que" de la chaleur vitale dans une course, mais ne véhicule aucune âme-renne individuelle. Sinon, comment expliquer que les Atchaïvaiamskiens abandonnent négligemment leurs branches juste après la course ?

Tous les substituts ne sont donc pas aptes à être engagés sans distinction dans les sacrifices ou dans les jeux rituels. En revanche, ils partagent à des degrés divers un même rapport à la notion indigène du « vrai » ou de l'« authentique » *(lge)*. En somme, c'est parce qu'ils sont obtenus par l'application d'un ensemble de manipulations qui ne varient pas d'une échelle de grandeur à l'autre que les substituts ne sont pas des leurres mais des partenaires interactifs et efficaces. Bien sûr, cette capacité remarquable qu'ont les Atchaïvaiamskiens et les Lesnovskiens à transformer des morceaux d'estomacs en rennes et des petits bouts de bois en gros gibier n'est pas anodine. Elle est même l'un des éléments fondateurs de leur chamanisme domestique. Chez les uns comme chez les autres, la fabrication des substituts est un levier qui aide à obtenir de la chance. L'authenticité de certains substituts colle si bien avec les représentations idéales du monde que leur efficacité égale, voire dépasse en certaines occasions celle des modèles naturels. Dans une mesure qu'il faudrait bien évidemment préciser (sur la base d'une comparaison plus large avec la Tchoukotka voisine), les phénomènes de substitution rituelle tchoukotko-koriaks semblent à même de jeter une lumière nouvelle sur de nombreux thèmes de l'anthropologie religieuse. La question de la destruction dans les théories du sacrifice en fait assurément partie.

9. Les rituels funéraires

Le dernier chapitre de cet essai est consacré aux rituels funéraires et aux modalités de « “départ” de l’âme » humaine (Hamayon 1990 : 566). Ce choix reflète la place très importante qu’occupent les rites de deuil dans la gestion de l’aléatoire. Dans un premier temps, leur examen cherchera à expliquer l’intérêt prononcé des ethnographes soviétiques pour le phénomène de la crémation funéraire (bien plus que pour les inhumations). L’article de Vdovin sur « les lieux sacrificiels des Koriaks » (1971) fournira une clé pour repenser ce déséquilibre heuristique. L’auteur y réaffirme la place centrale qu’occupent les collines à substrat chamanique dans les rituels funéraires et relègue ainsi la question de la crémation au second plan. Son constat légitimera donc une approche parallèle et comparative des rites de deuil à Atchaïvaiam et à Lesnaia, car tant Šamanka que Kamakran sont instaurées aujourd’hui comme les socles pragmatiques et symboliques de la mort. A des degrés qu’il faudra bien sûr préciser, la chance fait donc bien partie des enjeux funéraires.

Cet horizon chanceux de la mort est bien perceptible à Atchaïvaiam, où l’échec des traitements mortuaires menace directement la mise en circulation de chaleur vitale. Celle-ci dépend en effet grandement d’une ancestralisation réussie, puisque les ancêtres ou esprits de la « vie » sont envisagés comme les principaux pourvoyeurs d’*uzizit*. L’idée d’une circulation entre le monde des vivants et celui des ancêtres est bien rendue par la représentation pastorale de leurs univers respectifs : identiques en tout point, ils sont disposés symboliquement en miroir l’un de l’autre (avec une inversion gauche-droite et envers-endroit). Or, si ce face-à-face assure la potentialité d’un retour dans l’échange, elle ne le garantit pas automatiquement. Pour assurer leur propre prospérité et celle de leurs troupeaux, les humains doivent réussir à transférer périodiquement des êtres (et des biens) dans la société des ancêtres afin que les âmes individuelles puissent être “recyclées”. La règle est sans concession car, selon le principe d’équilibre et de redistribution déjà apparu plusieurs fois (*cf.* p. 233, 326), le délabrement d’un monde impliquerait irrémédiablement celui de l’autre. Sous cet angle, les efforts importants (notamment en terme de sacrifice) produits actuellement par les Atchaïvaiamskiens lors des rites de deuil s’éclairent aisément : pour ne pas réduire à néant la

prospérité pastorale déjà mise à mal, ils réalisent tous les impératifs traditionnels qui accompagnent « le rite de la crémation » (*OBRJAD SOŽŽENIJA*, Lebedev 1977 : 60).

Les Lesnovskiens sont moins prompts à voir dans leurs ancêtres des pourvoyeurs d'*imraj*. Jugés trop "dénaturés" par les ethnographes soviétiques, leurs rituels funéraires n'ont ainsi jamais justifié une approche scientifique. L'influence de l'orthodoxie était telle selon ces chercheurs que les études sur la mort au sein des populations "russifiées" ne revêtaient qu'un intérêt secondaire. Les Lesnovskiens ne contredisent pas ces faits, et revendiquent jusqu'à un certain point leur appartenance à la chrétienté : ils placent une icône religieuse représentant la Vierge à l'Enfant sur le corps du défunt pendant la veillée, confectionnent un cercueil pour le mort, l'enterrent dans un cimetière sacralisé par un pope, etc. Néanmoins, quelques constats suffisent à prendre le contre-pied de la perspective soviétique et à justifier une réévaluation des rituels funéraires koriaks sans crémation : *primo*, les Lesnovskiens utilisent d'épaisses liasses d'herbe *lauten* pour traiter la dépouille mortuaire, ce qui laisse à penser que certaines manipulations ont un lien avec son âme ou sa chaleur vitale ; *deusio*, les personnes présentes à l'enterrement prélèvent une petite tige d'aulne sur un buisson environnant avant de quitter le cimetière, ce qui suggère l'introduction de substituts dans les rituels funéraires locaux ; et enfin, tertio, les tombes sont creusées dans le prolongement d'un flanc de Kamakran, la colline protectrice des Lesnovskiens. Ces indices laissent clairement entrevoir une part de pratiques et de représentations chamaniques dans la gestion de la mort à Lesnaia.

A la différence des trois premiers chapitres de cette deuxième partie, le déroulement parallèle des événements ayant trait à la mort suivra un ordre chronologique plus rigoureux. L'approche croisée des pratiques et représentations funéraires se fera ainsi en quatre étapes, toutes soumises à des éclairages particuliers issus des chapitres 6-8. Le premier point s'intéressera ainsi aux manières d'aménager des espaces funèbres propices au sein d'une architecture résidentielle soviétique. Les Lesnovskiens, habitués à transformer certains appartements pour l'*ololo*, s'y prennent-ils de la même façon en période de deuil ? Quand les grands froids de janvier obligent les Atchaïvaiamskiens à veiller un défunt dans un appartement administratif, parviennent-ils à s'organiser comme sous une *jaranga* ? Le deuxième point sera consacré à la période de veillée en elle-même, qui dure entre deux et trois jours dans les deux villages. A Lesnaia, c'est l'éclairage culinaire qui sera le plus apte à faire ressortir certains enjeux et points saillants de cette « période liminale » (Turner 1990 [1969]),

alors que c'est la perspective ludique qui soulèvera les pistes les plus significatives à Atchaïvaiam. Le troisième point nous mènera sur les collines protectrices pour y suivre les crémations et les enterrements rituels. Là, ce sont les imitations animales, les pratiques sacrificielles et les substituts rituels qui offriront les meilleurs prises pour appréhender le départ du mort. Enfin, le chapitre se terminera par un rapide survol des rites de commémoration célébrés à l'heure actuelle par les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens.

9.1. Regards de l'ethnographie soviétique sur la mort chez les Koriaks

Les ethnographes soviétiques se sont intéressés de près aux rituels de deuil des Koriaks. Cinquante ans après ses premières recherches de terrain dans le Nord-Kamtchatka (en 1926-1927), Orlova explique cet intérêt par le fait que « les rites funéraires ont conservé plus longtemps que d'autres les éléments d'anciennes croyances » (1974 : 350). Observateurs privilégiés de ce qu'ils estimaient être des laboratoires pour l'étude des survivances culturelles, les ethnographes soviétiques ont donné naissance à une abondante littérature sur les pratiques et représentations funéraires koriaks. Comme cela vient d'être précisé, ce sont surtout les crémations funéraires – et notamment celles des éleveurs de rennes d'Atchaïvaiam (Gurvič & Jajletkan 1971 ; Lebedev 1977 ; Gorbačeva & Mastjugina 1980 ; Gorbačeva 1985b) – qui ont retenu leur attention. Les pratiques « russifiées » et moins spectaculaires de certains groupes de Koriaks maritimes n'ont jamais vraiment trouvé grâce aux yeux de l'ethnographie soviétique. Dans un article de synthèse où elle retrace les principales contributions russes et soviétiques à l'étude de la mort chez les Koriaks, Gorbačeva évoque de manière significative les rites funèbres des populations côtières pratiquant la chasse :

> « Les koriaks maritimes, qui ont subi la christianisation, enterraient déjà partiellement leur mort "à la russe" au XVIII^{e} siècle (Vdovin 1973 : 135). Ils fabriquaient un cercueil en planches de bouleau pour le défunt. Ils habillaient le mort avec des vêtements neufs. Selon leurs traditions, ils mettaient dans le cercueil un couteau, une tasse, des allumettes, du pain, de la viande de renne, une cuillère en bois et un bâton (pour tâter le chemin menant de l'autre côté du monde). La tête du mort était orientée vers l'est. […]. Sur la tombe, ils plantaient une croix [orthodoxe].
>
> Après quarante jours, ils suspendaient sur la croix du pain, de la viande, du tabac et de la vodka pour le défunt. Après cela, ils rentraient à la maison et célébraient la commémoration. Pour le repas commémoratif, ils préparaient du

> *TOLKUŠE* (un plat national à base d'épilobe, de graisse de renne, de caviar rouge et de camarines). » (Gorbačeva & Mastjugina 1980 : 220).

Le caractère sommaire de cette description contraste avec les longs développements sur le « complexe rituel unique qui caractérise la crémation funéraire du cadavre chez certains groupes Koriaks » (1988 : 216). Pas plus que dans les chapitres précédents, ces matériaux russes et soviétiques ne seront présentés ici de manière exhaustive. Ils fourniront plutôt des éclairages ou des pistes particulières. Concernant la mort, l'une de ces pistes se trouve dans un article que Vdovin a consacré aux « lieux sacrificiels des Koriaks ». L'auteur y rappelle en effet qu'un lien étroit existe chez les Koriaks entre les collines « investies d'un pouvoir chamanique » et les « lieux funéraires » ou, plus généralement, « le culte des ancêtres » (1971 : 275, 277, 279). Bien qu'essentiel, cet aspect a été totalement négligé par les collègues et successeurs de Vdovin. Lebedev nous apprend par exemple qu'à Atchaïvaiam « la place pour les obsèques est choisie en hauteur, de telle sorte que du pin nain soit disponible à proximité » (1977 : 58). Il ne fait aucune mention de Šamanka dans son article, alors même que des crémations ont toujours eu lieu sur cette colline – et pas seulement sur un endroit surélevé – depuis la création du village dans les années cinquante. Dans la même veine, Orlova évoque la manière dont les habitants de Karaga menaient leurs processions funéraires « sur une colline élevée, dans une forêt d'aulnes et de pins » (1974 : 350). Enfin, Gorbačeva parle de manière encore plus générale des « places de crémation » dans son article de synthèse sur les rituels funéraires koriaks (1980 : 218, 219). Que retenir de cela ?

Avant tout, que le thème des collines à substrat chamanique n'était pas aisément conciliable avec le projet scientifique de vider les rituels observés de leur substance symbolique. Tenir compte du caractère "animé" des collines funéraires aurait remis en cause la vision des rituels de deuil comme une suite d'opérations techniques (par ailleurs finement décrites). On doit également considérer que les Atchaïvaiamskiens – pour ne prendre que leur exemple – ne parlaient sans doute pas volontiers de leur colline au plus fort de l'athéisme communiste. Ou qu'ils en parlaient, mais que les chercheurs ne pouvaient pas retranscrire telles quelles les informations recueillies sous peine de mettre en danger leurs informateurs. De telles difficultés dans la production du savoir ethnographique en terrain communiste sont attestées

et ne doivent pas être omises [195]. Cependant, même en terrain pré-soviétique, Jochelson n'avait pas été frappé par la nature chamanique des lieux de funérailles. Dans sa volumineuse monographie, l'émissaire de Boas au Kamtchatka note simplement que « la place de crémation n'est pas loin du village [et] qu'il existe en principe une place déterminée pour la crémation des corps » (1975 [1908] : 111). La source sur laquelle se base Vdovin pour argumenter ses propos est donc plus ancienne ; elle est issue du récit de voyage de l'explorateur français Jean de Lesseps [196], paru en 1801 :

> « Lesseps attira également l'attention sur une autre circonstance importante, jamais soulevée avant lui, et même après lui, – les endroits sacrificiels dits « grands-mères » étaient considérés par les Koriaks comme des lieux funéraires » (Vdovin 1971 : 279).

Le fait que l'article de Vdovin ait été "oublié" par ses collègues doit sans doute beaucoup à ses allusions au chamanisme, car elle contraste à première vue avec le mode de production du savoir scientifique soviétique. Pour une thématique donnée, la méthode imposait en effet aux ethnographes de faire systématiquement écho aux travaux de leurs collègues académiciens. Cependant, force est de constater que les développements de Vdovin s'inséraient dans une étude sur les lieux de sacrifices, et que cette étude avait elle-même la chasse comme cadre référentiel dominant. Ses propos étaient donc doublement en décalage par rapport aux critères de l'élevage et de la crémation qui justifiaient habituellement les études sur la mort chez les Koriaks. La voie ouverte par Vdovin mérite cependant d'être explorée plus avant dans le champ tchoukotko-koriak de la mort, car il suggère que ce domaine ne se résume pas à des opérations de couture (Orlova) ou des préparatifs techniques induits par la crémation (Lebedev). Le chevauchement des rituels funéraires et des collines protectrices, si fondamental aux yeux des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens, présuppose une dimension chamanique qu'il faudra préciser. Bien que très archaïsant, l'article de Vdovin rappelle cela avec force et ouvre par conséquent la voie à une approche des rituels funéraires en termes d'imitation et de substitution.

---

[195] Pour un bon exemple des conditions d'enquête ethnographique en terrain communiste, *cf.* l'entretien avec Roberte Hamayon paru dans la revue *Ethnographiques.org* (2003 : en ligne), et plus particulièrement le point intitulé *Être ethnologue en terrain communiste*.

[196] L'explorateur français Jean de Lesseps fit un séjour au Kamtchatka en 1787 avant de traverser la Sibérie par le Sud jusqu'à Saint-Pétersbourg.

Avant d'en venir aux faits, résumons brièvement les résultats des recherches ethno-archéologiques de Vdovin sur la question des collines. Qu'apprend-on exactement ? D'abord, que les éléments topographiques « investis d'un pouvoir chamanique » étaient marqués en terme de genre : il s'agissait soit de « grands-pères » *(appapil')*, soit de « grands-mères » *(yllaapil')*. Les premiers étaient liés à la figure d'un ancêtre fondateur du village devenu le protecteur de la communauté après sa mort, alors que les secondes représentaient des génitrices originelles relevant de la mythologie. En plus de leurs appellations génériques, les collines étaient souvent désignées « par des noms propres qui témoignaient de leurs liens avec des individus réels ou des lieux particuliers » (1971 : 277). Dans un autre registre, nous apprenons ensuite que ces endroits surélevés étaient situés près des rivières, ce qui facilitait l'observation des déplacements animaux en vue de la chasse. Toutes se trouvaient par ailleurs à proximité immédiate des habitations, voire même à l'intérieur des espace villageois. Chaque « famille patriarcale » élargie dépendait d'un tel ancêtre (1971 : 278). Avant la chasse, les hommes de l'unité lui adressaient des « sacrifices » [197]. Nombreuses sont donc les pistes d'interprétation devant être considérées pour appréhender la nature polymorphe des collines-ancêtres. La première étape consistera à se demander comment les Atchaïvaiamskiens et les Lesnovskiens parviennent à préserver ce lien avec leurs collines protectrices dans des espaces résidentiels hérités de la période soviétique.

9.2. Gérer la mort dans des ex-locatifs soviétiques

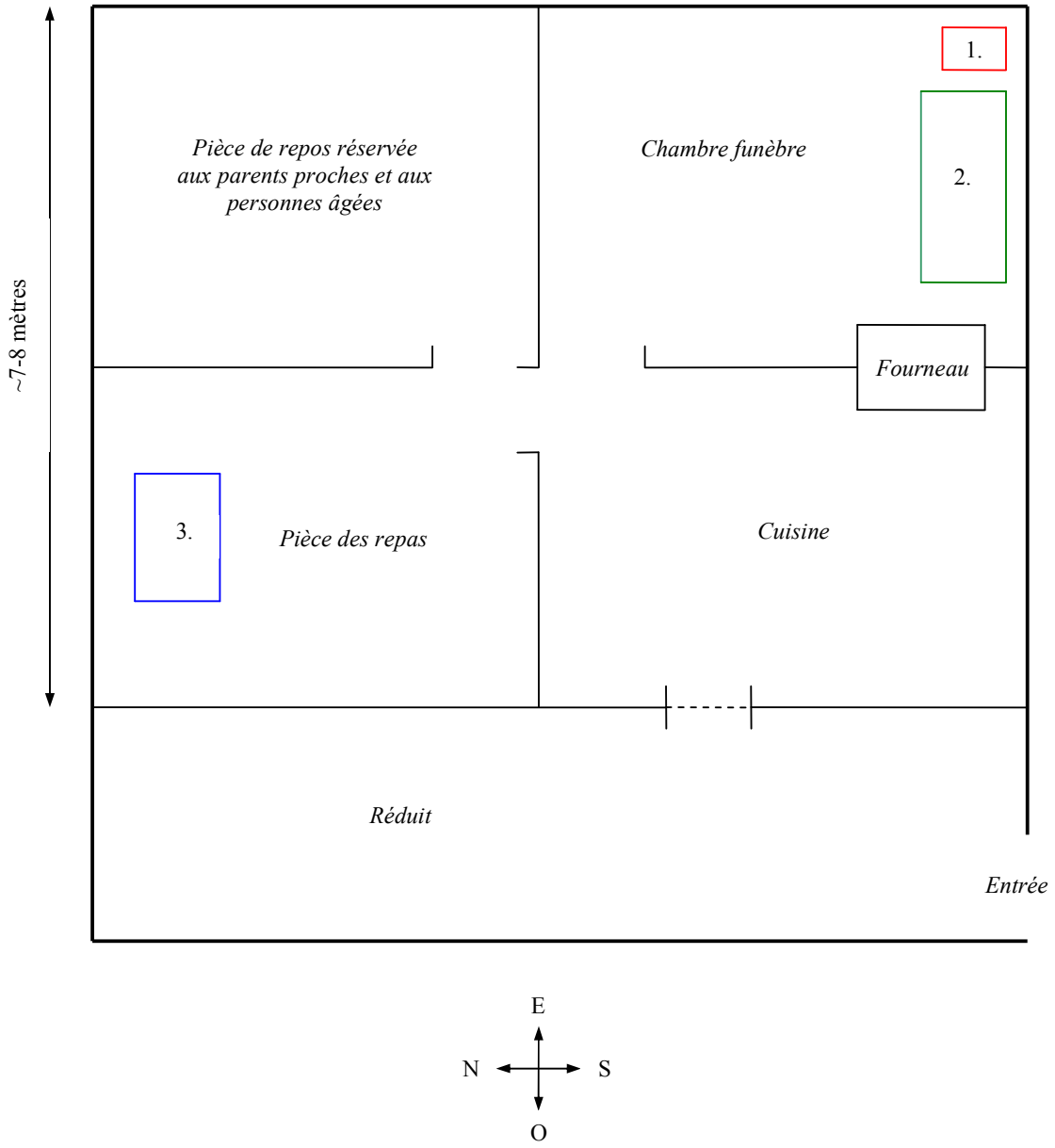
Dans les sphères autochtones de Lesnaia et d'Atchaïvaiam, le décès d'un individu signifie d'abord l'installation de sa dépouille dans un endroit conforme aux représentations idéales de l'espace résidentiel domestique. A l'instar des autres manifestations rituelles déjà abordées, le cérémonial du deuil nécessite donc un aménagement orienté des intérieurs résidentiels. Deux cas de décès permettront de lancer la comparaison : le premier concerne la mort de Zahar Stepanovič Jaganov à Lesnaia, doyen du village (81 ans) au moment des faits survenus dans la matinée du lundi 11 novembre 2002 ; le second concerne la mort de Jura Kangin, un Atchaïvaiamskien de 36 ans dont la dépouille fut rapatriée du village d'Apuka le 2 janvier 2001 (*cf.* p. 283). Dans un premier temps, rejoignons les Lesnovskiens là où nous les avions quittés, c'est-à-dire dans la cuisine des Belousov en fin d'*ololo*.

[197] Pour des précisions sur la nature exacte de ces « sacrifices », *cf.* p. 269.

9.2.1. Aménager l'espace funèbre à Lesnaia

Le lien autorisant une transition directe entre la spatialité de l'*ololo* et la spatialité funéraire est d'abord un lien circonstanciel relevant de la parenté. Zahar Stepanovič Jaganov était en effet le « beau-père » *(matalen)* de Nadja Belousova, qui n'est autre que la fille aînée de Matriona G. et Mixaïl Belousov (*cf.* annexe 1). Or, c'est dans l'appartement que Nadja occupe avec son époux Kolja Najanov et leurs trois enfants que se déroula la veillée funèbre présentée ici. Cet habitat a déjà été présenté dans la première partie car il jouxte celui de Marja Šmagina et constitue donc l'un des ancrages résidentiels de la troïka (*cf.* pp. 89-90). Par rapport à la demi-maison de ses parents, le logement de Nadja dispose d'une pièce supplémentaire et d'une cuisine plus spacieuse. C'est dans l'une de ses quatre chambres que la dépouille de Zahar Stepanovič fût préparée et gardée du 11 au 13 novembre 2002, soit un plus de deux ans après la tenue de l'*ololo* décrit précédemment. Au-delà du lien de parenté qui vient d'être rappelé (et qui impliqua une nouvelle mobilisation de la troïka quelques jours à peine après l'*ololo* de 2002), un autre élément justifie une transition directe entre la résidence temporaire du gibier abattu et la résidence temporaire du mort. Il s'agit de la similitude des aménagements imposés par l'*ololo* et par les rites funéraires. Dans les deux cas, l'appartement retenu doit être entièrement vidé pour accueillir le plus grand nombre possible de personnes et nourrir « tout le village ». Le schéma ci-dessous aidera à souligner les recoupements observables en terme d'agencements résidentiels :

Schéma 9 : Plan de l'appartement de Nadja Belousova aménagé en vue d'une veillée funèbre



1. La petite table d'offrandes où sont installées des cigarettes, une bougie, des pièces de monnaie, une tasse remplie de thé, et une petite pelote d'herbes *lauten*
2. Le lit du mort (allongé avec la tête à l'est et les pieds à l'ouest)
3. La table de dons alimentaires (offerts par les visiteurs)

Parmi les aménagements les plus significatifs, la proximité du lit funèbre avec le fourneau domestique est particulièrement remarquable. A peu de chose près, le positionnement du mort et celui de « l'arbre de chance » sont identiques dans les deux spatialités rituelles. La maison de Nadja Belousova et de Kolja Jaganov ayant été construite le long d'un axe longitudinal ouest-est, on en déduit que la dépouille mortelle est allongée sur le lit avec la tête en direction de l'est (terre / Haut) et les pieds en direction de l'ouest (mer / Bas). Notons aussi qu'à l'échelle du village, la tête du défunt n'est pas seulement disposée en direction de l'est, mais également de Kamakran. L'orientation du mort dans l'appartement est donc doublement propice. Une autre ressemblance – qui n'apparaît pas sur le plan – est la présence d'une quantité inhabituelle d'herbe *lauten* à l'intérieur de l'appartement. Dans la chambre funèbre, l'herbe est présente sous deux formes distinctes : celle d'une petite pelote déposée sur la table d'offrandes, et celle de plus gros ballots emmaillotés sous le lit du mort. La pelote est identique à celles utilisées dans les sacrifices nominatifs (*cf*. pp. 270-273) et les bottes d'herbe sont utilisées pour la toilette du mort. La présence massive d'herbe *lauten* dans la spatialité funèbre n'est pas anodine : proche du défunt et du fourneau, cet accessoire central dans les rituels des Koriaks maritimes rappelle l'instauration et la décoration de routes arborisées pour les âmes animales.

L'enjeu est-il le même dans un rituel funéraire ? Pas nécessairement, car il faut être attentif au fait que l'herbe placée sous le lit (et qui a préalablement servi à la toilette du mort) n'est pas effilée. Ce détail compte car il nous renseigne éventuellement sur la nature de l'âme traitée par ce végétal : celle-ci ne correspondrait plus à l'« âme-*unité de vie* » comptabilisable individuellement et associée à *une* tige d'herbe et *un* substitut (comme dans l'*ololo*), mais à l'« âme-*force de vie* », autrement dit à la chaleur vitale préservée le plus longtemps possible grâce à l'action de gerbes imperméables. Cela ne signifie pas que l'âme individuelle est négligée, mais plutôt que les Lesnovskiens associent l'unité de vie qu'elle représente à la petite pelote d'herbes effilées qui trône sur la table d'offrandes, juste au-dessus de la tête du mort. Sachant qu'en Sibérie chamanique « l'âme [individuelle] ne reste dans le corps qu'à condition d'y être nourrie [par de la chaleur vitale] » (Hamayon 1990 : 566), on peut voir dans les agencements végétaux des Lesnovskiens la volonté de préserver l'une (âme) et l'autre (chaleur vitale) dans le corps du défunt jusqu'au terme de la veillée. Dans le cas de Zahar Stepanovič, un chasseur prolifique qui « a personnellement tué soixante-dix ours au cours de son existence » (Oshima 1997 : 11), la volonté de préserver sa chaleur vitale avant son

enterrement coïnciderait par ailleurs avec une autre constante en Sibérie. Les représentations traditionnelles des peuples de chasseurs sibériens révèlent en effet que « la force de vie humaine revient à la surnature » dans l'échange réciproque entre partenaires (Hamayon 1990 : 565). Sous cet angle, le fait que les Lesnovskiens inhument leurs morts dans le prolongement immédiat de Kamakran prend bien sûr une autre dimension. La question de savoir si la colline se "nourrit" de la chaleur vitale des morts sera donc à nouveau évoquée au moment de décrire la montée au cimetière et l'inhumation du vieil homme. Pour l'instant, observons les autres agencements spatiaux qui participent à la transformation de l'appartement en un espace funèbre.

De manière significative, l'ensemble du mobilier de la pièce dite "des repas" (*cf.* schéma 9, p. 359) a également été déplacé. L'espace libéré de la sorte permet aux deuilleurs d'accueillir les nombreuses personnes venues visiter le défunt et de leur servir de multiples repas chauds. Les services culinaires doivent en effet atteindre cinq tours dans la même journée, ce qui est considérable en termes de nourriture consommée. Les coûts extraordinaires d'une veillée funèbre trouvent une compensation partielle dans les nombreux dons alimentaires que les visiteurs apportent avec eux lors de leurs visites (sucre, farine, levure, riz, huile, viande agglomérée en conserve, sauce tomate en conserve, biscuits, ail, paquets de pâtes, thé). Ces produits de conservation achetés dans les commerces du village sont exposés dans la pièce des repas où une table a été laissée à cet effet. Pour le reste, cette chambre contient uniquement des chaises et des tabourets que les deuilleurs prennent soin de disposer contre les parois. Un espace est ainsi libéré au centre de la pièce, dans lequel une ou plusieurs nappes peuvent être posées à même le parquet. Lorsque l'heure d'un service approche, chacun est donc invité à prendre place dos au mur, en position assise ou accroupie. Lorsque toutes les places sont prises le long des murs et dans les angles, la pièce est considérée comme comble et les invités suivants doivent patienter dans la cuisine jusqu'à ce qu'une place se libère. Ils ne peuvent et ne doivent en aucun cas s'asseoir *devant* la rangée unique de mangeurs, car ils empiéteraient alors sur la nappe posée par terre. De manière très claire, la spatialité que les Lesnovskiens instaurent en période funèbre reproduit donc au plus près le carré central des « vraies maisons » semi-souterraines *(lge-zjan)* habitées jadis par les Koriaks maritimes [198].

[198] Selon les plans établis par Jochelson, on sait que ce carré abritait le feu domestique et servait d'espace privilégié à la prise des repas (JOCHESLON 1975 [1908] : 453-455).

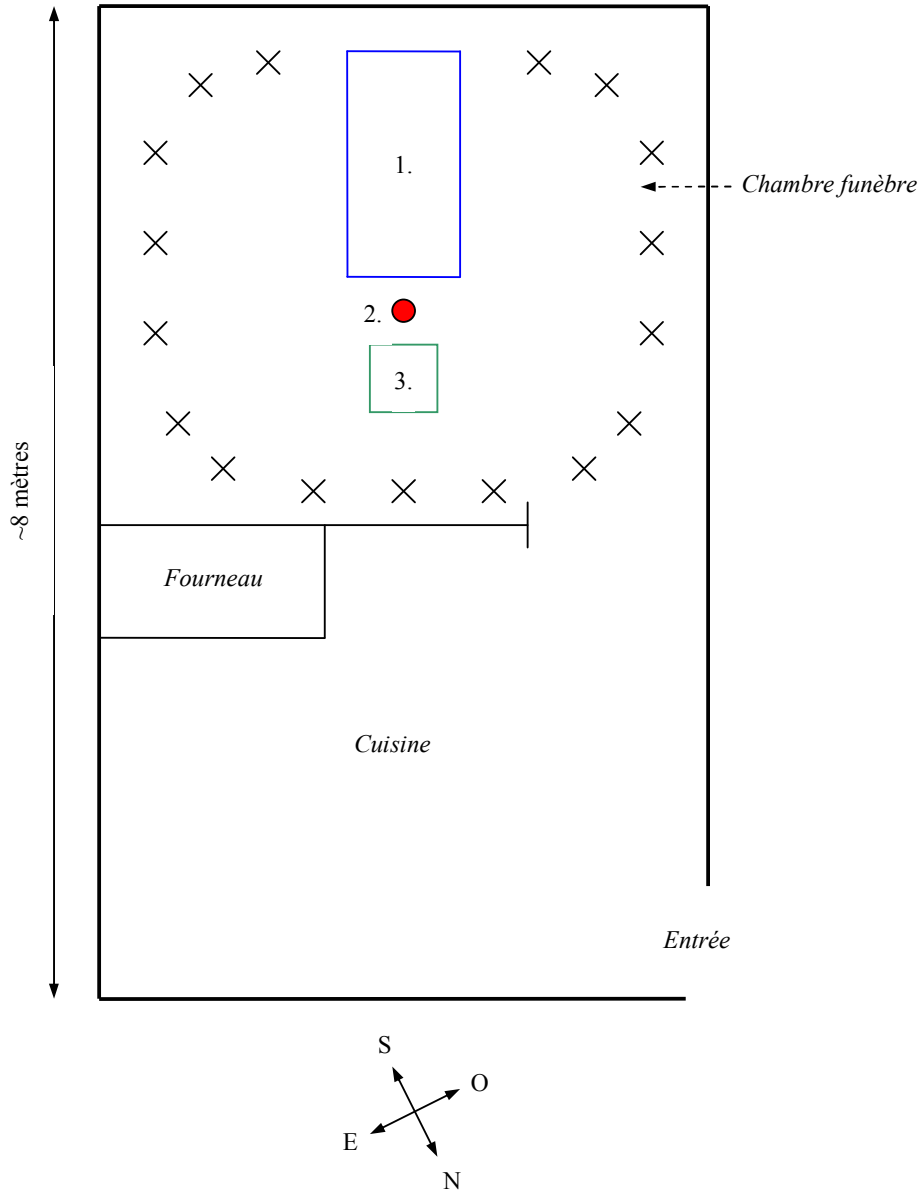
Cette volonté de reconstituer un carré de sociabilité traditionnel se manifeste donc autant en contexte funéraire qu'en période d'*ololo* (50).

Pour finir cette présentation des agencements funèbres, on doit encore remarquer qu'aucun tambour de danse n'est visible dans l'espace intérieur. L'absence de cet accessoire chamanique par excellence fait écho à celle des jeux rituels de types chorégraphiques et musicaux. Cela ne signifie pas que les jeux sont proscrits durant la veillée, mais seulement que les modalités ludiques diffèrent par rapport à celles de l'*ololo*. Ainsi, les deuilleurs jouent aux cartes ou aux dominos durant la nuit (pour des raisons pragmatiques et symboliques qui seront questionnées plus bas). L'absence de tambour explique aussi l'absence de toutes « routes » de bois dans la décoration de l'appartement, et souligne encore une fois que les enjeux funéraires sont particuliers : ils ne visent plus à renouveler ou à "reconstruire" le gibier des humains, mais à veiller à ce que le défunt ne manque de rien avant, pendant et après son inhumation près de Kamakran. A cette fin, les deuilleurs déposent sur la petite table d'offrandes tous les objets que le mort est censé emporter avec lui : une tasse remplie de thé, des cigarettes, des pièces de monnaies, une bougie, et une petite pelote d'herbe *lauten*.

9.2.2. Aménager l'espace funèbre à Atchaïvaiam

Le besoin de redéfinir entièrement l'espace résidentiel selon des valeurs traditionnelles en vue d'une veillée funèbre rejaillit aussi à Atchaïvaiam. Cela est encore plus vrai lorsque la mort frappe en plein cœur de l'hiver et que les *jaranga* ne sont pas montées dans les bordures du village. Dans un tel cas de figure, le défunt est installé et préparé dans un locatif villageois comme à Lesnaia. Une question surgit alors inévitablement : habitués à célébrer leurs rituels dans les secteurs de résidence périphériques, les Atchaïvaiamskiens sont-ils aussi prompts que les Lesnovskiens à réaménager leurs appartements selon les normes de la spatialité pastorale ? Si l'on considère la manière dont la circularité d'une *jaranga* est réintroduite dans l'architecture d'un appartement, la réponse ne laisse guère de place au doute :

Schéma 10 : Plan de l'appartement des Kangin aménagé en vue d'une veillée funèbre



6. L'endroit où gît le mort sur une peau de renne et sous une couverture (avec les pieds contre la paroi sud-ouest et la tête vers le centre de la pièce)
7. L'assiette d'émincé de renne placée entre la tête du mort et la table basse au matin de la crémation
8. La table basse d'offrande où est disposée une tasse de thé à moitié remplie (durant toute la durée de la veillée)

x La disposition des places assises dans la chambre funèbre

Dans les deux pièces que compte l'appartement de la mère du défunt, la chambre sud a été entièrement vidée de son mobilier. En lieu et place de l'ameublement habituel (lit, commode, télévision, etc.), une peau de renne et une petite table basse ont été introduites dans la chambre : la première sert de couche pour la dépouille mortelle, la seconde marque le cœur de la spatialité funèbre et sert de support pour une tasse de thé à moitié remplie. Le défunt est allongé sur la fourrure avec la tête posée du côté de la table et orientée en direction du nord-est. Tant qu'il n'est pas habillé et équipé en prévision de son départ chez les ancêtres, son corps est gardé au chaud sous une couverture. Entre ses pieds (qui pointent vers le sud-ouest) et la paroi du fond sont disposés les habits funéraires du défunt ainsi que son couteau d'éleveur et les bois d'un renne domestique. Une oreille de l'unité endeuillée a en effet été sacrifiée en prévision des événements rituels qui interviendront durant la veillée et la crémation.

Si l'on tient compte des contraintes imposées par la quadrature d'un appartement locatif, l'orientation générale du défunt apparaît ici aussi déterminée par un axe général est-ouest. Par rapport à Lesnaia, c'est la disposition des deuilleurs et des visiteurs autour du mort qui marque une différence importante (plus encore que le fait de remplacer le lit par une fourrure). En effet, tous les membres de l'assemblée sont tenus de s'asseoir par terre en veillant impérativement à "casser" les angles de la pièce. Ce positionnement en cercle réintroduit avec force la valeur fondamentale de la circularité dans la manière d'agencer la spatialité funèbre. Le résultat symbolique est significatif : en s'interdisant toute autre forme de configuration assise, les Atchaïvaiamskiens substituent la base d'une *jaranga* « ronde » aux angles droits d'un appartement administratif. La technique est simple, mais le résultat est fondamental en vue d'obtenir un espace adéquat [199].

Dans cet espace dépouillé et « rond », quelques objets sont encore disposés sur la couverture qui recouvre le corps du défunt. Il s'agit d'un petit crucifix en bois et des pierres protectrices du défunt. Lors des événements funéraires de janvier 2001, ces objets sont restés intouchés pendant deux journées et trois nuits de veillée. Au matin du troisième jour, ils furent retirés de

[199] Sur la base de son enquête de terrain réalisée à Srednie Paxači (le village le plus proche d'Atchaïvaiam), Lebedev nous apprend que dans une *jaranga*, la dépouille mortelle est disposée à l'endroit du *POLOG* (la « chambre à coucher » démontée pour l'occasion) et que « la tête du défunt gît du côté de la porte », autrement dit dans la direction de l'est (LEBEDEV 1977 : 55). L'effort de transposition de la spatialité traditionnelle dans un appartement villageois est donc très grand : non seulement la rondeur est rendue effective, mais le corps du défunt lui-même est disposé à l'endroit et dans la direction qui seraient les siens dans une *jaranga*.

la couverture pour permettre l'habillage du défunt en vue de sa crémation. Au total, la période de liminalité dont il va être question maintenant s'étira donc sur trois jours et trois nuits, ce qui correspond à la durée maximale de cette phase du rituel funéraire. Les Atchaïvaiamskiens expliquaient cet allongement par le fait que le défunt n'avait que 36 ans au moment de sa mort ; il devait donc « profiter encore un peu d'être ici » avant de rejoindre prématurément le monde des ancêtres. (Pour une personne âgée, le temps de la veillée est généralement ramené à deux jours et deux nuits).

9.3. La "fabrication" des ancêtres durant la veillée

Bien qu'un bilan intermédiaire soit prématuré à ce stade, il ressort clairement que les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens n'ont aucune peine à transformer au besoin leurs appartements construits à l'époque soviétique. L'aménagement d'espaces funèbres conformes aux normes de la sociabilité "traditionnelle" apparaît comme un moyen de réaffirmer périodiquement certaines valeurs résidentielles élémentaires et de souligner la "malléabilité" des locatifs villageois. Pour les uns comme pour les autres, les processus d'ancestralisation ne sauraient en effet se dérouler dans des espaces non restaurés, car c'est la rondeur ou la quadrature qui confère un cadre propice aux manipulations du mort. Vidés et aménagés comme il se doit, ces appartements deviennent ainsi de véritables lieux de "fabrication" des ancêtres.

9.3.1. Jeux et coutures funéraires des éleveurs

9.3.1.1. Lutter, opposer, inverser : l'autre façon de bien jouer

Malgré la grande tristesse qui accablait les proches du jeune homme décédé à Apuka, la série de tabous qu'imposait son traitement funéraire rappelait cependant à chacun que son départ était désormais inéluctable. Les interdits qui frappent l'assistance pendant la veillée du mort à Atchaïvaiam concernent essentiellement les sphères rituelles de la couture et du jeu. La seconde sera considérée en premier, mais non sans avoir rappelé préalablement que toute activité relevant des jeux rituels n'est pas proscrite en contexte funéraire d'élevage. Seulement, la nature des ces activités varie par rapport aux danses, chants et courses décrits précédemment. Toutes ces performances si essentielles au bon déroulement du *kilvèj*, du *mŋik* ou de la Journée de l'éleveur de rennes sont ainsi interdites en contexte funéraire. Avant

d'esquisser une explication, considérons avec Lebedev le type de jeux qui interviennent durant la veillée :

> « Lorsqu'il fait encore jour dans la rue, les jeunes jouent avec une balle faite de chiffons. Les joueurs se répartissent en deux équipes – une équipe masculine et une autre féminine. Le but du jeu consiste à garder la balle dans l'un des deux camps le plus longtemps possible. A la place d'une balle, les joueurs utilisent souvent la coiffe de l'un d'eux. A la tombée du jour, les hommes jouent aux cartes. Les adolescents, les filles et les jeunes femmes jouent aux bâtonnets. Les bâtonnets sont au nombre de quarante-huit. Après les avoir lancés, il s'agit d'en attraper un nombre plus élevé avec le revers de la main qu'avec la paume, tout en prenant garde d'en avoir amassé un nombre impair au final » (Lebedev 1977 : 56).

D'après les informations actuelles des Atchaïvaiamskiens, la balle du premier jeu évoqué par Lebedev se nomme *qapyl* et elle est en principe cousue de morceaux de cuir rapiécés. Quant au jeu lui-même, il est connu sous le syntagme agglutiné *mynqapljoečvalla* (« la main attrape la balle ») et donne ordinairement lieu à des affrontements engagés où chaque camp essaye de s'approprier et de préserver la balle le plus longtemps possible. L'opposition ludique peut atteindre le même degré d'intensité que les luttes d'homme à homme, lesquelles interviennent surtout sur le lieu de la crémation au troisième jour du rituel. D'une manière générale, ces deux jeux pratiqués en contexte funéraire sont donc fondés sur une opposition frontale de type agonistique. Dans la classification de Caillois, ils se rangeraient donc plutôt du côté de l'*agôn* que de la *mimicry* (1998 [1958] : 45-71), même si nous avons vu au chapitre 6 qu'une part de lutte affleure également dans les performances imitatives (*cf*. pp 241-244).

Au-delà d'une certaine rigidité du modèle analytique de Caillois, l'interdiction des jeux musicaux et chorégraphiques pose inévitablement la question de la portée des jeux à fort caractère agonistique. Pourquoi les luttes face-à-face sont-elles plus adaptées au contexte funéraire que les danses, les chants, les jeux de tambours ou les courses ? En guise de réponse, les Atchaïvaiamskiens affirment que l'action de lutter – d'une manière ou d'une autre – durant les rituels funéraires « aidera le mort à partir ». Le fait que ces combats interviennent avant le coucher du soleil nous aide-t-il à comprendre en quoi ? Pas véritablement, car bien qu'une opposition très nette entre le jour et la nuit sous-tende la temporalité funéraire, les jeux nocturnes (cartes, bâtonnets) comme les jeux diurnes (luttes entre deux camps ou entre deux hommes) comportent une part de compétitivité frontale. Celle-ci apparaît dans les jeux de cartes pratiqués à Atchaïvaiam (bataille, poker) où un

vainqueur l'emporte sur l'ensemble des vaincus. Toutefois, la dimension agonistique rejaillit de façon encore plus marquée dans le jeu de bâtonnets que décrit Lebedev. Bien que celui-ci ne semble plus être d'actualité à l'heure actuelle, il révèle néanmoins des logiques qui sous-tendent toutes les modalités d'action funéraire. En effet, le but de la partie ne consiste pas seulement à l'emporter sur tous les concurrents, mais à y parvenir en utilisant les deux côtés de la main. La nature des jeux funéraires n'implique donc pas seulement une opposition frontale, mais également différents types de retournements et d'inversions.

Le point central à retenir ici est que ces pratiques ludiques mettent aux prises des joueurs ou des groupes de joueurs qui se renvoient – à des degrés divers et dans des registres différents – leur propre image inversée. L'inversion concerne surtout le masculin et le féminin dans le jeu de balle, l'envers et l'endroit dans le jeu des bâtonnets, et enfin l'envers et l'endroit de même que la gauche et la droite dans les combats de lutte (où deux hommes sont comme en miroir l'un de l'autre (71)). De manière significative, certaines manipulations intervenant durant l'habillage du mort donnent aussi à voir ces phénomènes d'inversion. Avant d'en examiner le détail, il convient cependant de donner quelques précisions sur la confection des habits que le mort emportera avec lui de « l'autre côté ». Ce rapide survol permettra d'expliciter les principaux enjeux de la mobilité post-mortem, et de mieux cerner le cadre symbolique dans lequel s'insèrent ces logiques d'inversions.

9.3.1.2. Animaliser, intervertir, fermer : l'habillement réorienté de l'éleveur défunt

La préparation de la panoplie funéraire que les Atchaïvaiamskiens du renne emportent avec eux débute bien avant la mort effective d'un individu [200]. Les femmes – qui ont la charge exclusive de la confection vestimentaire – anticipent ainsi de plusieurs années le fastidieux travail du cuir. Les raisons de cette anticipation sont multiples et dépendent d'une série d'impératifs liés aux représentations de la mort en contexte pastoral. La première concerne la quantité considérable de peaux requises, lesquelles doivent impérativement être prélevées sur

[200] Cette panoplie vestimentaire se compose, pour les femmes, d'une combinaison intégrale, d'une robe (qui se porte par-dessus la combinaison) dont la face tannée est tournée vers l'extérieur du corps et la face en fourrure vers l'intérieur, d'une paire de bottes hautes, d'une paire de gants et d'une coiffe ; pour les hommes, elle se compose d'une robe dont la face tannée est tournée vers l'intérieur du corps et la face en fourrure vers l'extérieur, d'une paire de pantalons, d'une paire de bottes courtes, d'une paire de gants et d'une coiffe. Telle semble en tous les cas être la règle à Atchaïvaiam, mais elle n'est pas identique partout. Ainsi, parmi les habits qui composent la panoplie des vêtements funéraires féminins à Karaga, Orlova ne recense pas la combinaison intégrale (ORLOVA 1974 : 355-359).

des rennes appartenant à l'unité du défunt malgré la précarité actuelle de l'élevage privé [201]. Éviter de devoir coudre à la hâte les habits funéraires d'un proche avec des peaux "étrangères" est ainsi une priorité absolue pour les femmes d'Atchaïvaiam. Selon ces dernières, l'usage de fourrures d'emprunt pour la confection des vêtements funéraires occasionnerait à coup sûr la colère des ancêtres. Or, une telle perspective occasionnerait une suite d'incidents néfastes pour le défunt en vue de son intégration dans sa nouvelle société. Ce dernier aurait notamment à subir : a) l'arrachement de ses vêtements par leurs propriétaires légitimes, b) la perte de son prestige d'éleveur riche en rennes, et c) l'accès tronqué au statut d'ancêtre pourvoyeur de chaleur vitale. Les femmes s'arrangent donc pour suivre les conventions, même si l'entreprise est complexifiée par un contexte socio-économique difficile et par un autre impératif encore plus contraignant, celui de n'utiliser que des peaux de « rennes blancs » *(elgaj)*. La couleur blanche est en effet étroitement associée à la notion de prospérité. Elle indique à la fois la richesse pastorale des différentes unités domestiques et leur capacité à réussir l'accueil chanceux de leurs défunts dans la société des ancêtres. De fait, cette couleur de robe est statistiquement la plus rare au sein des troupeaux, ce qui rallonge d'autant le processus de couture [202].

Bien qu'anticipée de très longue date, la confection des vêtements funéraires ne doit pas pour autant être terminée avant la mort de leur propriétaire. Là encore, un interdit strict préside au respect de cette règle. Les femmes l'expliquent par la menace funeste que ferait peser sur un vivant l'assemblage intégral de ses habits funéraires. Entièrement finis, ils seraient prêts à être utilisés et entraîneraient donc une mort précoce. Pour cette raison, ces vêtements ne sont finalisés qu'*après* le décès, durant les deux ou trois jours de veillée. Ce qu'il importe de savoir sur cette phase finale de couture est qu'elle n'est pas la plus contraignante. Pour les femmes présentes, les opérations de couture se résument à trois tâches principales : a) coudre les semelles en peaux de phoques sur les bottes, b) coudre une queue à l'arrière de la robe, et c) coudre des bandes de fourrure sur la circonférence inférieure de la robe et sur le pourtour

[201] Rappelons que la taille moyenne d'un cheptel privé à Atchaïvaiam est de 15-20 rennes, et que la confection d'une seule paire de botte nécessite quatorze bandes de peaux spécialement prélevées sur des pattes de faons. Au total, ce sont donc quatre jeunes rennes (!) qui doivent être abattus pour ce seul habit.

[202] Une précision doit être apportée concernant la couleur des habits funéraires féminins : à Atchaïvaiam, les défuntes portent une robe par-dessus leur combinaison de fourrure blanche, et cette robe est portée avec la face tannée tournée vers l'extérieur. Dans ce cas, c'est la couleur « rouge / ocre » *(niičiqen)*, obtenue par application d'une teinture d'aulne, qui participe au caractère propice de l'ancestralisation des femmes. Pour de plus amples informations sur le travail du cuir à Atchaïvaiam, *cf*. BEYRIES 2002 : 143-148 ; pour plus de détails sur l'usage du cuir en contexte funéraire, *cf*. PLATTET 2002a : 159-174.

du capuchon. A part les semelles, les deux autres rajouts de dernière minute sont spécifiquement funéraires et sont confectionnés à l'aide de fourrure de chien. Cette "animalisation" de ses vêtements doit permettre au mort de passer outre les hordes d'agresseurs canins qui ne manqueront pas de se dresser contre lui lors de son périple vers « l'autre côté ». Si malgré tout les chiens s'en prennent à lui, le défunt peut néanmoins espérer avoir suffisamment progressé à travers leur territoire pour que seul un petit nombre d'entre eux l'atteignent de leurs crocs, et pour qu'ils n'aient pas le temps d'arracher autre chose que les rajouts canins. A la manière d'Igor le chasseur qui portait un habit d'ursidé sur le dos pour « être l'ours », les Atchaïvaiamskiens revêtent donc leurs morts avec des vêtements à caractère canin pour qu'ils puissent « être comme un chien » lorsque cela s'avère nécessaire. Il n'est pas étonnant dès lors que les femmes « hurlent à la manière des chiens » (Lebedev 1977 : 57) au moment d'effectuer ces opérations de couture. Il est par ailleurs remarquable que dans les deux cas, celui d'Igor comme celui de l'éleveur défunt, le port d'une parure animalisée précède une lutte symbolique pour progresser dans le sens souhaité.

Les embûches de la transhumance post-mortem ne s'arrêtent cependant pas aux seules attaques de chiens. D'autres risques émergent à travers les manipulations vestimentaires évoquées plus haut et qui peuvent désormais être détaillées. Celles-ci ne concernent pas la robe animalisée du défunt, mais ses gants et sa coiffe. A l'aube du troisième et dernier jour de la veillée, lorsque le mort est habillé avant le lever du soleil, les femmes intervertissent en effet leur position : la mitaine de droite est enfilée sur la main de gauche (et *vice versa*), alors que la coiffe du défunt est retournée selon le même principe que celui entrevu lors de l'entrée dansante de « l'arbre de chance » (*cf.* pp. 247-248). Ces précautions sont aussi importantes que celles visant à rajouter des greffes canines, car elles participent pleinement à la réussite du transfert post-mortem. En effet, les renversements des gants et de la coiffe font opérer au défunt un demi-tour symbolique sur lui-même. De la sorte, le mort est *dés*-orienté chez les vivants mais *pré*-orienté en prévision de son insertion chez les ancêtres puisque les Atchaïvaiamskiens considèrent que ceux-ci vivent en miroir des humains. Encore une fois, la tentation de rapprocher ces logiques d'inversions funéraires de celles qui sous-tendent l'entrée de l'arbre et de l'ours durant l'*ololo* est grande. Matriona G. Belousova n'ouvrait-elle pas la progression saccadée de ses invités en reculant ? Ne faisait-elle pas marche commune avec l'ours tout en regardant – comme les convoyeurs de l'arbre grâce à leur coiffe – dans la direction opposée de celle suivie par l'invité ? Si, mais alors qu'Igor « criait comme l'ours »

au moment de son entrée, les couturières sont tenues de « crier comme des corbeaux » (Lebedev : *op. cit.*) au moment d'habiller le mort (et non plus d'imiter des aboiements de chien). Or, cette imitation de la « parole » du corbeau pointe en filigrane un impératif exclusivement funéraire qui ira crescendo jusqu'à la crémation, à savoir disjoindre symboliquement la chair du défunt de ses os. Pour l'instant, il suffit cependant de préciser que l'imitation du corbeau lors de l'habillement relève d'un tabou strict : les femmes doivent s'abstenir de rentrer en contact direct avec le corps du défunt, sous peine de se mettre elles-mêmes en danger. Pour manipuler le corps du défunt, les officiantes préfèrent donc laisser le devant de la scène à des corbeaux-charognards grâce à l'imitation.

Toutes les inversions vestimentaires en contexte funéraire visent donc à soutenir le mort dans sa réorientation post-mortem, laquelle intervient symboliquement au milieu de sa pérégrination (72). Sans doute de telles représentations éclairent-elles aussi l'obligation de jouer en luttant durant la veillée, puis lors de la crémation. Chacun à leur manière, les jeux funéraires énoncés plus haut expriment en effet ce retournement qui oblige à voir son ou ses partenaire(s) comme des semblables(s) inversé(s). Dans un registre proche, ces jeux donnent aussi à voir la nature agonistique d'un transfert post-mortem qui n'est jamais gagné d'avance. Enfin, ils favorisent comme tous les jeux rituels la circulation et la préservation de chaleur vitale durant la veillée, ce qui constitue manifestement un enjeu majeur tant à Atchaïvaiam qu'à Lesnaia. Des indices forts de cet impératif transparaissent également à la fin de la procédure pastorale d'habillement du mort. Que font les femmes-corbeaux à cet instant ? Elles ferment hermétiquement l'accoutrement du défunt à l'aide de lanières en cuir qu'elles nouent au niveau des jointures gants / manches et bottes / pantalons, de même qu'autour de la capuche qui recouvre la tête et le visage du défunt. Les deux poignets, les deux chevilles et la tête sont ainsi fermement ligaturés pour que le mort soit en état de préserver sa chaleur vitale jusqu'à son installation sur le bûcher funéraire (où les nœuds seront défaits). Une fois habillée et fermée, la dépouille mortelle est presque prête à rejoindre Šamanka pour sa crémation. Auparavant, les femmes auront terminé d'équiper le défunt en le munissant d'un bâton de berger en bois et en disposant un lasso en bandoulière par-dessus sa robe. Sur ce lasso, elles sanglent un certain nombre d'ustensiles indispensables au mort pendant et après son périple, à savoir une tasse en métal pour boire le thé, une cuillère et un couteau. Enfin, les officiantes n'oublient pas de glisser sous les manches de la robe des petits morceaux de « saumon séché » *(tèvel)* qui calmeront les velléités des chiens au moment venu. En dernier, elles attachent à la

ceinture une petite sacoche en cuir chamoisé renfermant les pierres protectrices que le défunt a trouvées et conservées de son vivant.

9.3.2. Alimentation et menuiserie funéraire des chasseurs

Zahar Stepanovic Jaganov ne fut pas soumis à des manipulations aussi diversifiées lors de son habillement. Après l'avoir entièrement dévêtu, puis nettoyé à l'aide de liasses d'herbes *lauten*, des parents masculins revêtirent simplement son corps d'un complet veston de couleur gris foncé [203]. Suite à cela, les deuilleurs glissèrent un coussin rigide sous la tête du défunt et disposèrent des icônes orthodoxes représentant la Vierge à l'Enfant sur ses deux avant-bras. Aucune inversion n'intervint durant l'apprêtement vestimentaire du mort, et sa dépouille fut veillée ainsi du lundi 11 novembre au matin jusqu'au mercredi 13 en début d'après-midi. Comme à Atchaïvaiam, cette durée peut être réduite à deux jours, mais uniquement si le décès est dû à une grave maladie. Inversement, elle peut aussi se prolonger de quelques jours supplémentaires si les proches ne parviennent pas à récupérer dans les temps suffisamment de planches en bois pour la confection du cercueil. En effet, les Lesnovskiens (et pas seulement eux) doivent faire face depuis quelques années à une pénurie totale de matériel de construction. Le problème est tel à l'heure actuelle que les deuilleurs sont obligés de démonter une partie de leurs infrastructures domestiques pour récupérer des planches et des clous ! Les enfants de Zahar Stepanovic n'échappèrent pas à cette contrainte et durent sacrifier la cloison d'un grenier.

La préparation du cercueil n'est pas non plus à la portée de n'importe qui et requiert des qualifications particulières. A Lesnaia, une seule personne est présentée comme un spécialiste de la menuiserie funéraire : Mixaïl Belousov, l'hôte régulier avec son épouse de l'*ololo*. La présence indispensable de Mixail, installé avec ses outils sur l'établi extérieur de son beau-fils Kolja Jaganov, faisait ainsi écho à sa position centrale dans le rituel d'automne. Parallèlement, la prise en charge des repas par son épouse Matriona G. et sa belle-sœur Marja G. Šmagina renforçait la ressemblance avec l'*ololo*. En cuisine cependant, les mêmes officiantes ne préparent pas exactement les mêmes plats rituels. La principale différence réside dans l'absence de *tylqtl*, la pâte graisseuse partagée entre humains, animaux et entités de la surnature durant l'*ololo*. Tout au long de la veillée funèbre, les femmes offrent un choix

[203] A l'inverse, ce sont les parents féminins qui effectuent la toilette corporelle d'une défunte.

de deux plats aux très nombreux visiteurs : a) de la soupe de saumon, et b) de la viande bouillie de phoque. L'un et l'autre de ces plats sont agrémentés de pommes de terre. Sans surprise, cette contrainte culinaire peut aussi raccourcir la durée de la veillée, car aucun des produits alimentaires disposés sur la grande table d'offrandes (*cf.* schéma 9, p. 359) n'intervient dans la préparation de ces plats. Les aliments frais et valorisés (chair de saumon et de phoque) viennent donc vite à manquer lorsqu'il s'agit d'apprêter autant de produits carnés dans un laps de temps si réduit.

L'obligation de nourrir à profusion une assistance humaine au sein d'une spatialité réaménagée pour recevoir « tout le village » est donc au moins aussi contraignante qu'en période d'*ololo*. L'opulence de viande qui accompagne la veillée d'un défunt contraste bien sûr avec le quotidien, mais également avec le repas rituel automnal lors duquel ce sont les *tylqtl* adipeux qui sont resservis plusieurs fois (aux humains, aux substituts, au feu, à Kamakran). Tout se passe en quelque sorte comme si le surplus de viande commandé par la mort remplaçait le surplus de graisse blanche et de graisse noire nécessaire au bon déroulement de l'*ololo*. D'où cette hypothèse qui rejoint les remarques faites plus haut à propos des liasses d'herbes *lauten* : support privilégié de la chaleur vitale, la chair et la graisse sont au cœur de la disjonction qui aide au départ respectivement des âmes humaines et animales. Mais alors que les deux couleurs de la graisse rituelle visaient à disjoindre les routes du retour pour les mammifères terrestres et marins, la chair doit être (au moins symboliquement) disjointe des os du mort pour l'âme puisse quitter le corps. Le but final est le même (mettre une âme individuelle "en route"), mais les moyens divergent. De plus, le renvoi des animaux correspond à leur renaissance dans la nature et s'effectue après une reconstruction symbolique de leurs êtres (par les humains), alors que l'enterrement correspond à une prise de chasse (par la surnature). Dans les deux cas cependant, ce n'est pas la consommation de viande de phoque ou de *tylqtl* graisseux par les humains qui opèrent les disjonctions chanceuses, mais les séquences finales du départ dans lesquelles les êtres de la surnature sont "nourris". Au final, la chaleur vitale des *tylqtl* que Kamakran et le feu prélèvent lors du retour des animaux correspondrait donc, au niveau du système de représentations, à la chaleur de la chair que la colline prélève lors des inhumations d'humains.

*

Récapitulons avant de quitter les espaces de veillée et de suivre les cortèges funèbres sur les collines à substrat chamanique. Les Lesnovskiens comme les Atchaïvaiamskiens ne peuvent traiter et préparer une dépouille mortelle qu'au sein d'une spatialité appropriée. Pour aménager un tel espace, les uns et les autres transforment leurs appartements administratifs (si tant est qu'ils n'aient pas d'autres solutions à Atchaïvaiam). L'importance d'une spatialité conforme aux impératifs de la sociabilité rituelle resurgit avec force dans les réaménagements observés dans les deux endroits. A Lesnaia, les pièces sont vidées de leur mobilier de la même manière qu'en période d'*ololo*. Deux aménagements funèbres primordiaux peuvent ainsi voir le jour : le premier est l'installation du défunt non loin du fourneau domestique, à deux pas de l'emplacement qui accueille « l'arbre de chance » lors du rituel automnal ; le second est la mise en évidence des angles droits dans la pièce des repas afin de reproduire le carré de sociabilité des anciennes maisons semi-souterraines koriaks. A Atchaïvaiam, les transformations sont d'une égale ampleur, mais laissent transparaître des représentations de l'espace résidentiel fondées sur l'idéal de la rondeur : les angles de la pièce funèbre ne sont pas soulignés mais "cassés" par la disposition circulaire de l'assistance, et le défunt n'est pas installé contre une paroi mais le long de l'axe méridien central qui traverse en son milieu le cercle de sociabilité pastorale. A l'intérieur de ces espaces réaménagés, les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens assurent les bonnes orientations de leurs rituels funéraires. Orientations du corps du défunt tout d'abord, lequel est allongé sur un lit avec la tête en direction de l'est et de Kamakran chez les premiers, et couché sur une fourrure de renne avec la tête en direction du nord-est et de Šamanka chez les seconds. Orientations dans le traitement du défunt ensuite, lesquelles dévoilent des différences de représentation majeures qu'il faut rappeler ici.

Lorsque la mort se greffe sur un arrière-plan dominé par l'élevage, tous les gestes et actes rituels réalisés en vue du départ de l'âme du défunt doivent lui permettre de rejoindre le monde des ancêtres pourvoyeurs d'*uzizit*. Cette insertion cruciale dépend cependant de la capacité à maîtriser les dangers qui attendent le mort tout au long de son déplacement (hordes de chiens agressifs, bascule de l'orientation entre les deux côtés du "miroir"). Pour faire face au premier danger, les femmes déguisent le mort en animalisant ses habits au dernier moment : elles cousent plusieurs rajouts spécifiquement canins en différents endroits de sa

robe. Pour faire face au second danger, les couturières comme les joueur(euse)s agissent et interagissent par inversions et oppositions. Les manipulations vestimentaires laissent ainsi transparaître une inversion gauche-droite (disposition des gants) et envers-endroit (disposition de la coiffe). Dans les jeux rituels, la lutte entre deux hommes renvoie l'image de rennes combattant front contre front, alors que le jeu de balle est moins explicitement frontal dans sa forme, mais tout autant au niveau de son principe puisqu'il laisse transparaître une opposition entre les sexes (équipe de femmes *vs*. équipe d'homme). Enfin, des compétitions fondées sur un ou plusieurs types d'oppositions apparaissent également dans les jeux de cartes et dans le jeu de bâtonnets (lequel n'est plus d'actualité à Atchaïvaiam).

Lorsque la mort se greffe sur un arrière-plan dominé par la chasse, les actes rituels apparaissent tout entiers tournés vers la préparation et la consommation quasi-ininterrompue de repas carnés et vers la construction du cercueil. Pleine de chaleur vitale, la viande renforce les humains au même titre que les liasses d'herbes *lauten* disposées sous le lit funèbre préservent la chaleur du mort. L'important étant d'éviter que l'âme individuelle du défunt ne quitte son corps avant la fin des travaux de menuiserie funèbre et la montée au cimetière. Une question vient alors à l'esprit au sujet de la pratique du domino à Lesnaia : ce jeu – dans lequel la disposition des plaquettes vise toujours à réunir des doublons – exprime-t-il aussi ce refus manifeste de la disjonction durant la veillée ? Peut-être, mais les Lesnovskiens ne l'affirment pas aussi explicitement. Sur l'importance de la chaleur vitale, ils semblent néanmoins rejoindre les Atchaïvaiamskiens qui cherchent explicitement à préserver le défunt d'une perte d'*uzizit* avant la crémation. Pour ce faire, les couturières ferment hermétiquement tous ses vêtements avant le départ pour Šamanka. Une question reste cependant en suspens : les proches du défunt n'offrent-ils rien à manger aux visiteurs à Atchaïvaiam ? Si, bien sûr, et un renne domestique appartenant au défunt ou aux deuilleurs doit être abattu à cette fin. Néanmoins, le moment-clé des séquences culinaires intervient au matin de la crémation chez les éleveurs, et marque le début des opérations de séparation d'avec le mort.

9.4. La montée sur Šamanka

Dans leur manière d'orienter les dépouilles mortelles, les Atchaïvaiamskiens du renne comme les Lesnovskiens ne sauraient être plus explicites quant à la direction que les cortèges funèbres doivent suivre. Les collines à substrat chamanique sont toujours pointées comme la

destination à atteindre pour clore la période de la veillée. Ce constat – qui s'inscrit à la suite des observations de Vdovin et soulignent leur pertinence actuelle – nous invite à escalader sans plus attendre ces monticules particuliers et à évaluer leur caractère et leur portée chamanique. La question qui sous-tendra la réflexion jusqu'à la fin de ce chapitre est celle-ci : quels aspects ou dimensions des rituels funéraires autorisent le qualificatif « chamanique » pour les collines ? Sont-ils identiques pour les villageois concernés et pour Vdovin ? Par rapport au postulat de ce dernier (*cf*. p. 355), il convient de rappeler que le lien avec le « culte des ancêtres » n'explique pas tout, et n'est pas chamanique en soi. Comme dans les jeux funéraires, les éléments-clés seront plutôt à chercher du côté de l'imitation, et sans doute aussi de la substitution. En effet, les Atchaïvaiamskiens ne font pas que « brûler » rituellement *(inenkengevik)* leurs morts sur Šamanka. Deux parentes du défunt imitent le corbeau pour le libérer de ses nœuds de cuir et lui entailler l'abdomen pendant que d'autres officiants immolent des rennes-pierres et reconstruisent des victimes sacrificielles. Sur Kamakran, aucun jeu imitatif n'est réalisé pendant l'enterrement, mais un geste fort clôt la cérémonie : tous les participants arrachent une petite branche d'aulne sur l'un des nombreux arbres environnants avant de redescendre au village. Au vu de ce qui a été dit sur l'aulne et les substituts rituels dans l'*ololo*, ce geste n'est sans doute pas anodin. Telles seront donc les principales pistes suivies pour évaluer la dimension chamanique des collines funéraires.

9.4.1. Frapper et sevrer le mort : la première phase de la séparation

Si la conception pastorale de la chance est prioritairement envisagée comme une chaleur vitale octroyée par les ancêtres, il est compréhensible que les vivants fassent tout leur possible pour éviter que le défunt ne devienne une âme errante. Ce souci transparaît avec force au moment de partager un dernier thé avec le mort, peu avant le départ vers la colline funéraire. L'hiver aidant, cette séquence du thé n'intervient pas avant 09h00 en ce vendredi 5 janvier, soit une heure environ avant le lever de soleil. Réunis en cercle autour du défunt (qui n'est pas encore habillé), les parents proches, les amis et les simples visiteurs boivent le thé en compagnie du mort et en discutant librement. Après avoir servi plusieurs fois toute l'assistance, les femmes demandent à rester seules dans la chambre funèbre pour habiller et équiper le défunt. L'opération décrite plus haut dure environ une demi-heure, un temps que les hommes passent à fumer quelques cigarettes dehors. Les femmes qui ne sont pas restées dans la pièce funèbre sont là également. Depuis l'extérieur, l'assistance peut entendre

distinctement les pleurs des deuilleurs, mais sans jamais les commenter. Ces signes de grande tristesse seront les derniers que le mort entendra, car durant toute la procession vers Šamanka et jusqu'à la fin de la crémation, les pleurs sont fortement déconseillés. Les Atchaïvaiamskiens considèrent en effet qu'une affliction trop explicite retient le mort dans un entre-deux peu propice et nuit à son déplacement post-mortem.

Lorsque l'assistance au complet revient dans la chambre, il n'est plus question de s'asseoir autour du défunt désormais paré à partir. Les unes à la suite des autres, les personnes présentes défilent dans la pièce dans le sens du soleil et enjambent le mort – qui est toujours étendu au même endroit (*cf.* schéma 10 p. 361) – durant leur circumambulation. Juste après avoir franchi le corps au niveau des jambes, chacun est tenu de frapper le défunt des deux talons sans se retourner. Par ce signe qui n'a pas besoin d'être fort mais qui doit être net, les vivants signalent une première fois au défunt qu'il est temps pour lui de s'en aller. Ce geste, qui rappelle le "coup" de couteau mortel donné à un renne-saucisse, fait très justement remarquer à Lebedev que la logique du *comme si* est désormais bien ancrée dans la trame rituelle :

> « Chacun à tour de rôle, tout le monde enjambe le mort par-dessus ses pieds et, après avoir enjambé sa jambe droite, réalise des mouvements de refoulement vers l'arrière, comme si le défunt devait être repoussé loin de soi » (1977 : 57).

Gardant leur peine pour eux, les vivants réaffirment cette logique une deuxième fois immédiatement après ces coups de talons : en fin de circumambulation, ils prélèvent en effet une poignée de viande de renne dans l'assiette fumante déposée entre la table d'offrande et la tête du défunt. Or, contrairement au dernier thé, l'émincé de viande introduit dans la chambre funèbre après l'habillement est strictement réservé aux vivants. Pour eux, sa consommation est propitiatoire (« il y aura beaucoup de rennes à l'avenir » expliquent les femmes âgées à propos de ce geste). L'assemblée refuse-t-elle volontairement la viande au mort ? Sans doute, mais ce faisant, elle estime peut-être que le mort lui-même ne veut plus en manger, tant est commune en Sibérie l'idée que « c'est le dégoût de s'alimenter qui dénonce le départ de l'âme » (Hamayon 1990 : 567). Dans le même ordre d'idée, la forme émincée qui ne contient aucun os rappelle au demeurant que la disjonction os / chair et âme / chaleur vitale est désormais rentrée dans sa phase finale. Une fois la circumambulation terminée, le mort est transporté sur sa couche de fourrure hors de l'appartement et étendu sur un traîneau d'attelage (en principe le sien, et toujours similaire aux traîneaux de course). Là, deux parentes du

défunt referment la peau et embaluchonnent littéralement le défunt ; des hommes prennent soin de sangler solidement le “paquet” hermétique au traîneau, et le cortège se met en route quelques minutes à peine avant le lever du soleil. L’itinéraire menant à Šamanka impose au cortège funèbre de traverser à pied le secteur 1 de résidence périphérique, celui de Sergej Ivtagin qui fait partie de l’assistance comme une quarantaine d’autres individus adultes ou adolescents. La colline funéraire ayant été victime d’un incendie durant l’été, le cortège ne monte pas jusqu’à son sommet, mais fait halte en contrebas de son flanc sud, dans une petite clairière parfaitement immaculée et entourée d’arbres intacts.

9.4.2. L’imitation du corbeau et l’os sacrificiel : la deuxième phase de la séparation

Commence alors la construction du bûcher qui dure environ une heure, soit le temps nécessaire aux hommes présents pour couper suffisamment de bois de pin à la hache. Avant d’installer les deux premiers troncs fondateurs, l’officiant qui ne quittera pas la « maison » *(DOM)* du défunt jusqu’au terme de son édification sacrifie un renne-pierre sur la neige. Par cette mise à mort, il consacre l’endroit de la crémation, et nourrit par la même occasion la pléthore d’esprits-archers *kala* affamés qui rôdent alentour. Le dépôt au même endroit d’une petite portion de beurre graisseux (identique à celui préparé pour le *kilvèj*, *cf*. p. 232) atteste la même volonté. Ce sacrifice de substituts et cette offrande de graisse constituent la première des nombreuses opérations visant à tenir les esprits-archers à l’écart. Attirés par la chair du mort qui ne va pas tarder à être dévorée symboliquement, les assauts des *kala* seront en effet constamment contenus durant le rituel. Pour cette raison, le défunt est tenu à bonne distance du bûcher pendant sa construction et est veillé sans interruption par une poignée de femmes. Le reste de l’assemblée se tient aussi à l’écart : d’autres femmes préparent un feu en prévision du thé qui sera bu lors de la crémation, alors que les hommes terminent de monter le bûcher dont les dimensions finales atteignent environ quatre mètres en longueur, deux en largeur et un et demi en hauteur. La phase finale consiste à placer des copeaux de bois tout autour de la base de l’édifice en prévision de l’allumage. C’est alors qu’interviennent une suite de séquences focalisatrices particulièrement significatives dans l’optique de cet essai. Leur agencement mène jusqu’à la mise à feu du bûcher et donne à voir (et à entendre) des imitations animales :

1. Peu avant que le mort ne soit emmené avec son traîneau et installé par des hommes au sommet de sa maison funéraire, les quelques femmes qui veillent le mort aboient en imitant des chiens. Cette imitation est strictement vocale et ne dure pas longtemps.

2. Le mort est ensuite transporté avec son traîneau au sommet du bûcher où quelques branches-coussins de saule ont été préalablement déposées. Le corps est orienté selon l'axe longitudinal du bûcher, c'est-à-dire avec la tête pointant dans la direction générale de l'est et les pieds dans celle de l'ouest.

3. Deux des femmes qui veillaient le mort montent alors sur le bûcher en s'étant préalablement passé une ceinture et deux brassards d'herbes séchées respectivement autour de la taille et des bras. Au sommet de la maison du mort, elles commencent par découper les nœuds de cuir qui gardaient le mort hermétiquement clos.

4. Une fois les lanières tranchées, les deux femmes s'arrachent mutuellement leurs brassards d'herbe à l'aide d'une branche crochue représentant un bec de corbeau. Pendant cette opération, elles croassent et réalisent de très petits bonds à pied joints. En étant désormais « comme des corbeaux », l'une des deux femmes remonte alors la robe du défunt pendant que l'autre sectionne sa paroi abdominale à l'aide d'un couteau.

5. Les deux femmes redescendent du bûcher et rejoignent le reste de l'assistance pendant que l'officiant chef et quelques aides allument l'édifice et lancent la crémation.

La phase finale de la séparation passe donc par la réalisation plus ou moins complète d'imitations animales. Reproduire des aboiements semble signifier au mort l'imminence du danger qui l'attend. A la manière des *tylqtl* de l'*ololo* mais dans un registre non culinaire, ces jappements sont aussi un moyen d'attirer le mort sur le bon chemin post-mortem (même si celui-ci est parsemé d'embûches). Enfin, les femmes signalent au défunt quelle « parole animale » est la plus appropriée pour parvenir intact chez les ancêtres. Leur imitation vocale à cet instant empêche en effet toute équivoque : ce ne pourra être que la parole du chien, celle qui correspond le mieux à l'accoutrement funéraire. Et les corbeaux, que viennent-ils faire sur le bûcher ? De toute évidence, ce n'est pas la figure du « Grand Corbeau » *(Kutkinnaku)*, l'ancêtre mythologique des Koriaks (Jochelson 1975 [1908] : 17-23), qui est convoquée dans cette imitation. A l'opposé d'une telle hypothèse, c'est la figure du charognard arrachant des lambeaux de chair qui semble la plus appropriée ici, même si le corbeau alimente plutôt l'imaginaire des chasseurs en Sibérie (Hamayon 1990 : 299-300). Force est alors de se rallier à l'idée que le rituel prend souvent le contre-pied de la pensée mythique, et de constater que le

bec tranchant du corbeau qui perfore les entrailles du mort coïncide avec le besoin de "dépecer" son corps. La découpe des ligatures de cuir et de la chair abdominale dévoile en effet la volonté manifeste de disjoindre désormais la chair du défunt de ses os, et par là-même sa chaleur vitale de son âme individuelle. Contrairement à l'approche proposée dans un précédent article [204], la chaleur vitale du défunt est libérée avant sa crémation par l'action conjointes des deux femmes-corbeaux (ouverture des nœuds, écharnement). De la sorte, la chaleur est dissociée de l'âme individuelle, cesse de l'alimenter, et l'aide ainsi à partir. Est-il surprenant dès lors que les Atchaïvaiamskiens mobilisent des processus d'imitation complète lors de ces séquences ? Non, car la reproduction corporelle et vocale d'attitudes animales revitalisantes est elle-même apparue comme un catalyseur de l'efficacité rituelle. Dans les séquences énumérées ci-dessus, l'imitation est même essentielle à la disjonction os / chair et au départ de l'âme, car c'est le corbeau qui en est l'opérateur, et non les femmes.

Un point reste flou : celui des brassards. Pourquoi les femmes-corbeaux se les arrachent-elles mutuellement avant de découper le mort ? D'après leurs propres explications, ces brassards d'herbes sont censés les protéger contre les attaques des *kala* qui s'en prennent sans distinction au mort et à toutes les personnes en contact avec lui. Or, précisément, ce ne sont plus des humaines qui découpent l'abdomen du défunt à l'étape suivante, mais deux femmes qui imitent le corbeau. L'arrache des brassards est le signe que l'imitation est réussie et qu'elle va pouvoir basculer du côté de l'animalité le temps d'ouvrir les entrailles du mort. La logique sous-jacente est donc la même que celle apparue dans l'imitation de l'ours à Lesnaia. Comme Igor dans son entrée dansante, il semble d'ailleurs que les deux femmes n'ont pas intérêt à être trop longtemps "complètes" dans leur imitation du charognard. Pourquoi ? Parce que l'opération consiste pour l'instant à trancher les muscles de l'abdomen, afin d'éviter que le mort ne se contracte et ne se redresse durant la crémation. Si elle se poursuivait sous l'action dévastatrice des coups de becs des corbeaux, le mort serait "dévoré" jusqu'à l'os. Or, bien que la disjonction chair / os et chaleur vitale / âme soit désormais en marche, il n'est pas certain que l'écharnage symbolique complet du défunt soit souhaité à cet instant. Un tel carnage aurait des effets désastreux sur l'équipement vestimentaire et l'attirail du défunt. Sans habits ou avec des habits déchiquetés, ce dernier manquerait à coup sûr son intégration chez les ancêtres et n'accèderait pas, ou que de manière incomplète, au statut de pourvoyeur

[204] Plattet 2002a : 7.

d'*uzizit*. Cela ne signifie pas que les Atchaïvaiamskiens nient l'importance de cette disjonction, mais seulement qu'ils la rendent manifeste à quelques encablures du bûcher, là où les hommes vont désormais sacrifier des rennes d'attelage (opération facultative) et édifier un autel pour reconstruire le renne abattu en début de veillée (opération obligatoire).

9.4.2.1. Le sacrifice de rennes d'attelage en contexte funéraire

L'hypothèse selon laquelle les corbeaux sont privés de viande durant les rituels funéraires sur Šamanka n'est pas totalement justifiée. En effet, une grande quantité de chair fraîche est parfois abandonnée à leur attention sur le lieu de la crémation. Non pas celle du mort, mais celle des rennes d'attelage *mgoqoj* qui sont sacrifiés peu après le début de la crémation lorsque le défunt en a manifesté le souhait de son vivant. D'emblée, il faut cependant préciser qu'un tel souhait ne concerne à l'heure actuelle que la poignée de riches propriétaires privés du village. Les rennes d'attelage nécessitent un si long dressage que les éleveurs n'en possèdent – au mieux – que deux. Grâce à eux, ils participent aux courses d'attelage dont nous avons vu toute l'importance aux yeux des Atchaïvaiamskiens (*cf.* pp. 317-336). Un dilemme réside néanmoins dans le fait que les ancêtres doivent pouvoir mener une vie d'éleveur identique à celle des vivants. Idéalement, les défunts sont donc censés rejoindre « l'autre côté » avec un échantillon de troupeau complet. Pour cela, les proches du défunt sont théoriquement tenus de sacrifier un, trois, cinq ou sept rennes domestiques à son attention [205]. Les rennes tués doivent impérativement porter les marques auriculaires de l'unité endeuillée, mais peuvent être offerts par d'autres tentes possédant ces marques suite à un échange différé.

Cependant, même ce principe ne facilite pas la réalisation de sacrifices nombreux à l'heure actuelle, car la plupart des cheptels domestiques ont atteint un seuil numérique critique. En 2001, l'année de la crémation décrite ici, un seul éleveur était assuré de partir avec sept rennes (trois femelles, deux mâles et deux rennes d'attelage) au moment de sa mort : le vieux Grigorij Girgaltagin, responsable en chef du troupeau privé (*cf.* p. 160, 196). Pour tous les autres villageois, hommes ou femmes, la perspective de partir avec un seul renne (une femelle en âge de mettre bas) était souvent la seule envisageable. Tel fut le cas pour le jeune homme de 36 ans brûlé en ce 5 janvier. Ses proches n'eurent d'autre choix que de se restreindre à une

[205] A Atchaïvaiam, ce cas de figure sacrificiel correspond au dernier des cinq grands motifs actuels d'« abattre » un renne. Les quatre autres motifs ont été énoncés au chapitre 7, p. 282.

seule mise à mort, et de récupérer le produit carné du sacrifice pour assurer les impératifs culinaires de la veillée. Le renne femelle en question fut donc abattu peu avant le rapatriement de la dépouille mortelle au village, puis reconstruit par synecdoque au moment de la crémation. Avant de donner le détail de cette reconstruction qui diverge de celle réalisée sur un autel habituel, considérons la mise à mort sacrificielle de rennes d'attelages *mgoqoj* sur la base de récits contemporains et d'observations plus anciennes d'ethnographes soviétiques. Pour rentrer dans l'action, voici un passage révélateur tiré d'un texte coécrit par Gurvič et Jajletkan suite à une enquête de terrain à Atchaïvaiam :

> « Lorsque le bûcher fût prêt, ils abattirent des rennes d'un coup de couteau dans le flanc droit, et seulement après dans le flanc gauche. Ils tenaient les rennes par le licol et les fouettaient comme pour les faire courir. […] Ils observaient les crampes et les convulsions comme des signes permettant de savoir si les rennes accompagnaient bien le défunt dans l'autre monde. Ensuite de quoi, ils récupérèrent les fourrures, certains morceaux de viande, et ils ne cassèrent pas les os. Avant de partir, ils indiquèrent aux victimes le chemin à suivre en pointant leurs têtes vers l'est, et ils rabattirent leurs jambes sous le torse en position repliée » (Gurvič & Jajletkan 1971 : 47).

La lecture de ce passage soulève plusieurs remarques. La première concerne la mention faite par les auteurs des os des victimes. Ceux-ci, nous disent-ils, doivent rester intacts. Cette précision se comprend à la lumière d'un trait culturel tchoukotko-koriak : habituellement, les hommes récupèrent les pattes d'un renne abattu pour rompre leurs os et consommer la moelle encore tiède (30). Or, en contexte funéraire, un tel acte est impossible. Son interdiction dénote l'importance prépondérante de conserver intacts les supports osseux de l'âme-renne afin de s'assurer que celle-ci ne sera pas perdue et accompagnera bien l'âme individuelle du défunt. Certaines nuances doivent tout de même être précisées en fonction des rennes abattus, car l'interdiction n'est pas la même selon qu'il s'agit d'un *mgoqoj* ou d'un autre renne. Pour la catégorie des rennes d'attelage, les Atchaïvaiamskiens laissent intacts les quatre pattes et, de manière générale, toute la carcasse. Pour les autres rennes sacrifiés, il est permis de prélever le produit matériel du sacrifice et de briser les os pour en consommer la moelle à l'exception du fémur de la « patte arrière » gauche *(javal'gytkat)*. Ce fémur est en effet l'un des quatre os indispensables à la construction de l'édifice sacrificiel en contexte funéraire. Nous y reviendrons.

La deuxième remarque concerne la mise à mort et l'habitude attestée de poignarder les rennes *mgoqoj* dans le flanc droit avant de les achever dans le flanc gauche (au niveau du cœur) après

une assez longue agonie. Que nous dévoilent ce geste ainsi que l'attitude visant à fouetter les rennes blessés pour simuler un départ au trot ou au galop ? Visiblement, que les logiques d'inversion devant permettre aux êtres animaux et humains de se déplacer vite et bien de « l'autre côté » sont plus que jamais d'actualité. En frappant les rennes *mgoqoj* du côté droit, les humains savent qu'ils ne les tueront pas, mais ils n'en rendent pas moins effectif le renversement gauche-droite nécessaire à la bonne orientation post-mortem. Si l'agonie se poursuit, c'est au nom du même souci de transfert réussi : en flagellant les rennes comme dans l'attelage, les éleveurs les poussent à hausser le rythme de la progression et à lancer la course qui les amènera à suivre le mort sur son chemin [206]. Par ailleurs, les manipulations appliquées à l'heure actuelle au *mgoqoj* après leur trépas divergent suffisamment de celles présentées par Gurvič et Jajletkan pour que l'on s'y arrête un instant. Ainsi, lorsqu'il leur arrive encore de sacrifier des rennes d'attelage, les Atchaïvaiamskiens se gardent de prélever la fourrure ou des morceaux de viande sur les victimes. Ils préfèrent les laisser totalement intacts, après avoir néanmoins pris soin de réaliser les opérations suivantes :

a. La fourrure du renne est découpée sur toute la longueur de son échine dorsale, depuis le sommet du crâne jusqu'à la queue. Les deux pans de peau ainsi obtenus sont ensuite arrachés des flancs du renne et étirés à plat de chaque côté de la victime. De la sorte, le *mgoqoj* se retrouve littéralement "ouvert" et installé sur un lit de fourrure.

b. Les tendons de toutes les articulations situées au niveau des jonctions tibia / sabot, fémur / tibia ainsi que des hanches sont sectionnés au couteau.

c. La victime est laissée telle quelle sur le lieu de la crémation et est abandonnée en pâture aux corbeaux.

Que dire de plus, si ce n'est que ces pratiques soulignent avec une évidence qui parle d'elle-même la volonté de laisser les corbeaux poursuivre le dépeçage commencé sur le bûcher à travers les imitations des femmes ? Seuls les os resteront en définitive, confirmant que la viande et la chaleur vitale ont bien été prélevées, et que le transfert d'âme-*mgoqoj*, partie se "nourrir" du côté de l'est et des ancêtres, est réussi. La découpe des tendons n'est-elle pas préjudiciable à la réussite de leur déplacement ? Pas si l'on considère que les rennes *mgoqoj* ne sont ni démantelés, ni reconstruits. Dans ce cas, le sectionnement des tendons signale que

[206] A le suivre, et non à le tirer sur son traîneau, car c'est toujours à pied et en remorquant ses affaires derrière lui qu'un Atchaïvaiamskien rejoint la société des ancêtres.

ces rennes sont bien des victimes sacrificielles alors même qu'ils sont abandonnés en pâture aux corbeaux sous une forme inhabituelle. La position des rennes d'attelage à la fin de ce traitement sacrificiel particulier atteste les mêmes représentations : regroupé sur lui-même avec les pattes avant repliées sous la poitrine, la victime ne peut s'affaisser ni d'un côté, ni de l'autre. Orientée vers le bon orient et lancée comme il se doit au rythme de l'attelage, elle n'aura d'autre possibilité que de rejoindre son nouvel univers. En somme, le processus de mise en circulation de la chance est plus que jamais en route.

9.4.2.2. Le substitution sacrificielle en contexte funéraire : les os en plus, l'autel en moins

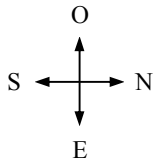
A une vingtaine de mètres du bûcher désormais en proie aux flammes, l'assistance boit le thé autour d'un petit foyer allumé en vitesse. Les regards ne portent pas vers le défunt en train de partir, ou alors par coups d'oeils furtifs pour s'assurer que la « maison du mort » se consume normalement. En réalité, seul l'officiant responsable de la construction surveille avec un peu plus d'insistance la crémation. Les autres personnes présentes n'y sont pas tenues, et doivent au contraire faire preuve d'un détachement suffisamment marqué pour que le défunt ne se sente pas retenu. Pour ce faire, ils discutent, blaguent, rient et jouent autour du feu. Deux hommes commencent à lutter dans la neige. L'un d'eux est Vasja Tavatko, le jeune cousin de Sergej Ivtagin et futur vainqueur par procuration des combats de rennes de l'automne 2002 au sein de la 4^{e} brigade du sovkhoze (*cf.* pp. 187-188). La lutte ne dure pas et ne désigne pas non plus de vainqueur véritable. L'action a cependant été bénéfique aux deux hommes et a réaffirmé une nouvelle fois le besoin de mettre deux parties identiques en miroir l'une de l'autre. Les jeux de tambours sont prohibés, de même que les imitations chorégraphiques musiquées, car le bruit du tambour menacerait de déclencher un orage et des coups de tonnerre sur la route du mort [207]. Au demeurant, ces jeux musicaux et chorégraphiques ne sont pas aptes à exprimer les logiques d'inversion si importantes en contexte funéraire.

Le caractère chanceux du système d'inversion transparaît en revanche avec force dans l'édifice fabriqué pour reconstruire le(s) renne(s) non *mgoqoj* abattus à l'attention du défunt (73). Pour comprendre comment, il faut observer la construction de cet édifice rituel qui diffère d'un autel sacrificiel classique (57). Comme cela vient d'être précisé, les

[207] A l'inverse, lorsque l'orage gronde, les Atchaïvaiamskiens considèrent que ce sont les ancêtres qui jouent du tambour.

Atchaïvaiamskiens ne sont pas obligés de laisser intacte la dépouille d'un tel renne. Ils peuvent la dépecer intégralement à condition de la reconstruire « entière ». Pour cela, ils doivent impérativement récupérer en parfait état les « bois » *(jynno)* de la victime, ainsi que quatre os bien précis : le « fémur » *(gytkatmylŋyn)* de la patte arrière gauche, l'« os atlas » ou « première cervicale » *(gitgym)* et les deux « maxillaires inférieurs » *(vannajmalqyl)*. Comme le veut la coutume locale lorsqu'il s'agit de construire un édifice sacrificiel, ces éléments sont ensuite arborisés à l'aide de branches de saule. Si l'on part du principe que la partie arborisée des branches indique toujours l'orientation générale d'un édifice rituel, alors celui que les hommes fabriquent en contexte funéraire est orienté vers l'ouest, autrement dit dans la direction *non* propice (celle des esprits-archers *kala*) :

Figure 12 : L'édifice sacrificiel tel que les Atchaïvaiamskiens le construisent lors d'une crémation funéraire (Atchaïvaiam, janvier 2001).



Un premier commentaire concerne précisément l'orientation de la victime par rapport à celle de l'édifice : moyennant une série remarquable d'inversions gauche-droite (maxillaires) et avant-arrière (ramure, fémur), la disposition de la victime sacrificielle est renversée de 180°

par rapport à son support qui fait office de girouette. Le renne reconstruit ne regarde donc pas vers l'ouest (la direction explicitement pointée par les branches de saules et le fémur) mais bien vers l'est (la direction que la victime doit suivre pour accompagner le mort). Durant la crémation, toute l'assemblée est en effet invitée à regarder en direction de la « vie » (*jonatgyjŋyn*, « est ») pour favoriser le départ du mort vers cet orient. Il en va exactement de même pour le renne reconstruit sur l'édifice présenté ci-dessus. On se demandera néanmoins pourquoi les Atchaïvaiamskiens n'orientent pas les branches de saule directement vers *l'est* si le renne sacrifié doit rejoindre le monde des ancêtres et non celui des *kala* ? Et pourquoi ils n'utilisent pas le fémur de la patte *avant* gauche, os qui représente le mieux une victime en déplacement [208] ? Précisément, parce que le contexte funéraire impose la *désorientation* des êtres en transit : ceux-ci doivent impérativement être soumis à des inversions, sans quoi ils ne peuvent pas parvenir au terme de leur transhumance post-mortem. Selon cette logique, l'installation des branches avec les arborescences placées en direction de *l'est* (la direction propice) aurait comme conséquence le départ du renne vers l'ouest (la direction néfaste) ! Au contraire, la disposition des branches dans la mauvaise direction oblige les hommes à réaliser les inversions propices et à manipuler la victime de la même manière que les femmes manipulaient le défunt au moment de son habillement.

Un deuxième commentaire concerne les modalités de construction de l'édifice. Contrairement à l'arborisation de la perche axiale de la *jaranga* lors du *mŋik* (qui relevait de la compétence des femmes), ce sont les hommes qui enchevêtrent les saules et les os sur Šamanka (74). Sur la figure 11 présentée ci-dessus, l'os atlas demeure invisible car il est disposé sous la base des cornes, à même le sol de la toundra préalablement déneigé. Il est pourtant fondamental d'en parler ici car un aspect essentiel caractérise sa manipulation : une tige de saule écorcée est passée au travers de sa cavité centrale, de sorte que le socle de tout l'édifice est constitué d'un alliage d'os et de saule. Voilà peut-être l'élément décisif permettant d'affirmer que les squelettes osseux et les arborescences de saule partagent une même essence aux yeux des éleveurs. En effet, l'amalgame os / saule ne sert pas seulement de socle matériel à l'édifice

[208] Les Atchaïvaiamskiens considèrent qu'un fémur posé à plat sur le sol renvoie l'image idéale d'un renne au trot qui détend alternativement ses deux pattes *antérieures* devant lui, dans la direction visée. Le choix d'un fémur *gauche* s'explique quant à lui à la lumière du sacrifice : la gauche est le côté du cœur, et donc de la blessure mortelle. Dans la reconstruction d'un édifice sacrificiel en contexte funéraire, le fémur gauche assure donc la reconstruction d'un renne mortellement blessé (mais néanmoins mobile). En cela, cet os remplace donc les morceaux de plaies prélevés sur un renne-saucisse ou un renne-de-chair dans un contexte non funéraire.

sacrificiel, il fait également office de support symbolique. En passant une tige de saule écorcée dans la première cervicale d'un renne, les Atchaïvaiamskiens dévoilent deux traits essentiels de leur chamanisme : a) un chemin de bois lisse et sans embûche est la meilleure route qui soit pour une pérégrination d'âme-renne (et plus généralement de toute âme individuelle) ; b) l'âme individuelle est susceptible de passer sans difficulté de l'os qui la porte au saule qui la véhicule, ce qui témoigne de leur très forte similitude intrinsèque.

Il va sans dire que l'utilisation d'une telle branche de saule dans l'édification de l'autel sacrificiel funéraire des Atchaïvaiamskiens rappelle les branches-routes écorcées que les Lesnovskiens préparent à l'attention des âmes-phoques, âmes-ours et âmes-mouflons. Par effet de comparaison inverse, on peut alors réévaluer positivement l'hypothèse qui consiste à voir dans les aulnes de « l'arbre de chance » des substituts ou des excroissances d'os. Souvenons-nous en effet que le terreau de Kamakran était jadis rempli d'ossements de gibier (Vdovin 1971 : 276). Il n'y a pas si longtemps encore, Zahar Stepanovič lui-même, le défunt dont il est question à Lesnaia, fabriquait des petits édifices rituels miniatures sur la colline protectrice (*cf*. p 269). Dès lors, comment ne pas envisager que les aulnes de la colline protectrice des Lesnovskiens représentent des sortes d'excroissances osseuses ? Avant d'étayer encore un peu plus ce postulat à travers la description d'un enterrement sur Kamakran, revenons une dernière fois sur Šamanka. Au final, quelle victime l'édifice sacrificiel funéraire des Atchaïvaiamskiens dévoile-t-il ? Le détail de sa construction ne laisse planer aucun doute : le renne reconstruit par synecdoque est ici d'os et de bois, et de rien d'autre (73). Cette configuration est la seule qui puisse permettre aux rennes non *mgoqoj* de rejoindre le monde des ancêtres en emportant des âmes-rennes avec eux. Leur récipiendaire pourra alors vivre en éleveur dans sa nouvelle société et octroyer de l'*uzizit* aux vivants de sa lignée.

La fin de la construction de l'édifice marque ainsi le terme des opérations funéraires sur Šamanka. Pendant qu'un homme ceint encore la maison du mort avec des branches de saule pour la protéger des *kala*, le cortège funèbre se prépare à rejoindre le village en ordre dispersé. Sur le chemin du retour, non loin du lieu de crémation, deux femmes se dressent de part et d'autre du petit sentier enneigé. Leur positionnement ne laisse d'autre choix aux participants que de passer entre elles. A chaque passage d'un membre de l'assistance, les deux femmes brossent rapidement l'avant et l'arrière de ses vêtements pour balayer les "flèches"

des *kala*. Après le passage de toute la troupe, elles se nettoient mutuellement, puis disposent les deux branches en travers du chemin, en sorte que les esprits-archers soient pris au piège entre les différentes barrières dressées contre eux. Arrivés devant la maison des deuilleurs, chacun se désaltère d'une gorgée d'eau fraîche, et rejoint la chambre funèbre pour un grand repas à base de viande et de poisson. La chair est celle récupérée en début de veillée, au moment de la mise à mort du renne qui vient à peine d'être reconstruit sur Šamanka. Elle n'est plus émincée, mais servie avec les os sous forme de bouillon, signe évident que les disjonctions os / chair et chaleur vitale / âme n'ont plus lieu d'être.

9.5. La montée sur Kamakran

Cet essai comparatif approche désormais de son terme. Avant le baisser de rideau, il est cependant indispensable de s'interroger sur la prééminence éventuelle des os dans les rituels funéraires des Lesnovskiens. Pour ce faire, reprenons le fil des événements funèbres à l'intérieur de la maison réaménagée de Nadja Belousova et de Kolja Jaganov, belle-fille et fils du défunt. Les trois jours de deuil sont désormais écoulés et un avant-dernier repas est servi entre 13h00 et 14h30 à l'assemblée très nombreuse (plus de cent personnes). Spiridon Borisevič Najanov, le patriarche emblématique qui imitait l'ours à sa manière bien personnelle durant l'*ololo* (*cf.* pp. 223-224), arrive de Kinkil en plein repas. La présence de ce personnage emblématique soulage celles et ceux qui espéraient le voir rallier Lesnaia à temps pour l'enterrement. Après le repas, une bonne moitié de l'assemblée se recueille une dernière fois dans la chambre funèbre où le mort est déjà installé dans son cercueil encore ouvert. Une moitié de l'assemblée seulement, car des dissensions religieuses assez fortes opposaient les Lesnovskiens à l'époque des faits. Dans la trame du rituel, celles-ci éclatèrent au grand jour à l'instant précis du dernier hommage rendu au mort dans sa chambre. Cette situation de tension datait de l'émergence à Lesnaia d'un activisme évangélique depuis 1999. Suite aux passages répétés dans le village de missionnaires installés à Palana, une partie du village s'est ralliée à leurs croyances religieuses. Sans rentrer dans les détails d'une situation qui n'a pu être étudiée en profondeur lors du travail de terrain, il est cependant nécessaire de préciser que Zahar Stepanovič a été converti par l'une de ses filles quelques jours à peine avant sa mort ! Les adeptes de ce mouvement religieux revendiquèrent ainsi le droit de lui rendre un dernier hommage en récitant un psaume et en reprenant les couplets d'un chant d'espérance. Cette cérémonie dans la cérémonie rappelle qu'au moins trois sphères d'influence rituelle se

mélangeaient dans le traitement funéraire Zahar Stepanovič : celle de l'orthodoxie russe, celle de l'évangélisme chrétien et celle d'un chamanisme de chasse [209].

Que se passe-t-il après l'hommage évangélique ? Le cercueil est sorti à l'extérieur et installé sur deux tabourets juste devant l'entrée de la maison. Le mort est exposé ainsi pendant un quart d'heure, puis la bière est refermée et sanglée à des poutres de portage. A l'exception des doyennes de la troïka qui restent en cuisine pour préparer l'ultime repas d'après enterrement (et aussi pour marquer leur désaccord avec les adeptes de ce qu'elles nomment une « secte »), toute l'assemblée est désormais prête à monter sur le flanc de la colline qui se prolonge vers Kamakran. Jusqu'au seuil de la brève ascension, l'itinéraire est quasiment le même que celui suivi par les chasseurs lors du renvoi des substituts d'ours et de mouflons. Le cortège traverse en effet le terrain plat qui sépare le village du bas de la colline, puis transite par la même barrière que celle choisie en automne pour abandonner « l'arbre de chance ». Qu'ils le veuillent ou non, les participants suivent donc le même chemin que les animaux "renvoyés" chez eux en clôture d'*ololo*. A un autre niveau, le cheminement post-mortem des âmes individuelles humaines et animales semble être tout autant identique : les unes comme les autres se retrouvent en fin de compte face à Kamakran. Mais alors que le gibier des chasseurs était relâché au pied de la colline, puis abandonné à la gouverne du gardien des routes qu'elle incarne, le mort est hissé dans son cercueil jusque dans la pente supérieure où sont creusées les tombes des Lesnovskiens. Devant celle qui va désormais accueillir Zahar Stepanovič, un discours évangélique remémore à chacun quel homme le défunt était, et quelle place sera désormais la sienne dans le Royaume de Dieu. Au même moment, certains participants se sont déjà écartés pour arracher à la main une petite branche sur les aulnes qui poussent en grande quantité au cimetière.

Après avoir mis le mort en terre, installé la croix, et s'être recueilli une dernière fois sur la tombe, les participants redescendent par petits groupes en direction du village. A cet instant, ceux qui ne l'ont pas encore fait prélèvent une branche d'aulne sur un buisson. Munis de leur bois, les membres de l'assemblée se retrouvent dans la maison funèbre pour un dernier repas pris en commun (lequel fait en réalité figure de première commémoration). Le menu est invariable et toujours aussi savoureux : soupe de phoque et de saumon. A la question de

[209] Le but suivi ici est d'identifier les signes de la sphère chamanique, elle-même diffuse, mais il va de soi que l'entreprise devrait être réitérée au travers d'une approche plus globale de la situation contextuelle.

savoir pourquoi les membres du cortège funèbre doivent quitter le cimetière avec une branche d'aulne, les Lesnovskiens répondent généralement ne pas avoir d'explications. Seul Mixail Belousov, l'hôte régulier de l'*ololo*, lance quelques jours après les événements funestes une réponse sous forme de boutade dans son salon : « la petite branche, c'est le ticket d'entrée qui donne droit au repas après l'enterrement ! ». Eclat de rire général dans l'appartement des Belousov. Son épouse Matriona, qui participa à la préparation des repas durant la veillée, apprécie particulièrement. Et Mixail de poursuivre : « comme ça, on sait qui est vraiment monté au cimetière ! », sous-entendu : « on veut bien nourrir gratuitement tout le village pendant trois jours, mais un effort minimal est quand même demandé contre tant de viande ». Au-delà d'un humour jugé fort à propos par les proches de Mixail, le registre culinaire qu'il mobilise n'est pas inintéressant. Faisons preuve un instant de manque d'esprit, et prenons le vieil homme à la lettre : n'affirme-t-il pas que la *viande* n'est accessible qu'à celles et ceux qui ont prélevé de l'*aulne* sur Kamakran ? La pique contre les "profiteurs" était certes à peine voilée, mais le besoin de réunir le bois et la chair *après* l'enterrement ne l'est finalement pas plus. Auquel cas la plaisanterie de Mixail n'est pas loin d'exprimer par l'humour la fin de la disjonction os / chair déjà apparue à Atchaïvaiam.

*

L'heure est venue de tirer un dernier bilan comparatif entre les pratiques et représentations funéraires des Lesnovskiens et celles des Atchaïvaiamskiens. (Ne se fondant sur aucune observation de terrain, le dernier point consacré aux rites de commémoration consistera uniquement en une présentation de quelques aspects généraux). En ouverture de ce chapitre, l'article de Vdovin sur les lieux sacrificiels des Koriaks (1971) a été présenté comme une clé de lecture pour les rituels funéraires. L'auteur y mettait en exergue deux aspects primordiaux, souvent négligés par ses collègues : le premier rappelait l'usage des collines protectrices comme « lieux de sacrifices » *(ŽERTVENNYE MESTA)* où les chasseurs déposaient rituellement des ossements de gibier et des pièces d'armes, alors que le second soulignait le lien étroit de ces mêmes collines avec les rituels funéraires et le culte des ancêtres. L'examen des rituels funéraires à Lesnaia et à Atchaïvaiam a montré que ces deux aspects étaient encore bien perceptibles dans les pratiques contemporaines. Plus que jamais, Šamanka et Kamakran sont des endroits privilégiés pour bien se séparer d'un défunt et pour assurer le départ de son âme individuelle. La dénomination indigène de ces collines (« grand-père » ou « grand-mère ») ne

laisse d'ailleurs planer aucun doute quant à leur importance dans le processus d'ancestralisation. Bien sûr, la dimension « sacrificielle » que les ethnographes soviétiques confèrent à ces collines est sujette à caution : pas plus qu'ils ne tuent du gibier durant l'*ololo*, les Lesnovskiens ne tuent des animaux sur Kamakran. Au contraire, ils nourrissaient jadis son sol avec des os de gibier abattu dans la chasse. Les aulnes nourris à l'"humus d'os" servant ensuite à redonner corps aux âmes décharnées pour les renvoyer entières dans la nature. Les petits bouts de bois prélevés comme "coupons de repas" en fin d'enterrement révèlent aussi la pérennité de telles représentations chamaniques.

Justement, quel est-il exactement le caractère chamanique de ces collines ? Correspond-il au « pouvoir » dont parle Vdovin, né du culte des ancêtres pratiqué au fil des générations sur ces endroits ? Peut-être, mais le rapprochement colline / rituels funéraires, aussi important soit-il, ne fonde pas à lui seul la nature chamanique de Kamakran ou de Šamanka. Les données présentées ici montreraient plutôt que c'est le type d'activités et de manipulations rituelles réalisées sur ces collines qui relèvent du chamanisme (plus que la colline elle-même ou qu'un rite funéraire dans sa généralité). Parce qu'ils imitent le corbeau, substituent dans les sacrifices, réorientent les êtres, et utilisent un alliage os / saule pour reconstruire la victime par synecdoque, les Atchaïvaiamskiens mettent en chantier la pérégrination des âmes. Sans ces manipulations, les transferts échoueraient, et l'espoir de recevoir de la chaleur vitale s'envolerait (puisque ce sont les ancêtres qui l'octroient). Pour les Lesnovskiens, le retour à la surnature du défunt semble répondre à des logiques partiellement différentes : à l'aide des liasses d'herbes *lauten* gardées sous son lit durant toute la veillée, sa chaleur vitale semble être délibérément conservée jusqu'à sa mise en terre dans un flanc de la colline (à la différence des Atchaïvaiamskiens qui ouvrent le mort avant sa crémation). Est-ce à dire que Kamakran – qui aime la chaleur vitale – se repaît de la force du mort pendant que celui-ci devient os ? Cela expliquerait qu'après s'être "repu" de la chair du défunt, le gardien des routes favorise la chance des chasseurs en remettant des proies sur leur itinéraire. Sur le fond cependant, le substrat chamanique de Kamakran résulte (comme pour Šamanka) de ce que l'on y fait et de ce que l'on y laisse, à savoir : a) prélever un bois à forte valeur substitutive, b) inhumer un chasseur gardé "chaud" par l'action conjointe de l'herbe *lauten* et d'une consommation démesurée de chair animale, et c) relâcher en clôture d'*ololo* les substituts de gibier.

9.6. Aspects des rites de commémoration

Pour mener plus loin l'examen des rituels funéraires des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens, il serait nécessaire de considérer dans le détail les rites de commémoration du mort chez les uns comme chez des autres. Faute de matériaux ethnographiques, l'entreprise ne pourra être pleinement réalisée ici. Quelques précisions peuvent tout de même être amenées en clôture de ce chapitre. La première consiste à rappeler que ces rites commencent en réalité dès le retour de Kamakran ou de Šamanka. En effet, les repas qui suivent la crémation ou l'enterrement sont déjà une première commémoration car ils marquent la fin de la veillée liminale. Chez les Atchaïvaiamskiens, le processus de deuil se poursuit ensuite en deux étapes : la première a lieu au lendemain matin de la crémation et ne concerne que les proches du défunt. Il s'agit pour eux de retourner sur Šamanka et de réunir les cendres ainsi que les restes éventuels non consumés en un petit tas qui sera encerclé d'un lasso. À l'intérieur de ce cercle, les parents du défunt disposent également des petites pierres protectrices qui lui appartenaient, ainsi que diverses offrandes (sucre, tabac, thé, cigarette, etc.) pour améliorer son existence de « l'autre côté ». La seconde étape concerne l'ensemble des unités domestiques autochtones, et intervient à la fin de l'automne lors d'une « commémoration » collective *(POMINKI / tantegiŋin)* à la mémoire de tous les parents décédés durant l'année. Durant cet événement qui n'est pas célébré sur Šamanka mais dans les environs du village où se trouve le troupeau privé, les unités frappées par la mort sacrifient un ou plusieurs rennes à l'attention du défunt. La viande de la première victime est cuite jusqu'à ce que les os s'en détachent, puis ceux-ci sont jetés dans un petit trou creusé dans le sol. La chair bouillie est consommée intégralement et les victimes sont évidemment reconstruites. A cet effet, un édifice arboré est construit de la même manière que sur Šamanka, mais il est ici commun à toutes les unités commémorant un mort. Concrètement, chaque sacrifiant place donc les cornes, les maxillaires, le fémur et l'alliage os / saule de ses victimes le long d'un seul et unique axe arboré. Le résultat visuel ressemble à une sorte de rampe de lancement pour rennes sacrifiés qui serait posée à plat sur la neige. La métaphore aéronautique n'est pas fortuite, car les Atchaïvaiamskiens du renne ont aussi un regard humoristique sur leurs pratiques rituelles. Ainsi, le directeur du sovkhoze Sergej Ivtagin aime

lancer sur le ton de la rigolade que « Šamanka, c'est notre Baïkonour à nous ! » [210]. Quelle plus belle image que celle-ci pour évoquer le départ des âmes après la mise à feu du bûcher ?

Cela dit, le rituel de commémoration des morts n'a pas lieu sur Šamanka, alors que les enjeux de mise en route des âmes-rennes à l'attention du défunt sont exactement les mêmes qu'au moment de la crémation rituelle. Les collines à substrat chamanique ne sont donc pas aussi importantes que ne l'est la substitution dans les processus de mobilité post-mortem. En somme, c'est la rampe de lancement qui compte et pas tant l'endroit où elle est montée. Il est tout aussi intéressant de constater que dans leur manière d'aménager un calendrier rituel contemporain, les Atchaïvaiamskiens organisent désormais ce grand rituel de commémoration un ou deux jours avant l'abattage rituel d'automne *(pagitten)* au sein du troupeau privé. Cet événement donne lieu à une séquence festive de trois jours (un dans chaque secteur périphérique) durant lesquels les unités domestiques prélèvent un ou plusieurs de leurs rennes et jouent (jeux musicaux et chorégraphiques, chants, courses) sans discontinuer. Comme dans la Journée de l'éleveur de rennes, la priorité actuelle est donc de rapprocher les activités rituelles qui relèvent de l'imitation (jeux) avec celles qui relèvent de la substitution (sacrifices). Les occasions se faisant rares de mettre la chance en mouvement, autant favoriser la convergence propice des jeux, des sacrifices et de la cuisine.

A Lesnaia, le rythme des commémorations suit la tradition orthodoxe russe [211]. Une première commémoration a donc lieu le troisième jour après la mort et correspond au grand repas communautaire d'après enterrement. Une deuxième commémoration intervient au neuvième jour et une troisième au quarantième, mais elles ne concernent plus que les proches du défunt qui prennent un repas à base de viande de phoque pour l'occasion. Le repas des quarante jours est généralement pris au sommet de Kamakran, du moins pour les Lesnovskiens non convertis à l'évangélisme chrétien (pour les autres, toute activité en rapport avec la colline ou les jeux rituels est en principe défendue). Partout, donc, le schéma des doubles funérailles décrit par Hertz est opératoire (Hertz 1970 [1907]). Mais alors que les Atchaïvaiamskiens désertent leur colline protectrice à l'occasion du second grand pan de leurs rituels de deuil, les Lesnovskiens

[210] Le cosmodrome de Baïkonour est le plus important des trois complexes de lancement dont dispose la CEI. Il est situé sur le territoire de la République du Kazakhstan, à l'Est de la mer d'Aral, dans une région semi-désertique.

[211] Le phénomène n'est pas propre aux Lesnovskiens et se retrouve dans d'autres régions de l'Extrême-Orient sibérien. Pour un exemple de l'influence de l'Orthodoxie dans un village de la Tchoukotka voisine, *cf.* KERTTULA 2000 : 73-75.

remontent au sommet de la leur. A la différence de ce qu'a pu observer Gorbačeva dans d'autres localités de Koriaks maritimes (*cf.* p. 354-355), les Lesnovskiens n'accrochent aucun produit alimentaire sur les croix des tombes. Ils préfèrent se retrouver en petit comité sur leur colline protectrice et nouer des rubans de couleur aux branches des aulnes qui poussent au sommet. Une manière bien à eux, somme toute, de mettre la chance en mouvement(s).

*

Pour clore ce chapitre, revenons sur deux notions entrevues en son début et qui demandent à être brièvement réévaluées : celle de "transfert des êtres" (*cf.* p. 352) et celle d'"animation des collines" (*cf.* p. 355). Il a été proposé plus haut que les activités et les manipulations rituelles réalisées sur ces collines fondent leur caractère chamanique. Si elle est conforme au constat que l'imitation et la substitution constituent des puissants catalyseurs de l'efficacité symbolique, cette affirmation reste néanmoins insuffisante pour expliquer le caractère "animé" de Kamakran ou de Šamanka. La notion d'"animation" induit en effet que les collines funéraires disposent de leur autonomie propre, indépendamment ou en complément de ce que les humains y réalisent. A cet égard, les pratiques funéraires ne peuvent devenir efficaces et propices que dans la mesure où la colline elle-même est envisagée comme particulière ou distincte d'autres éléments des topographies locales. Dans le cas contraire, les Atchaïvaiamskiens pourraient brûler leurs morts ailleurs que sur Šamanka et les Lesnovskiens inhumer les leurs ailleurs que sur Kamakran. Or il n'en est rien : ce sont toujours les mêmes collines qui sont mobilisées, alors même que la pensée animiste confère à tout être et toute chose des propriétés intrinsèquement identiques. Qu'ont-elles de plus que les autres, ces collines ? Peut-être le fait que les vivants les voient comme des supports de la « continuité entre "âme" et "esprit" » (Hamayon 1990 : 330), puisque tant Kamakran que Šamanka font s'entremêler un socle naturel (la colline) avec une ou des instances surnaturelles raffermies par le traitement funéraires des âmes. Dès lors, l'une et l'autre deviendraient à même d'assurer a) le lien entre les différents plans juxtaposés du monde par lesquels transitent cycliquement les âmes humaines, et b) le lien entre les différents statuts que prennent ces âmes en fonction du plan où elles se situent (instance humaine, instance surnaturelle).

Bien que cette juxtaposition (plus que superposition) de la nature et de la surnature soit une constante dans les systèmes de pensée chamanique en Sibérie, tout se passe comme si les rituels funéraires des Lesnovskiens et des Atchaïvaiamskiens rendaient perméable au niveau

des représentations la “zone tampon” qui sépare les humains des êtres de la surnature. Selon cette perspective, c’est alors l’augmentation de cette perméabilité qui permettrait le transfert des êtres (humains, animaux) d’une dimension à l’autre et qui faciliterait le “recyclage” de leurs âmes. Que les âmes humaines deviennent des êtres de la surnature à part entière (comme à Atchaïvaiam) ou qu’elles “alimentent” une figure unique (comme à Lesnaia) n’altère donc pas vraiment la logique du transfert, mais l’oriente selon des représentations particulières. En schématisant volontairement, on pourrait proposer la nuance suivante : les éleveurs font passer leurs morts *par* Šamanka pour s’assurer que ceux-ci deviennent passeurs à leur tour – d’âmes-rennes et de chaleur vitale – ; les chasseurs font passer leur mort *dans* Kamakran pour que celle-ci continue de veiller aux déplacements chanceux des âmes-ours / mouflons / phoques *via* ses routes-truchements. Ceci reviendrait à considérer que les collines funéraires sont “animées” parce que les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens les envisagent simultanément comme les carrefours naturels des transferts d’âmes, et comme les êtres surnaturels “fabriqués” (Atchaïvaiam) ou “nourris” (Lesnaia) par ces déplacements.

10. Conclusion

En guise de conclusion à ce travail, je souhaite esquisser quelques pistes de réflexion en comparant les données les plus significatives de mon ethnographie. La question transversale qui mènera jusqu'au terme de ce chapitre est celle-ci : la perspective qu'un chasseur puisse pratiquer l'élevage, et réciproquement qu'un éleveur puisse pratiquer la chasse, est-elle envisageable ? Même si elle n'est jamais formulée avec autant de précision, cette interrogation n'est pas dénuée de toute valeur empirique, car a) les économies mixtes ont longtemps été la norme plus que l'exception dans le Nord-Kamtchatka [212], et b) un certain degré de fluidité entre la chasse et l'élevage est toujours d'actualité à Lesnaia et à Atchaïvaiam, comme ailleurs en Sibérie (Krupnik 1993). Ce sont précisément les manifestations actuelles de cette fluidité qui serviront d'illustrations pour esquisser une réponse à cette question. Un ultime aller-retour comparatif entre Lesnaia et Atchaïvaiam permettra de faire la synthèse des principaux résultats de ce travail et soulignera un point important : la limite chasse / élevage n'est pas tranchée chez les Lesnovskiens et chez les Atchaïvaiamskiens, mais fluctue plutôt en fonction des besoins et des enjeux.

Considérons d'abord ce qui, aux yeux des principaux intéressés, semble tenir les éleveurs à bonne distance des chasseurs. A ce propos, les Lesnovskiens se souviennent qu'il y a encore quelques années de cela, les brigades du sovkhoze de Palana installaient régulièrement leur corral près du village, non loin de Kamakran, pour y compter leurs rennes. Bien que le comptage exact des troupeaux n'existe probablement que depuis l'introduction des sovkhozes (Bogoras 1975 [1904-1909] : 79 ; Csonka : communication personnelle), sa réalisation est révélatrice d'un ensemble de pratiques et de représentations emblématiques de la relation éleveurs / rennes. A Lesnaia, nombreux sont donc celles et ceux qui ont eu l'occasion d'observer les opérations accomplies à l'intérieur de cette enceinte circulaire. Face à la technique du décompte, le membre de la troïka Igor Belousov a eu l'occasion de m'exprimer

[212] Comme je l'ai mentionné en plusieurs endroits dans ce travail, *cf.* p. 23, note 8 ; p. 49 ; p. 92 ; p. 143, note 79; p. 170.

plusieurs fois sa perplexité. Le mode pastoral de comptage animal lui paraissait en effet étranger à ses propres habitudes de chasseur.

Sur la base des matériaux ethnographiques présentés dans la première et la deuxième partie, qu'implique au juste l'action de *compter des animaux* dans les activités pastorales et cynégétiques ? Pour un éleveur du sovkhoze tout d'abord, le décompte des rennes dans un corral recouvre une série d'opérations visant à faire passer un troupeau de rennes à travers un « corridor » constitué de deux rangées d'éleveurs. L'opération est délicate car il s'agit d'éviter que les rennes déjà passés dans le couloir ne rejoignent la partie du troupeau qui n'a pas encore été comptée. Pour instaurer ce flux continuel qui "vide" le troupeau à un endroit pour le reconstituer à un autre, les éleveurs « parlent » aux rennes en imitant leurs sons de gorge et en les attirant par petits groupes vers le corridor. Les personnes qui comptent ou qui observent les opérations depuis les bords du corral gardent le silence pour aider les éleveurs à *réduire* au maximum le caractère agonistique de l'interaction avec les rennes. Lorsque l'opération échoue pour la énième fois, les éleveurs ne se privent pas d'injurier ouvertement les rennes qui les obligent à recommencer une nouvelle fois le travail. Pendant plusieurs heures, toute l'assemblée voit donc défiler sous ses yeux, à une distance plus ou moins proche, *la totalité chiffrable des biens pastoraux vivants*. Durant le passage continu du troupeau dans le corridor, les Atchaïvaiamskiens se gardent bien d'attraper les oreilles du sovkhoze (ou du troupeau privé) pour les abattre, car l'on sait depuis l'examen des courses d'attelages qu'il n'est jamais bon de briser un continuum pastoral en marche. Cela dit, même si l'emploi du lasso n'est pas de mise durant le décompte des rennes et que des échanges de "paroles animales" interviennent entre les animaux et les humains (comme dans la chasse), cette activité reste irréductible aux pratiques et représentations cynégétiques. Pourquoi ?

Un premier élément de réponse peut être celui-ci : dans leurs activités de chasseurs, les Lesnovskiens ne voient jamais défiler sous leurs yeux *tout le "stock" de gibier* dans lequel ils puisent leurs proies. Par définition, un chasseur ignore toujours l'état des "provisions" sauvages. A Lesnaia et à Kinkil, il ne s'agit pas de faire le bilan des réserves vivantes, tâche impossible et impensable, mais de comptabiliser les proies animales prélevées dans un stock partiellement invisible. Les seuls bilans de chasse des Lesnovskiens interviennent à la fin de l'hiver, lorsque les chasseurs professionnels doivent chiffrer leurs prises en petit gibier dans le comptoir du gospromkhoze, et surtout en automne lorsqu'ils comptabilisent durant l'*ololo*

leurs prises annuelles en ours, mouflons et phoques. Les comptes de chasse sont aussi envisagés comme le fruit de passages « chanceux » (ceux qu'emprunte le gros gibier), mais ces passages résultent ici d'une tension agonistique qui ne cesse de *croître* durant la traque. En cela, la comptabilité des animaux ritualisés par les éleveurs et les chasseurs laisse transparaître des gestions inverses des mouvements animaux signalant la chance : les Atchaïvaiamskiens tentent de maîtriser les déplacements continuels et orientés des rennes pour chiffrer la prospérité de leurs troupeaux et déterminer le nombre d'oreilles qu'ils pourront *ensuite* sacrifier ; les Lesnovskiens tentent de maîtriser les déplacements saccadés et discontinus du gibier pour prélever la chance *avant* de la décompter avec précision.

Au-delà des opérations de décompte, la réalisation des différentes tâches pastorales à l'intérieur d'un corral dévoile un ensemble d'(inter)actions naissant dans un espace *circulaire*. A l'instar des sorties du *kilvèj* ou de l'instauration d'un espace funèbre à Atchaïvaiam, une grande partie des tâches pastorales est soumise au cadre propice de la rondeur. Les données ethnographiques ont montré à cet égard que les contraintes de la circularité orientent toujours les déplacements et les activités des éleveurs selon des normes bien précises (la plus importante étant de suivre le « sens du soleil »). Il en va exactement de même à l'intérieur du corral, à cette différence près que les rennes s'y déplacent toujours dans le sens *inverse* des aiguilles d'une montre – autrement dit le sens *non propice*. L'explication la plus fréquemment avancée par les Atchaïvaiamskiens est que les rennes adoptent cette attitude incohérente ou « stupide » pour protéger instinctivement leur flanc gauche des coups de couteau mortels que les éleveurs pourraient leur asséner. Force est de constater qu'un contraste assez saisissant existe entre le caractère circulaire de la fuite en avant des rennes dans un corral *clos* et les mouvements dispersés du gibier dans les espaces *entrouverts* de la chasse [213].

Souvenons-nous en effet de la période estivale de pêche au capelan sur les rivages maritimes de la mer d'Okhotsk (*cf.* pp. 115-134). L'analyse des données a permis de mettre en évidence un certain nombre de règles sous-jacentes aux mouvements des résidents temporaires et de leur gibier sur le littoral habité. Ces règles favorisaient d'abord les déplacements longitudinaux terre / mer en contraignant les résidents d'un lieu-dit donné à pêcher le capelan dans l'extension maritime de leur ancrage territorial. Toutes possibilités de mouvements

[213] La remarque vaut aussi hors du corral, puisque le troupeau doit toujours être rameuté et regroupé entre deux phases de transhumance.

latéraux n'étaient pas prohibées mais seule la chasse les autorisait en effaçant pour un temps les frontières entre unités voisines associées. C'est en cela que les Lesnovskiens et les Kinkilskiens se comportent *en chasseurs* sur le littoral (même quand ils pêchent), car l'apparition d'un phoque le long du littoral signifie presque immanquablement la suspension des activités halieutiques et restaure toujours des ouvertures ou des « routes » propices entre les unités associées, puis entre ces unités et leur gibier. Par contraste, c'est parce qu'ils importent le principe élémentaire de la circularité pastorale sur les rives de l'*Apuka* que les Atchaïvaiamskiens vivent *en éleveurs* lorsqu'ils se rendent à la pêche au saumon. Les itinérants du filet qui ne disposent d'aucun ancrage le long du cours d'eau pour monter leur *jaranga* d'été ne s'en remettent jamais aux mêmes partenaires pour accéder aux ressources fluviales, mais "tournent" d'un espace résidentiel à l'autre en espérant trouver du saumon. Ce transfert de la mobilité pastorale dans les abords résidentiels plus ou moins proches d'Atchaïvaiam témoigne de la pérennité remarquable d'un mouvement nomade élémentaire autour de ce village. Même si elle prend parfois des aspects inédits (nomadisme de proximité, transhumance fluviale, etc.), cette mouvance recouvre des modes de déplacement proscrits sur les rives de la mer d'Okhotsk où pointent plutôt une possible logique dualiste et ses allers-retours entre moitiés.

La série de différences qui apparaît notamment dans la gestion des mouvements multiformes induits par la chasse et l'élevage rend donc difficile d'envisager une interchangeabilité des positions de chasseur et d'éleveur. Le rattachement d'un chasseur au gospromkhoze ne faciliterait-elle pas son intégration dans un sovkhoze de rennes, dès lors que les ex-entreprises d'État servent partout de levier aux autochtones pour orienter le démantèlement / réaménagement de leurs sociétés ? Dans une certaine mesure seulement, car les institutions héritées de la période soviétique ne sont restées "opératoires" que moyennant un recentrement de leurs activités. En revanche, le rattachement professionnel d'un chasseur lui permet d'envisager très concrètement l'insertion d'une forme d'élevage dans ses activités de chasseur. C'est du moins ce que laisse présumer le dessein de certains Lesnovskiens (tels Igor et Ljuba Belousov) de déménager à Kinkil. Dans le cas d'Igor, le motif avancé était de suivre son partenaire de chasse Sergej Šmagin et de ne pas avoir à rompre leur association bénéfique (laquelle, nous l'avons vu, concerne autant la sphère professionnelle que la sphère domestique, *cf.* pp. 93-97). Ce projet, le chasseur de la troïka le formula clairement avec son épouse Ljuba en novembre 2002, alors même que le jeune couple venait de s'installer dans

une nouvelle maison à Lesnaia. Bien que rien ne fût encore décidé à l'époque des faits, la perspective d'un tel déménagement est significative pour au moins deux raisons : premièrement, Igor et Ljuba ne revendiquent aucune origine dans le hameau (contrairement aux autres néo-Kinkilskiens), et deuxièmement, leur projet était aussi motivé par le souhait d'entretenir une petite ferme à Kinkil en achetant quelques vaches à Palana et en assurant une horticulture de base. Quoi qu'il soit advenu depuis la fin de l'année 2002, cette déclaration d'intention met clairement en exergue la *tendance à la mixité* qui a toujours prévalu dans les économies domestiques au Kamtchatka. En même temps, elle suggère aussi que ce *pattern* culturel repose à Lesnaia / Kinkil sur un équilibre hiérarchisé entre la chasse (activité primaire) et l'élevage (activité secondaire). Dans le cas présent, c'est plus probablement le maintien d'une paire de chasseurs chanceuse qui conditionnerait le déménagement à Kinkil et permettrait l'émergence d'un élevage bovin d'appoint, et non l'inverse. A cet égard, il serait particulièrement intéressant d'observer la suite que prennent les événements décrits ici. Comment l'association Sergej / Ljuba / Igor (et d'autres sans doute après elle) parviendrait-t-elle à restaurer une économie mixte à Kinkil, dès lors que ce projet constitue manifestement l'une des clé d'un déménagement réussi ? De futures recherches sur la question permettraient certainement de mieux comprendre l'articulation des logiques (socioéconomiques, politiques, juridiques, religieuses) qui sous-tendent de la reviviscence de Kinkil.

Igor n'envisage donc nullement de renoncer à son activité de chasseur, mais projette parallèlement de diversifier ses activités en développant une ferme et un petit élevage. Pour ce faire, il semble néanmoins que l'activité d'appoint (le fermage) doive impérativement être subordonnée aux contraintes pragmatiques et symboliques de l'activité dominante (la chasse), sous peine de créer des "interférences" problématiques. En résumé, ces contraintes sont les suivantes :

1. A Kinkil, le projet d'un fermage semble aller de pair avec le caractère non extensif de son exploitation. La pratique du pastoralisme n'est pas réellement envisageable car elle impliquerait de mélanger les itinéraires de la transhumance avec les routes de la chasse. Or, cela semble difficile compte tenu du type de mobilité particulier qui sous-tend les deux activités : à la continuité et à la circularité des déplacements pastoraux répondent en effet la discontinuité et l'éclatement des déplacements cynégétiques. Si les Lesnovskiens et les Kinkilskiens ne chassaient plus l'ours, le phoque et le mouflon qu'au "hasard" des rencontres émaillant la transhumance, ils relègueraient la *logique de la prise* au second plan. Celle-ci contraint en effet le

chasseur à prendre l'initiative de la chasse et à susciter la rencontre chanceuse avec le gibier (et non l'inverse).

2. S'il se concrétise, le projet du jeune couple Belousov permettrait d'insérer des produits fermiers (et notamment des produits laitiers qui font cruellement défaut actuellement à Lesnaia) dans le continuum de prestations (marchandes ou non) entre les habitants du plateau. Cependant, les produits du fermage n'interféreraient pas avec le renforcement rituel du continuum symbolique territoire / chasseurs / gibier. Les représentations qui nourrissent ce lien contraignent en effet les organisateurs de l'*ololo* à préparer des plats pilés à base de produits de la cueillette et de la chasse (*cf.* p. 297) et de favoriser ainsi une identification avec le gibier.

3. La perspective d'un élevage bovin s'explique bien sûr par les contraintes économiques sévissant dans le DAK (il est inenvisageable à l'heure actuelle d'acheter quelques rennes pour un fermage privé), mais peut-être aussi par les contraintes de la mémoire historique. En effet, le souvenir de l'échec subi par le sovkhoze local dans sa tentative d'instaurer un élevage de rennes intensif dans la région est encore manifeste, car il faillit coûter aux Lesnovskiens le même sort qu'aux Kinkilskiens, à savoir la fermeture de leur village. Or c'est la logique inverse qui est en marche aujourd'hui et qui est sur le point de contraindre Igor et sa famille de déménager : rouvrir Kinkil et restaurer des relations avec Lesnaia. Au vu des cicatrices héritées de la période soviétique, le fait qu'Igor et Ljuba pensent d'abord à un élevage bovin pour contribuer à la reviviscence du hameau n'est donc pas forcément anodin : la figure de la vache exclut d'emblée toute velléité de chevauchement trop marqué entre les activités pastorales et cynégétiques.

Igor projette donc de partir vivre à Kinkil avec son épouse et ses deux fils pour y poursuivre son partenariat chanceux avec Sergej et y développer un élevage d'appoint qui ne l'empêchera pas de chasser. Son rattachement au gospromkhoze le légitimerait certainement dans sa démarche puisqu'il est apparu que le « collectif » des chasseurs penche de plus en plus vers Kinkil dans le rééquilibrage actuel des forces avec Lesnaia (*cf.* pp. 91-93, 279). Manifestement, le processus de démantèlement / réaménagement qu'ont subi les ex-entreprises d'État soviétiques n'est donc pas terminé ; il se poursuit et rappelle que « les chasseurs-cueilleurs [contemporains] se sont parfois engagés dans des stratégies innovantes pour favoriser la préservation et assurer la survie à long terme des écosystèmes et des systèmes culturels » (Hitchcock & Biesele 2000 : 9). Le phénomène est visible à Lesnaia / Kinkil, mais aussi à Atchaïvaiam où les « spécialistes » du renne souhaitent renoncer officiellement à l'appellation « 50 ans de l'URSS » pour leur sovkhoze au profit d'une formule plus "moderne". L'opération étant coûteuse, elle n'interviendra pas dans

l'immédiat. La seule volonté de changer de dénomination renforce cependant le sentiment selon lequel les stratégies qui prévalent sont, là aussi, celles du réaménagement et non celles de la dissolution ou de l'abandon pur et simple. Un retour vers la chasse est-il envisageable dans les futures versions du sovkhoze local ? Rien ne permet de l'affirmer, même si les éleveurs sont parfois confrontés à des situations de traque au gros gibier.

Lors d'une expédition d'automne dans les troupeaux du sovkhoze, il m'a ainsi été donné de voir partir à la chasse un membre de la 4e brigade du sovkhoze d'Atchaïvaiam. Le troupeau traversait la Chaîne des Apukskij et plusieurs spécimens de mouflons étaient visibles à la jumelle sur les crêtes montagneuses. Equipés d'une seule arme à feu pour lutter contre les prédateurs des rennes (loups, ours), le brigadier en chef accepta de confier la carabine semi-automatique à l'un des ses hommes dans l'espoir de récupérer une venaison particulièrement appréciée pour sa très forte teneur en graisse. Le chasseur d'un jour était l'aide du brigadier Vasja Tavatko, meilleur tireur de la brigade et spécialise attitré des opérations de chasse lorsque celles-ci se présentent. Pour l'occasion, Vasja était accompagné de trois hommes d'origine allochtone : un Russe local auquel le sovkhoze avait loué les services d'une chenillette tout-terrain, et deux Azéris, l'un arrivé à Atchaïvaiam de longue date (avant la chute du régime soviétique), l'autre venu en « touriste » pour la saison du caviar. Plusieurs heures après leur départ, les trois accompagnants de Vasja réapparurent épuisés, sans leur guide et sans gibier. Pendant la marche de retour au campement, les éleveurs ne manquèrent pas de plaisanter sur l'absence des brochettes de mouflon promises au menu du soir. Les deux Azéris avaient en effet emmené dans leurs bagages tous les ustensiles de cuisine nécessaires à la préparation de spécialités caucasiennes. Outre les brochettes, ils avaient ainsi prévu de régaler la brigade avec un *PLOV* (plat à base de riz, d'oignon et de viande émincée). Fort peu enchantées par une telle perspective, les deux femmes d'origine autochtone exceptionnellement présentes dans la 4e brigade refusèrent catégoriquement de leur confier de la viande de renne. Elles ne purent en revanche plus rien faire pour empêcher les cuisiniers caucasiens de se mettre en action lorsque Vasja rejoignit le campement avec un mouflon sur les épaules.

L'expérience de Vasja et des Azéris à la chasse nous donne quelques clés pour évaluer la valeur de la chasse et de ses produits en contexte pastoral. Un premier point à souligner est que Vasja est manifestement très habile pour traquer le mouflon en montagne. Cela n'est pas

surprenant si l'on considère que la protection des troupeaux implique de savoir parfaitement manipuler une arme à feu. Un deuxième point plus significatif concerne l'usage qui est fait d'une prise de chasse à Atchaïvaiam. S'il s'agit d'un mouflon – autrement dit d'un animal qui appartient, comme le renne, à l'ordre des artiodactyles (taxinomie scientifique) et à celui des animaux pouvant "jouer à sauter" (taxinomie indigène) – le traitement de la proie est identique à celui d'une victime prélevée dans les troupeaux, à cette différence près qu'aucun autel sacrificiel n'est construit. La dépouille est écharnée, dépecée et découpée en morceaux de viande prêts à bouillir. Nul autre mode culinaire que celui-ci ne permet en effet de préserver et de récupérer (sous forme de bouillon) la totalité de la graisse contenue dans la chaire et dans les os de l'animal. Grillée sur le feu, la viande perd sa contenance adipeuse (et sa chaleur vitale) et n'est plus compatible avec les exigences culinaires tchoukotko-koriaks, comme l'atteste le refus des deux femmes de goûter aux brochettes des Azéris. Le *PLOV* cuit dans une marmite posée sur le feu permet-il de mieux conserver la graisse ? Oui, mais la forme émincée de la viande pose problème, car elle est toujours réservée à des occasions rituelles précises à Atchaïvaiam (jet d'offrande lors de la troisième sortie du *kilvèj*, dernier repas pris par les vivants avant la crémation d'un mort sur Šamanka, etc.). Sa consommation hors contexte religieux n'est donc pas propice car ce mode de découpe fine de la viande (qui impose de la séparer des os) implique toujours l'instauration d'une médiation avec la surnature, et non une simple prise de repas.

Dans le même ordre d'idée, l'usage qui est fait de la fourrure d'un mouflon révèle aussi l'existence d'un parallélisme avec le renne. La peau est en effet tannée par les femmes selon l'usage en vigueur et sert à confectionner des vêtements « encore plus chauds » que ceux cousus avec des fourrures habituelles. Ce travail intervient dans les bordures villageoises, non seulement pour des raisons pratiques (c'est là que les femmes gardent leur outillage), mais aussi pour des raisons "stratégiques". L'ancien responsable de la section chasse du sovkhoze – abandonnée depuis plusieurs années – n'apprécie guère de voir circuler du gibier dans les mains de personnes non titulaires d'une licence de chasse. Pour la même raison, c'est également sous leurs tentes que les autochtones cuisent et consomment la viande de chasse lorsque l'occasion leur en est donnée. Contrairement à Lesnaia où la manipulation du gibier est souvent ostensible, la prise d'un animal sauvage à Atchaïvaiam reste toujours cachée. Son traitement intervient dans « l'intimité culturelle » des bordures villageoises, là où sont confinés « those aspects of a cultural identity that are considered a source of external

embarrassement but that nevertheless provide insiders with their assurance of common sociability » (Herzfeld 1997 : 3). Un bon exemple de cela nous est fourni par l'usage destiné à une peau de lynx ou de glouton à Atchaïvaiam. Loin de pouvoir être exhibée sous forme vestimentaire ou revendue publiquement comme à Lesnaia, une telle fourrure est « posée » sur les « branches à prix » d'une course d'attelage organisée dans les campements ou dans les bordures villageoises. Les produits de la chasse participent donc grandement au prestige d'une course (les fourrures de gibier sont toujours offertes comme premiers prix), mais leur vainqueur devra en principe s'abstenir de les exhiber avec trop d'évidence hors des espaces de sociabilité autochtone. Seules les peaux de phoques dérogent quelque peu à la règle, car même si leur usage traditionnel les prédispose à une certaine discrétion (semelle pour les bottes en fourrure, bandes adhérentes pour les dessous de skis, nappe *ukenči* pour la prise des repas en toundra, etc.), leur reconnaissance comme produit de la « Koriakité » autorise en même temps leur emploi dans la confection des « habits nationaux ».

En fin de compte, certains Atchaïvaiamskiens ont beau avoir de la facilité à "glisser" vers la chasse, l'impératif de soumettre cette activité occasionnelle aux contraintes pragmatiques et symboliques de l'activité pastorale reste primordial. En résumé, ces contraintes sont les suivantes :

1. Au sein des brigades d'éleveurs, les occasions de chasser ne se présentent que sur la route de la transhumance pastorale. Autrement dit, elles ne sont pas suscitées comme à Lesnaia, mais jalonnent la vie nomade au gré des rencontres opportunes avec le gibier. Le fait de laisser le gibier "venir à soi" durant la transhumance inverse la logique symbolique de la prise au profit de celle de l'octroi (à ce propos, il serait particulièrement intéressant de savoir si les éleveurs considèrent le gibier qu'ils rencontrent sur leur chemin comme une manne octroyée par les ancêtres).
2. L'exemple de Vasja partant à la chasse au mouflon ne déroge pas vraiment à cette règle, car son expédition d'un jour ne fut possible qu'en raison de la halte du troupeau pour des opérations de comptage. De plus, un autre gibier que le mouflon n'aurait probablement pas valu à Vasja le droit d'emprunter pendant quelques heures la seule arme à feu de sa brigade. C'est parce que le mouflon est assimilable à une sorte de renne sauvage (mais ce n'est là qu'une hypothèse qui demanderait à être étayée lors de futures recherches), ou en tout cas parce que, comme le renne, cet animal est "bon à manger et à coudre", que le brigadier en chef autorisa son meilleur chasseur à quitter le troupeau. Une seule autre proie dépasse l'attrait que peut avoir le mouflon (ou l'élan) aux yeux des éleveurs : le phoque. Cependant, le même type de contraintes conditionne sa prise puisque ce mammifère marin ne peut être traqué qu'au terme de la transhumance estivale qui mène les troupeaux à la mer. Hors de cette période

(qui ne dépasse pas une ou deux semaines), les produits de la chasse marine sont issus d'échanges avec les chasseurs maritimes d'Apuka.

3. Au vu de la réaction des femmes face aux méthodes azéris de préparation de la viande, les contraintes culinaires ne semblent pas moindres. Elles imposent essentiellement de récupérer le gras de l'animal en faisant bouillir la carcasse en morceaux découpés, puis en consommant la chair et le bouillon (la question du traitement des os de gibier à Atchaïvaiam reste cependant en suspens). L'obligation de dépecer, cuire et consommer le produit carné du gibier dans les campements ou dans les bordures villageoises soumet par ailleurs la viande et la graisse de chasse à l'idéaltype de la mobilité pastorale (dans sa forme grandeur nature ou miniature).

4. Enfin, l'usage des fourrures est soumis aux contraintes administratives (licence) qui restreignent le degré de visibilité que les Atchaïvaiamskiens peuvent conférer aux produits de la chasse. Les unités domestiques autochtones parviennent néanmoins à retourner cette situation à leur avantage en insérant les produits en question dans leurs propres extensions du réseau local de circulation des biens (grâce notamment aux courses de rennes). Cependant, dans le fait social total que constitue une course d'attelage, les produits de la chasse ne sont d'aucune utilité dans l'instauration d'une médiation sacrificielle avec les esprits. Ils participent donc à la mise en circulation des biens matériels, mais jamais à celle des biens immatériels.

Entre le projet d'un fermage chez les chasseurs de Kinkil et les aptitudes à la chasse de certains éleveurs, force est de constater que les deux types d'activités ne sont jamais très éloignés l'un de l'autre dans les cas considérés. Toute proportion gardée, le type de lien qui existe entre les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens est comparable à celui qui relie un renne-de-bois à un renne-saucisse : comme les deux formes de substituts, les chasseurs ne sont pas l'antithèse des éleveurs ; ils sont plutôt leurs doubles (et réciproquement). Le fait que le renne-saucisse ne puisse pas "jouer à courir" et que le renne-de-bois ne puisse pas être sacrifié ne prive ni l'un ni l'autre de leur statut générique de substitut. Il en va de même pour les deux hommes, puisque l'aptitude de l'un à la chasse et l'attrait de l'autre pour l'élevage ne les empêchent pas de rattacher ces "débordements" du bon côté d'un système de pensée à double face.

*

Quel est, finalement, le véritable lien qui inscrit Igor (de même que tous les Lesnovskiens impliqués dans la chasse) et Vasja (de même que tous les Atchaïvaiamskiens impliqués dans l'élevage de rennes) dans un rapport de correspondance et non d'antagonisme ? La meilleure façon d'esquisser une réponse est de s'en remettre aux résultats de l'*essai comparatif sur les*

rituels, car c'est dans la sphère religieuse que sont apparus les ancrages les plus forts de la distinction chasse / élevage. Cette partie a montré que la notion-clé mobilisée sans distinction par les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens est celle de « chance », mais que les modalités de son obtention, ou de sa mise en circulation, recouvrent un ensemble de pratiques et de représentations qui ne sont pas réductibles les unes aux autres. La distinction élémentaire réside, nous l'avons vu, dans la place accordée au sacrifice et au principe de substitution, inexistante au sens strict à Lesnaia. C'est donc à partir de cette nuance essentielle qu'il faut essayer de formuler dans des termes plus généraux le double rapport à la chance qui caractérise les sociétés de chasseurs et d'éleveurs au Kamtchatka.

Qu'implique l'acte sacrificiel à Atchaïvaiam ? D'abord, la possession de troupeau dans lequel les éleveurs puissent prélever des victimes lorsque les circonstances le recommandent ; ensuite, la présence renforcée dans la cosmogonie des « esprits de l'est », autrement dit les ancêtres, dont nous avons vu au chapitre 9 comment ils étaient "fabriqués". Parmi les différentes classes d'esprits (qu'il n'est pas toujours évident de distinguer avec précision), les ancêtres occupent une position privilégiée car ils font figure de partenaires. Contrairement aux esprits-archers *kala* notamment, qui ne demandent "qu'à" être nourris pour rester inoffensifs et qui ne sont pas matérialisés, les ancêtres doivent être propitiés dans l'optique toujours aléatoire d'un octroi de chaleur vitale. Pour ce faire, les Atchaïvaiamskiens sustentent directement leurs « sièges matériels » (Hamayon 1990 : 574-575, 625), à savoir les figurations anthropomorphes *gičgi* (sièges permanents que l'on garde dans les *jaranga*) et les autels sacrificiels de formats divers (sièges temporaires qui servent de support à une médiation plus ponctuelle). A cet égard, il n'est pas surprenant que les Atchaïvaiamskiens nouent un lasso miniature autour du cou de leur *gičgi*, car c'est précisément en tant qu'éleveurs que les ancêtres s'occupaient jadis des rennes portant les marques auriculaires de tel ou tel lignage domestique. Parvenus de « l'autre côté », ils continuent de s'occuper des rennes que les vivants leur adressent en sacrifice et renvoient dès lors à ces derniers leur propre image inversée. Dans une certaine mesure, toute la gestion pastorale de l'aléatoire passe par la propitiation des ancêtres puisque ce sont eux qui gardent les rennes après leur abattage sacrificiel et qui sont susceptibles d'octroyer en retour de la chaleur vitale à leurs descendants. La chance s'obtient donc par le sacrifice chez les Atchaïvaiamskiens, ce que révèle avec force la profusion des mises à mort de substituts en toute occasion rituelle, saisonnière ou non. Sa mise en circulation implique donc aussi le "recyclage" des âmes individuelles humaines et

animales (les âmes-rennes), assuré lors des rites funéraires pour les premières, et lors des sacrifices pour les secondes.

A Lesnaia, la situation est différente en ce sens que les animaux chassés sont eux-mêmes des partenaires privilégiés dans la circulation de la chance. L'ours, le phoque et le mouflon incarnent littéralement la chance des chasseurs, puisque les Lesnovskiens leur demandent expressément de revenir d'eux-mêmes, en tant que gibier, sur les routes de la chasse après leur "reconstruction" durant l'*ololo*. Les rennes aussi incarnent la prospérité chez les éleveurs, mais ils ne peuvent "renaître" sans la collaboration cruciale des ancêtres. Cela ne signifie pas que tout échange avec la surnature est inexistant à Lesnaia : Kamakran, la colline funéraire, et le feu domestique sont aussi des partenaires qui doivent être périodiquement nourris. Mais les Lesnovskiens attendent de ces instances qu'elles surveillent ou orientent le passage du gibier sur les routes dont elles ont la gouverne. La nuance entre "octroyer un renne" et "faire passer un phoque / ours / mouflon" est importante, car elle renforce le rôle des vivants dans le processus de "recyclage" du gibier chez les chasseurs (puisque ce rôle n'incombe ni aux ancêtres, ni à la colline, ni au feu). Tout l'*ololo* tend ainsi vers la reconstruction par les humains des proies prélevées dans la nature. Les substituts fabriqués à cette occasion ne visent pas à sacrifier un animal *à la place* d'un autre mais à rendre un corps au *même* animal que celui tué dans la chasse. Cela explique l'importance que revêt pour un chasseur le décompte à l'unité près de ses prises. Pour les Lesnovskiens, la chance se compte rituellement, se (re)construit durant une nuit de jeux, se mérite en dansant et chantant *avec* les animaux sauvages invités puisque ceux-ci sont à la fois les partenaires *et* les objets de l'échange entre les mondes. Nul besoin ici de propitier les ancêtres en jouant ou sacrifiant *pour* eux, car ils n'interviennent pas dans le processus de mise en circulation de la chance.

De nombreuses questions demeurent bien évidemment en suspens, comme celle de savoir comment le feu – qui est censé veiller au bon fonctionnement du truchement des phoques – peut-être aussi efficace symboliquement que Kamakran sans recevoir une contrepartie de même nature. Bien que nourri au quotidien par les Lesnovskiens, l'apport d'une libation ne semble pas forcément égal à celui d'un corps humain encore plein de chaleur vitale. Pourtant, le renvoi des phoques passe par l'âtre domestique et non par la colline, ce qui laisse envisager que la capacité du feu à garder les routes des mammifères marins est équivalente à celle de Kamakran pour les mammifères terrestres. Une autre question non résolue concerne la nature

des mécanismes symboliques qui permettent aux Atchaïvaiamskiens de combiner sur l'autel sacrificiel la figure d'un renne *mortellement* blessé avec celle d'un renne devant être offert *vivant* aux ancêtres. Apparues à l'analyse, ces interrogations invitent bien sûr à poursuivre les recherches à Atchaïvaiam, à Lesnaia et ailleurs dans le DAK. Elles n'ôtent cependant rien au constat que les sociétés à prédominance pastorale et les sociétés à prédominance cynégétique articulent deux modes distincts de gestion de l'aléatoire. A l'analyse, ces modes sont doubles car ils mobilisent des catégories d'actions chamaniques identiques à des fins soit similaires, soit contrastées. Un tableau synoptique des "manières de chamaniser" en contexte domestique à Lesnaia et à Atchaïvaiam résume les similarités ou les contrastes à fondements communs :

Tableau 4 : Les manières de chamaniser à Lesnaia et à Atchaïvaiam

<table>
<tr><th><u>Lesnaia</u></th><th><u>Atchaïvaiam</u></th></tr>
<tr><td colspan="2">Jouer du tambour chanter les mélodies pour favoriser la « respiration domestique »</td></tr>
<tr><td colspan="2">"Jouer à imiter en dansant et / ou en râlant" pour renforcer et aider les animaux à renaître</td></tr>
<tr><td>"Jouer à chanter" pour orienter les âmes-phoques / ours / mouflons dans leurs déplacements prénataux vers la nature via la surnature</td><td>"Jouer à chanter" pour orienter les âmes-rennes dans leurs pérégrinations post-mortem vers les ancêtres de la surnature</td></tr>
<tr><td>Tuer le gibier pour prélever la chance (ou chaleur vitale) dans la nature</td><td>Abattre un renne pour l'offrir à la surnature et susciter la chance</td></tr>
<tr><td colspan="2">Fabriquer des substituts en bois (ours / mouflons / phoques-de-bois) pour "jouer à danser et chanter" avec eux, fabriquer substituts en bois (rennes-de-bois) pour "jouer à courir" avec eux</td></tr>
<tr><td>Fabriquer des substituts (ours / mouflons / phoques-de-bois) pour rendre un corps et de la force vitale à toutes les âmes décharnées dans la chasse</td><td>Fabriquer un renne-saucisse pour sacrifier un renne doté d'une âme et de chaleur vitale à la place d'un renne-de-chair</td></tr>
</table>

Toutes ces modalités d'actions chamaniques reposent donc sur un socle commun, et toutes entretiennent un rapport étroit avec le besoin fondamental d'obtenir de la chance à la chasse ou dans la sphère pastorale. C'est ce socle qui autorise *a posteriori* la métaphore du double

dans l'analyse des données ethnographiques relatives au Lesnovskiens et aux Atchaïvaiamskiens. *Double* jeu de la chance donc, puisque les uns et les autres s'attèlent à pérenniser leurs activités respectives de chasseurs et d'éleveurs au travers de gestions pragmatiques et symboliques particulières de l'aléatoire. Double *jeu* de la chance ensuite, car les activités ludiques sont celles qui présentent la plus grande perméabilité entre les deux types de sociétés (lesquelles débordent évidemment Lesnaia et Atchaïvaiam) et qui mobilisent dans une très large mesure les substituts. Double jeu de la *chance* enfin, car cette notion diffuse anime les mouvements chamaniques des âmes et de la chaleur vitale, et demande dès lors à être maîtrisée pour que les Lesnovskiens et les Atchaïvaiamskiens puissent participer à leur manière au réaménagement du monde post-soviétique.

Bibliographie

AMIOTTE-SUCHET Laurent, PLATTET Patrick, 2003, « L'amour, la chance, le jeu…des thèmes sérieux en Sibérie. Entretien avec Roberte Hamayon », *Ethnographiques.org* [en ligne] (4) : http://www.ethnographiques.org/documents/article/ArHamyon.html

ANDERSON David G., 2000, *Identity and Ecology in Arctic Siberia. The number one reindeer brigade*, Oxford, Oxford University Press.

ANIKIN A. E., 1986, « K tipologičeskomu analisu semantiki dvux složnyx čukotskix slov [Pour une analyse typologique de la sémantique de deux termes tchouktches composés] », *Jazyki Narodov Severa Sibiri* : 143-151.

ANIKIN A. E., 2000, *Etimologičeskij slovar' russkix dialectov Sibiri [Dictionnaire étymologique des dialectes russes de Sibérie]*, Moskva, Novosibirsk, Nauka.

ANTROPOVA V. V., 1971, *Kul'tura i byt Korjakov [Culture et mode de vie des Koriaks]*, Leningrad, Nauka.

BAUERMAN K., 1934, *Sledy totemističeskogo rodovogo ustrojstva u parenskix Korjakov [Les traces de l'organisation sociale totémique-clanique chez les Koriaks de Paren]*, SS, (2).

BERTRAND Frédéric, 2002, *L'anthropologie soviétique des années 20-30 : configuration d'une rupture*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux.

BEYRIES, Sylvie, 2002, « Le travail du cuir chez les Tchouktches et les Athapaskans : implications ethno-archéologiques » *in* F. Audoin-Rouzeau & S. Beyries (dir.), *Le travail du cuir de la préhistoire à nos jours* [Actes des XXIIe Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes (18-20.10.01)], Antibes, APDCA : 143-157.

BIESELE Megan, HITCHCOCK Robert K., 2000, « Introduction à *Hunters & Gatherers in the modern world* », *in* P. Schweitzer, M. Biesele & R. Hitchcock (éd), *Hunters & Gatherers in the Modern World*, New York, Oxford, Bergham Books : 1-27.

BLOCH Maurice, 1997 [1992], *La violence du religieux*, Paris, Odile Jacob.

BOGOIAVLENSKII Dmitrii D., 2000, « Russia's Northern Indgenous Peoples. Are they dying out ? », *in* P. Schweitzer, M. Biesele & R. Hitchkock, *Hunters and Gatherers in the Modern World : Conflict, Resistance and Self-Determination*, New York, Beghahn Books : 327-340.

BOGORAS Waldemar, 1975 [1904-1909], *The Chukchee, The Jesup North Pacific Expedition, VII*, Leiden / New York, Brill.

BORIE Jean, 1983, « Préface à La Mer de Michelet », *in* J. Michelet, *La Mer*, Paris, Gallimard [1ère éd. 1861].

BOURDIEU Pierre, 1994, *Raisons pratiques*, Seuil.

CAILLE Alain, LAVILLE Jean-Louis, 1998, « Une seule solution, l'association ? Socio-économie du fait associatif (présentation) », *La revue du MAUSS semestrielle* 11(1) : 5-20.

CAILLOIS Roger, 1998 [1958], *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard.

CARTRY Michel (éd.), 1987, *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique Noire*, Paris, PUF.

ČESNOKOV Ju. V., 1997, « Olen' v kul'ture severo-vostočnyx paleoasiatov (nekotorye aspekty) [Le renne dans la culture des peuples paléoasiatiques du nord-est (quelques aspects)] », *in* Č. M. Taksami, Ju. A. Kypina et E. G. Fedorova (dir.), *Kul'tura narodov sibiri. Materialy tretix sibirskix čtenij*, Sankt-Peterburg, RAN (Kunstkamera) : 74-82.

COLLET Serge, 1991, « Guerre et pêche: quelle place pour les sociétés de pêcheurs dans le modèle des chasseurs-cueilleurs ? », *Informations sur les sciences sociales* (Londres, Newbury Park et New Delhi) 30(3) : 483-522.

CSONKA Yvon, 1998, « Tchoukotka : une illustration de la question autochtone en Russie », *Recherches amérindiennes au Québec* 28(1) : 23-41.

CSONKA Yvon, 2004, *Research in the North : Emerging Issues and Pratcices*, University of the Arctic [en ligne] : http://www.uarctic.org/bcs/BCS322/BCS322_mod11.pdf

DE HEUSCH Luc, 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard.

DELABY Laurence, 1977, « Routes et chemins d'esprits chez les Tougouses », *L'ethnographie* (74-75) : 189-195.

DELABY Laurence, 1980, « Mourir pour vivre avec les ours », *Études mongoles et sibériennes* (11) : 17-46.

DELABY Laurence, HAMAYON Roberte, SALES Anne de, 1980, « L'ours, l'Autre de l'homme [préface] », *Études mongoles et sibériennes* (11) : 7-15.

DETIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre, 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec ; avec les contributions de Jean-Louis Durand, Stella Georgoudi [et al.]*, Paris, Gallimard

DIKOV N. N., 1965, « The Stone Age of Kamchatka and the Chukchi Peninsula in the Light of New Archeological Data », *Arctic Anthropology* 3(1) : 10-25.

DUNN Ethel, 1973, « Russian Use of Amanita muscaria : A Footnote to Wasson's Soma », *Current Anthropology* 14(4) : 488-492.

EVANS-PRITCHARD E. E., 1953, « Nuer Spear Symbolism », *Anthropology Quarterly* (1) : 1-19.

EVANS-PRITCHARD E. E., 1956, *Nuer Religion*, Oxford, Calrendon Press.

EVANS SCHULTES & HOFMANN, 1981, *Les plantes des dieux : les plantes hallucinogènes, botanique et ethnologie*, Paris, Berger-Levrault.

FEIT Harvey A., 1993, « The Enduring Pursuit : Land, Time, and Social Relationships in Anthropological Models of Hunter-Gatherers and in Subarctic Hunters' Images », *in* E. S. Burch & L. J. Ellanna, *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*, Oxford, Providence, Berg : 421-439.

FABRE VASSAS, Claudine, 2000, « La danse traversière », *Terrain* 35 : 5-22.

FLOUX Pierre, 2002, « Chasser les morilles », *Barbizier, Revue d'ethnologie franc-comtoise*, [bulletin de l'association Folklore comtois] 25.

FONDAHL Gail, 1998, *Gaining Ground ? Evenkis, Land and Reform in Southeastern Siberia*, Wilton, CT, Allyn and Bacon.

FONDAHL Gail, 2004, « Russian Federal Law on Clan Communes (Obshchinas) », *in* M. Nuttall (éd) , *Encyclopedia of the Arctic*, London, Fitzroy Dearborn Publishers.

GELLNER Ernest, 1975, « The Soviet and the Savage », *Current Anthropology*, 6(4) : 595-617.

GHASARIAN Christian, 1996, *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Seuil.

GONSETH Marc-Olivier, 1998, « Mise en images », *in* M.-O. Gonseth, J. Hainard & R. Kaehr (éd.), *Derrière les images*, Neuchâtel, MEN : 337-356.

GORBAČEVA V. V., MASTJUGINA T. M., 1980, « Poxoronnaja obrjadnost': Korjaki [Rites funéraires : les Koriaks] », *in* I. C. Gurvič (dir.), *Semejnaja obrjadnost' narodov sibiri*, Moskva, Nauka : 216-221.

GORBAČEVA V. V., 1984, « K voprosu o semejnyx oxraniteljax ačajvajamskix korjakov-olenevodov [Contribution à la question des gardiens domestiques chez les éleveurs de rennes koriaks d'Atchaïvaiam] », *in* S. A. Kučinskij (dir.), *Naučno-ateističeskie issledovanija v musejax*, Leningrad, Izdanie GMIRiA : 46-52.

GORBAČEVA V. V., 1985a, *Tradicionnye i sovremennye prazdniki i obrjady Korjakov [Fêtes et rites traditionnels et contemporains des Koriaks]*, thèse non-publiée, Leningrad.

GORBAČEVA V. V., 1985b, « Sovremennyj byt ačajvajamckix olennyx korjakov [Le mode de vie contemporain des éleveurs de rennes koriaks d'Atchaïvaiam] », *in* I. M. Raj (éd.), *Istoričeskaja ètnografija. Problemy arxeologii i ètnografii (Vypusk III)*, Leningrad, izdatel'stvo leningradskogo universiteta : 12-17.

GORBAČEVA V. V., 1986, « Osennij prasdnik ačajvajamckoj gruppy korjakov-olenevodov [La fête d'automne du groupe d'éleveurs de rennes koriaks d'Ačajvajam] », *in* M. Ja. Barmič & I. V. Kulikova, *Folklor i ètnografija narodov severa*, Leningrad, LGPI im. A. I. Gercena : 104-115.

GURVIC I. C., KUZAKOV K. G., 1960, *Korjakskij nacional'nyj okrug (očerki geografii, istorii, etnografii i ekonomiki) [Le District National des Koriaks (essais de géographie, d'histoire, d'ethnographie et d'économie)]*, Moskva, ANSSSR.

GURVIC I. C., 1962, « Korjakskie promyslovye prasdniki [Les fêtes saisonnières des Koriaks] », *in* V. O. Dolgix (dir.), *Sibirskij ètnografičeskij sbornik (IV)*, Moskva, ANSSSR : 238-257.

GURVIC I. C., 1989, « Etnografičeskie issledovanija na Kamčatke [Recherches ethnographiques au Kamtchatka] », *in* C. I. Vajnštejn (dir.), *Novoe v ètnografii. Polevye iccledovanija (Vyp. 1)*, Moskva, Nauka : 38-44.

HAMAYON Roberte, 1978, « Marchandage d'âmes entre vivants et morts », *Système de pensée en Afrique noire* 3 : 151-179.

HAMAYON Roberte, 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie.

HAMAYON Roberte, 1995, « Pourquoi les "jeux" plaisent aux esprits et déplaisent à dieu », *in* G. Thinès & L. de Heusch, *Rites et ritualisation*, Paris, Vrin : 65-100.

HAMAYON Roberte, 1999-2000, « Des usages de "jeu" dans le vocabulaire rituel du monde altaïque », *Études mongoles et sibériennes* (30-31) : 11-45.

HAMAYON Roberte, 2003a, « Game and games, fortune and dualism in Siberian shamanism », *in* G. Harvey, *Shamanism : a reader*, London / New York, Routledge : 63-68.

HAMAYON Roberte, 2003b, « Faire des bonds fait-il voler l'âme ? De l'acte rituel en Sibérie chamaniste », *Ethnologies* 25(1) : 29-53.

HELL Bertrand, 1999, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion.

HERRENSCHMIDT Olivier, 1978, « À qui profite le crime ? Cherchez le sacrifiant. Un désir fatalement meurtrier », *L'Homme* XVIII (I-2) : 7-18.

HERRENSCHMIDT Olivier, 1979, « Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace », in M. Izard & P. Smith, *La fonction symbolique : essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard : 171-192.

HERRENSCHMIDT Olivier, 1995, « Le point de vue brahmanique sur le sacrifice », *La revue du M.A.U.S.S.* (5) : 60-75.

HERTZ, Robert, 1970 [1907], « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *in* R. Hertz, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF : 1-83.

HERZFELD Michael, 1997, *Cultural Intimacy : Social Poetics in the Nation-State*, New York / London, Routeledge.

HOBSBAWM Eric, RANGER Terence (éds.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

HUBERT Henri, MAUSS Marcel, 1968 [1899], « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » *in* M. Mauss, *Oeuvres I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éd. de Minuit : 193-324.

HUIZINGA Johan, 1988 [1938], *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard [Tell].

HUMPHREY Caroline, 2002, *The Unmaking of Soviet Life. Everyday economies after socialism*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

INGOLD Tim, 1986, « Hunting, Sacrifice and the Domestication of Animals », *in* T. Ingold, *The Appropriation of Nature. Essays on Human Ecology and Social Relations*, Manchester, Manchester University Press : 243-276.

INGOLD Tim, 1986, « The Significance of Storage in Hunting Societies », *in* T. Ingold, *The Appropriation of Nature. Essays on Human Ecology and Social Relations*, Manchester, Manchester University Press : 198-221.

IRIMOTO Takashi, 2004, *The Eternal Cycle. Ecology, Worldview and Ritual of Reindeer Herders of Northern Kamtchatka*, Osaka, National Museum of Ethnology (Senti Ethnological Reports 48).

JESPERS Philippe, 1983, « L'arc et le sang des chiens », *Système de pensée en Afrique noire* 6 : 65-102.

JOCHELSON Waldemar, 1975 [1908], *The Koryak, The Jesup North Pacific Expedition, VI.*, New York, AMS Press.

KERTTULA Anna M., 2000, *Antler on the sea. The Yup'ik and Chukchi of the Russian Far-East*, IthacA / London, Cornell University Press.

KING Alexander David, 2000, *Trying to be Koryak. Soviet Constructions of Indigeneity in Kamchatka, Russia* [Thèse de doctorat non-publiée].

KOESTER David, 2002, « When the Fat Raven Sings : Mimesis and Environmental Alterity in Kachatka's Environmentalist Age », *in* E. Kasten (éd.), *People and the Land. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*, Berlin, Dietrick reimer Verlag : 45-62.

KONSTANTINOV Yulian, VLADIMIROVA Vladislava, 2002, *Ambiguous Transition : Agrarian reforms, Management, and Coping Practices in Murmansk region Reindeer Herding (Max Planck Institute For Social Anthropology Working Papers)*, Halle / Saale, Max Planck Institute for Social Anthropology.

KOSVEN M. O., 1962, « Iz istorii ètnografii korjakov v XVIIIv. [Quelques aspects de l'histoire ethnographique des Koriaks au XVIII^{e} s.] », *in* V. O. Dolgix (dir.), *Sibirskij ètnografičeskij sbornik, IV*, Moskva, ANSSSR : 238-257.

KRASHENINNIKOV S. P., 1994 [1755*], Opisanie zemli Kamčatki [Description des terres du Kamtchatka]*, Sankt-Petersburg, Petropavlovsk-Kamtchatski, Kamshat.

KREJNOVIC E. A., 1977, « La fête de l'ours chez les Nivx », *L'Ethnographie* (74-75) : 197-207.

KRISTOL Andres, 1993, « Sociolinguiste "militante" et sociolinguistique empirique en domaine occitan : le débat sur la diglossie », *in* A. Kristol & J. Th Wüest, *Aqueras montanhas. Etude de linguistique occitane : Le Couserans (Gascogne pyrénéenne)*, Tübingen / Bâle, Francke : 9-17.

KRUPNIK Igor, 1993, *Arctic Adaptations. Native Whalers and Reindeer Herders in Northern Eurasia*, Hanover, New Hampshire, The University Press of New England.

LACAZE Gaëlle, 1999-2000, « Rite de renouveau ou fête nationale. La lutte et le tir à l'arc dans les jeux virils mongols », *Etudes mongoles et sibériennes* (30-31) : 73-123.

LAMBERT Jean-Luc, 1999-2000, « La fête nénetse de l'éleveur de renne », *Études mongoles et sibériennes* (30-31) : 47-72.

LEBEDEV V. V., 1977, « Poxoronnyj obrjad ačajvajamckix korjakov-olenevodov [Les rites funéraires des éleveurs de rennes koriaks d'Atchaïvaiam] », *Polevye iccledovanija inctituta ètnografii (1975)* (Moskva, ANSSSR) : 54-62.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

LOSONCZY Anne-Marie, 1997, « Les itinéraires de la patrie. De la construction de l'espace interpatriotique en Hongrie contemporaine », *in* J. Hainard & R. Kaehr (dirs.), *Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques*, Lausanne, Payot : 177-194.

LOT-FALCK Éveline, 1953, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, Gallimard.

MALAMOUD Charles, 1994, « La dénégation de la violence dans le sacrifice védique », *Gradhiva* (15) : 35-42.

MAL'CEVA A. A., 1998, « Sintaksičeskie funktii instrumental'nogo padeža v čukotsko-korjakskix jazykax [Les fonctions syntaxiques du cas instrumental dans les langues tchoukotko-koriaks] », *Jazyki korennyx narodov Sibiri* 4 : 71-95.

MALJUKOVIC V., 1974, *Penaty sčast'ja (Korjakskie prasdniki) [Les pénates de la chance (fêtes des Koriaks)]*, Petropavlovsk-Kamtchatski, Kamčatskoe otdelenie dal'nevostočnovo knižnovo izdatel'stva.

MARCUS George E., 1998, *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton, Princeton University Press.

MAUSS Marcel, 1993 [1923-1924], « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *in* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF : 144-279.

MAUSS M., BEUCHAT H., 1993 [1904-1905], « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos », *in* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF : 389-477.

MICHELET Jules, 1983 [1861], *La mer*, Paris, Gallimard.

MOISEEV R. S. (dir.), 1995, *Atlas scolaire pour l'Oblast du Kamtchatka et l'Arrondissement autonome des Koriaks*, Moskva, Roskartografija.

OLIVIER DE SARDAN, 1995, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête* (1) : 71-112.

ORLOVA E. P., 1974, « Obrjad pogrebenija i pogrebal'naja odejda Korjakov kamčatskoij oblasti [Rites et vêtements funéraires des Koriaks du Kamtchatka] », *Bronzovyj i železnyj vek sibiri*, Novosibirisk, Nauka : 350-359.

OSHIMA Minoru, 1997, « Subsistence Hunting and Hunting Rituals in Lesnaja (Kamchatka Peninsula) »,
http://www.minpaku.ac.jp/research/scientific_research/kishigami_nobuhiro/1999_2001/06.pdf

PLATTET Patrick, 1998, *Danser sa patrie. Le mouvement néo-traditionaliste hongrois des tanchàz (maisons de danse)*, mémoire de licence [non publié], Neuchâtel, Institut d'ethnologie.

PLATTET Patrick, 2002a, « Les cuirs du mort. Traitement du corps et manipulation des vêtements funéraires chez les Čavčuven du Nord-Kamtchatka », *in* F. Audoin-Rouzeau & S. Beyries (dirs.), *Le travail du cuir de la préhistoire à nos jours* [Actes des XXII[e] Rencontres Internationales d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes (18-20.10.01)], Antibes, APDCA : 159-174.

PLATTET Patrick, 2002b, « La course des deux bois du renne, commentaire ethnologique d'une photographie de terrain », *Ethnographiques.org* [en ligne] (2) : http://www.ethnographiques.org/documents/article/ArPlattet.html

PLATTET Patrick, 2003a [avec Laurent Amiotte-Suchet], « L'amour, la chance, le jeu…des thèmes sérieux en Sibérie. Entretien avec Roberte Hamayon », *Ethnographiques.org* [en ligne], (4) : http://www.ethnographiques.org/documents/article/ArHamyon.html

PLATTET Patrick, 2005 (à paraître), « Les voies du corral. Aspects de l'orientation dans les pratiques pastorales et les performances rituelles d'éleveurs de rennes du Nord-Kamtchatka », *Études mongoles et sibériennes*, 36.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R., 1952, « The comparative method in social anthropology », *Journal of the Royal Anthropological Institute* (81) : 15-22.

RETHMANN, Petra, 2000, *Tundra Passages. History and Gender in the Russian Far East*, University Park, Pennsylvania State University Press.

ROBBE Pierre, 1994, *Les Inuit d'Ammassalik : chasseurs de l'Arctique*, Paris, Muséum national d'Histoire naturelle.

ROUGET Gilbert, 1980, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard.

SAHLINS Marshall, 1976, *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard.

SCHNIRELMAN V. A., 1992, « Complex Hunter-Gatherers : Exception or Common Phenomenon ? », *Dialectal Anthropology* (17) : 183-196.

SCHNIRELMAN V. A., 1994, « Cherchez le Chien : Perspectives on the Economy of the Traditional Fishing-Oriented People of Kamtchatka », *in* E. S. Burch, Jr. & L. J. Ellanna (éd.), *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*, Oxford, Berg : 169-188.

SCHWEITZER Peter P., 2000, « Silence and Other Misunderstandings. Russian Anthropology, Western Hunter-Gatherer Debates, and Siberain Peoples », *in* P. Schweitzer, M. Biesele & R. Hitchcock (éd), *Hunters & Gatherers in the Modern World*, New York, Oxford, Bergham Books : 29-51.

SCUBLA Lucien, 1995, « Repenser le sacrifice. Esquisse d'un projet d'anthropologie comparative », *L'Ethnographie* 91(1) : 133-146.

SMITH Pierre, 1979, « Aspects de l'organisation des rites », *in* M. Izard et P. Smith (éd.), *La fonction symbolique : essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard.

STEBNICKIJ C. N., 1934. - « Nymylanskij (Korjackij) jazik [La langue nymylan (koriak)] », *Jazyki i pis'mennost' narodov severa* (III) : 47-84.

STEBNICKIJ C. N., 1937, « Osnovnye fonetičeskie rasličija dialektov nymylanskogo (korjakskogo) jazyka [Les distinctions phonétiques élémentaires des dialectes de la langue nymylan (koriak)] », *Pamjati V. G. Bogoraza (1865-1936)*, M-L, Izd. Vs ANSSSR : 285-306.

STEBNICKIJ C. N., 1938, « Avtobiografii Nymylanov [Autobiographies des Nymylan] », *Sovetskaja ètnografija* (1) : 76-79.

TESTART Alain, 1981a, « La conservation des produits végétaux chez les chasseurs-cueilleurs », *in* M. Gast & F. Sigaut (éd.), *Les techniques de conservation de grains à long terme, vol. II*, Paris, CNRS : 181-193.

TESTART Alain, 1981b, « Pour une typologie des chasseurs-cueilleurs », *Anthropologie et Société* (5) : 177-221.

TESTART Alain, 1982, *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Paris, Société d'ethnographie.

TURNER Victor W., 1990 [1969], *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*, Paris, PUF.

URKAČAN Aleksandra T., 2002, *« Vèemlen » (Lesnaja), zemlja moix predkov [Vèemlen (Lesnaia), terre de mes ancêtres]*, Petropavlovsk-Kamtchatski, Kamšat.

VAKHTIN N. B., 1998, « Indigenous People of the Russian Far North : Land Rights and the Environment », *Polar Geography* 22 (2) : 79-104.

VASIL'EVSKII R. S., 1969, « The Origin of the Ancient Koryak Culture on the Northern Okhotsk Coast », *Arctic Anthropology* 6 (1) : 150-164.

VASIL'EVSKII R. S., 1969, « A Contribution to the History of the Ancient Culture of the Okhotsk Coast (Based on the Archaeological Materials from M. G. Levin's Collection from Zav'ialova Island) », *Arctic Anthropology* 6 (1) : 165-170.

VATE Virginie, 2003, *« A bonne épouse, bon éleveur » : genre, « nature » et rituels chez les Tchouktches (Arctique sibérien) avant, pendant et après la période soviétique*, Paris X / Nanterre, thèse de doctorat non publiée.

VDOVIN I. S., 1961, « Eskimosskie elementy v kul'ture Čukčej i Korjakov [Les éléments eskimos dans la culture des Tchouktches et des Koriaks] », *in* L. P. Potapov (dir.), *Sibirskij ètnografičeskij sbornik (III)*, Moskva, ANSSSR : 27-63.

VDOVIN I. S., 1966, *The Traces of an Aleut-Eskimo Culture on the Kamchatka Pacific Shore* [XI Pacific Science Congress. Tokyo, August-September 1966], Moskva, Nauka.

VDOVIN I. S., 1971, « Žertvennye mesta Korjakov i ix istoriko-ètnografičeskoe značenie [Les lieux sacrificiels des Koriaks et leur signification historico-ethnographique] », *in* L. P. Pomanov (dir.), *Religioznye predstavlenja i obrjady narodov sibiri v XIX - načale XX veka*, Leningrad, Nauka : 275-299.

VDOVIN I. S., 1973, *Očerki ètničeskoj istorii Korjakov [Essai sur l'histoire ethnique des Koriaks]*, Leningrad, Nauka.

VITEBSKY Piers, Wolfe Sally, 2001, « The Separation of the Sexes Among Siberian Reindeer Herders », *in* A. M. Low & S. Tremayne (éd.), *Sacred custodians of the earth ? Women, spirituality, and the environment*, New York, Berghahn Books : 81-94.

WENDLING Thierry, 2000b, « Jeu, illusion et altérité », *in* M.-O. Gonseth, J. Hainard & R. Kaehr, *La grande illusion*, Neuchâtel, MEN : 25-39.

WENDLING Thierry, 2002, *Ethnologie des joueurs d'échecs*, Paris, PUF.

ŽDANOVA N. D., POLEVOJ B. P., 1997, *Kamčatka. XVII-XX vv. Istoriko-geografičeskij atlas [Le Kamtchatka aux XVII^{e}-XX^{e} siècles. Atlas historico-géographique]*, Xabarovsk, Roskartografija.

ŽORNICKAJA M. Ja., 1978, « Dances of Yakut shaman », *in* V. Diószegi et M. Hoppál (éd.), *Shamanism in Siberia*, Budapest, Akadémiai Kiadó : 299-307.

ŽORNICKAJA M. Ja., 1983, *Narodnoe xoreografičeskoe iskusstvo korennogo naselenija severo-vostoka Sibiri [L'art chorégraphique populaire des peuples de Sibérie extrême-orientale]*, Moskva, Nauka.

ŽUKOVA A. N., 1990 [1983], *Slovar' korjaksko-russkii i russko-korjakskii [Dictionnaire koriak-russe et russe-koriak]*, Leningrad, Nauka.

Glossaire des principaux termes indigènes

<u>Termes tchoukotko-koriaks</u> :

aŋaŋ	âme individuelle, âme-unité de vie
aŋ(aŋ)zjak	chanter comme, *i.e.* imiter
èjnèk	râler
gičgi	les figurations d'esprits anthropomorphes des éleveurs
gzjagiŋyn	course (d'attelage de rennes)
imraj	la « chance » chez les chasseurs
inèlvèt	produit d'offrande "passe-partout" chez les éleveurs, à base de graisse de renne et de fourrure de lièvre blanc
lge-zjan / jaranga	vraie maison, *i.e.* la tente traditionnelle des éleveurs nomades
jajar	tambour
jonatgyjŋyn	vie, est
kala	les esprits-archers maléfiques chez les éleveurs
kèjŋyn	ours
kilvèj	rituel printanier des éleveurs célébrant la naissance des faons
ktèp	mouflon
lauten	l'herbe séchée rituelle
l'ikron imraj	« l'arbre de chance » des chasseurs
lge	authentique, vrai
mlav'	danse
mlavyk	danser
mgoqoj	renne d'attelage
mŋik	rituel des éleveurs célébrant l'abattage de rennes après l'estivage
ololo	rituel des chasseurs célébrant le gibier abattu durant l'année de chasse
qolèzjavak	chanter [une mélodie individuelle]
qozjaŋa	renne
qozjanmatyk	abattre un renne, *i.e.* sacrifier
quliqul	mélodie [individuelle]
milgyn	feu
takalŋyn	double, *i.e.* substitut
tylqtl	le plat pilé rituel des chasseurs
unaul	phoque

uzizit	chaleur vitale, « chance » chez les éleveurs
uzizik	chauffer
uzizičvètik	jouer
uzizičvèt	« jeu » rituel
vapaq	amanite tue-mouches
vyni	route
zilŋ	lune
zjaŋzjaqlavol	« l'unique mari », *i.e.* la perche centrale d'une *jaranga*
gzjalŋyn	saule

<u>Termes russes</u> :

BLAGOPOLUČIE	prospérité
ČASTNYJ TABUN	le troupeau privé des Atchaïvaiamskiens
ČASTNIKI	éleveurs de rennes dans le troupeau privé des Atchaïvaiamskiens
GOSPROMXOZ	exploitation industrielle d'État, gospromkhoze
KAMAKRAN	la colline protectrice et funéraire des Lesnovskiens
PASTUXI	éleveurs [de rennes]
ŠAMANKA	la colline protectrice et funéraire des Atchaïvaiamskiens
SČASTLIVYJ, UDAČNYJ	chanceux
SOVXOZNIKI	éleveurs de rennes dans l'un des deux troupeaux du sovkhoze à Atchaïvaiam
SOVXOZ	entreprise soviétique, sovkhoze
TABUN	troupeau [de rennes]
UDAČA	chance
ZABIT'	abattre, *i.e.* sacrifier

Table des figures, des schémas et des tableaux

Figure 1 : Localisation de Lesnaia et d'Atchaïvaiam sur la carte administrative de la Région du Kamtchatka, p. 22.

Figure 2 : Répartition des Koriaks de Palana au XVIII[e] et XIX[e] siècle le long de la côte occidentale du Nord-Kamtchatka, p. 73.

Figure 3 : Les résidences d'accueil de l'*ololo* à Lesnaia depuis 1997, p. 86.

Figure 4 : Principaux axes de déplacements des Lesnovskiens sur leur territoire régional, p. 109.

Figure 5 : L'itinéraire du tour héliporté dans le sous-district Oljutorskij, p. 139.

Figure 6 : Parcellisation soviétique des zones de transhumance printanière, hivernale et automnale de la 4[e] brigade du sovkhoze d'Atchaïvaiam, p. 144.

Figure 7 : Le camp de pêche tenu par Nikolaj et Katja Gidanij, p. 171.

Figure 8 : Les produits "excédentaires" des abattages de rennes récupérés par les Atchaïvaiamskiens, p. 194.

Figure 9 : « Abattre la saucisse » *(ZABIT' KOLBASU)* dans un sacrifice de substitut, p. 287.

Figure 10 : « Tourner la saucisse » *(KRUTIT' KOLBASU)* dans un sacrifice de substitut, p. 288.

Figure 11 : Un renne-saucisse sacrificiel sur ses coussins de saule, p. 289.

Figure 12 : L'édifice sacrificiel tel que les Atchaïvaiamskiens le construisent lors d'une crémation funéraire, p. 384.

Schéma 1 : Le dédoublement résidentiel et le cercle associatif des aînés de la troïka, p. 90.

Schéma 2 : Plan des lieux-dits maritimes entre Lesnaia et Kinkil, p. 120.

Schéma 3 : Lieux-dits de résidence maritime des trois familles hôtes de l'*ololo* et de leurs voisins immédiats, p. 124.

Schéma 4 : Regroupement des unités domestiques autochtones en vingt-six tentes montées dans les bordures d'Atchaïvaiam, p. 150.

Schéma 5 : Répartition des unités domestiques autochtones en cinquante regroupements intermédiaires le long des rivières *Ačajvajam* (1-6), *Apukvajam* (7-11) et *Apuka* (12-50), p. 169.

Schéma 6 : Plan de l'appartement des Belousov aménagé pour l'*ololo* du 16 octobre 2000, p. 216.

Schéma 7 : Plan de la *jaranga* d'Ala Kagale aménagée pour le *kilvèj* du 29 avril 2001, p. 218.

Schéma 8 : Plan de la *jaranga* d'Ala Kagale aménagée pour le *mŋik* du 28 septembre 2002, p. 252.

Schéma 9 : Plan de l'appartement de Nadja Belousova aménagé en vue d'une veillée funèbre, p. 359.

Schéma 10 : Plan de l'appartement des Kangin aménagé en vue d'une veillée funèbre, p. 363.

Tableau 1 : Configurations saisonnières des regroupements domestiques à Lesnaia et à Atchaïvaiam, p. 30

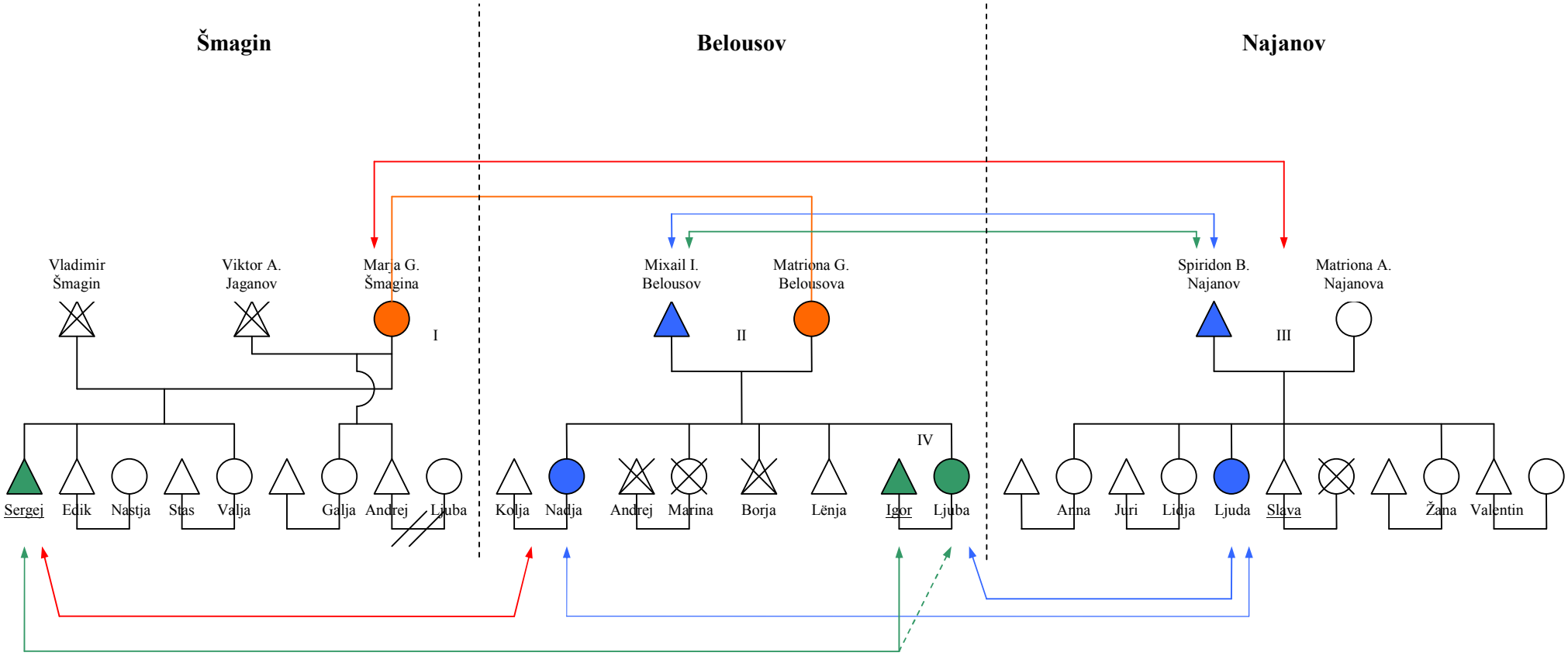
Tableau 2 : Organisation de l'*ololo* à Lesnaia depuis 1997, p. 82.

Tableau 3 : Les ingrédients utilisés dans la préparation des *tylqtl* et leur origine, p. 297.

Tableau 4 : Les manières de chamaniser à Lesnaia et à Atchaïvaiam, p. 407.

Annexes

Annexe 1 : Potentiel de relations (de parenté, de voisinage, d'entraide, de partenariats) entre les trois familles hôtes de l'*ololo*



Lien de partenariat (semi-)professionnel entre « chasseurs » (*OXOTNIK* / *tegyrnyŋil'n*)

Lien de consanguinité et de partenariat domestique entre « cousins » (*DVOJURODNYJ BRAT, SESTRA* / *leg'a*)

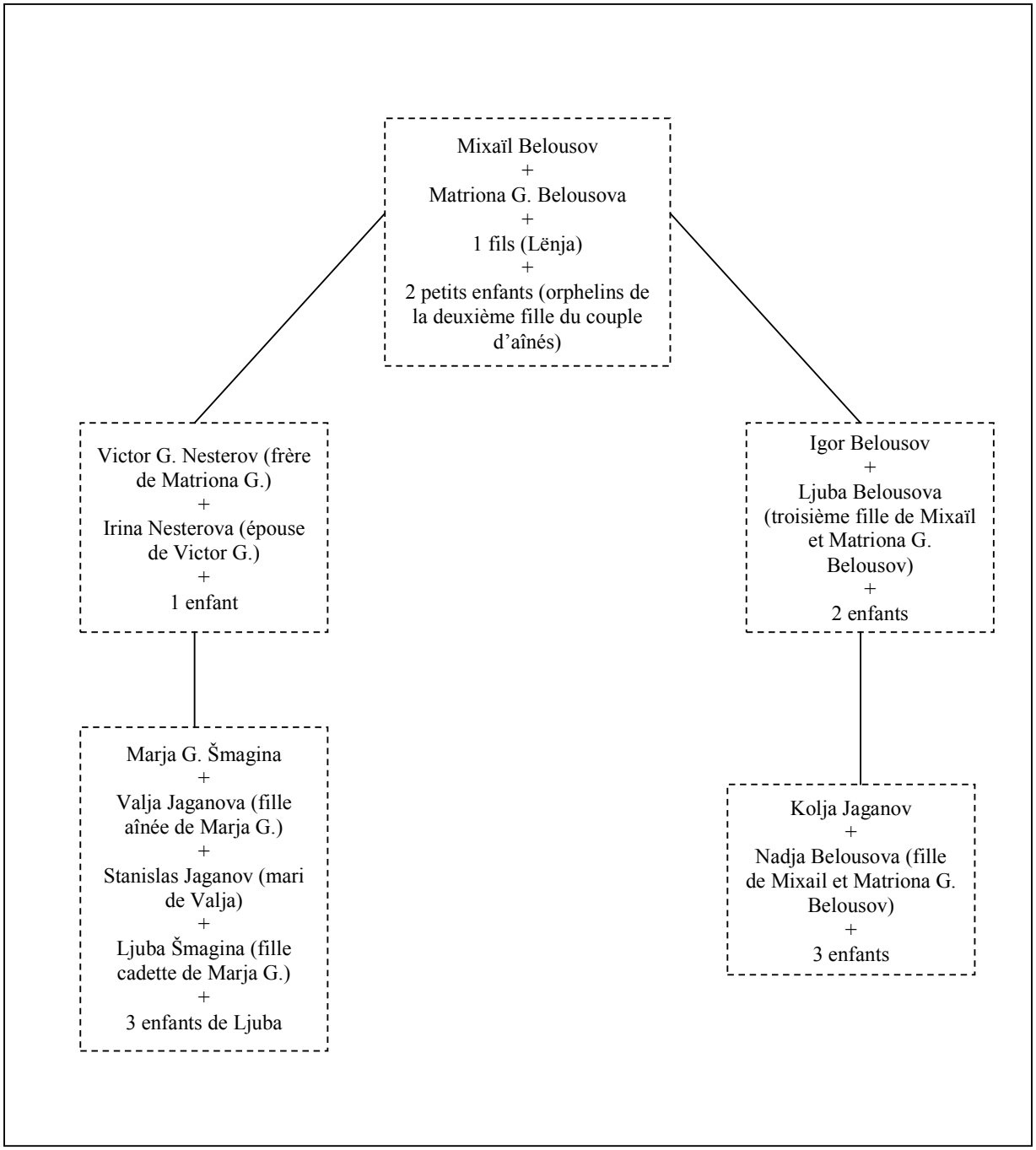
Lien de soutien entre « voisins » (*SOSED* / *jatumgu*)

Lien de forte amitié (qui engendre l'entraide) entre amis (*DRUZJA* / *tumgu*)

Lien de consanguinité et d'entraide entre sœurs (*SESTRA* / *čake*)

I, II, III, IV Hôtes de l'*ololo*

Annexe 2 : Relations de parenté élémentaires entre les familles restreintes regroupées sur l'emplacement résidentiel estival du couple d'aînés Belousov



Annexe 3 : Relations de parenté élémentaires au sein de 4e brigade du sovkhoze d'Atchaïvaiam

	Noms, prénoms	Position dans la hiérarchie pastorale du sovkhoze	Liens avec les autres membres de la brigade
1.	Ivtagin Sergej	Directeur du sovkhoze	Cousin de Lidja Tankaj et de Vasja Tavatko
2.	Tankaj Valodja	Brigadier en chef	Epoux de Lidja, cousin de Viačeslav et Vassili Ajnagigin
3.	Tankaj Lidja	Aide saisonnière	Epouse de Valodja, tante de Ivan E. et de Victor P., ex-belle-mère de Vassili T. et cousine de Sergej I.
4.	Tevlalkot Vasili	Substitut du brigadier	Ex-gendre de Valodja et Lidja Tankaj
5.	Tavatko Vasja	Apprenti du brigadier	Cousin de Sergej Ivtagin, neveu de Boris Etuve
6.	Etuve Boris	Pâtre	Oncle de Vassia Tavatko
7.	Ajnagigin Viačeslav	Pâtre	Frère de Vasili Ajnagigin, et cousin de Valodja Tankaj
8.	Ajnagigin Vasili	Pâtre	Frère de Viačeslav Ajnagigin, et cousin de Volodja Tankaj
9.	Evigin Ivan	Pâtre	Neveu de Lidja Tankaj
10.	Petot Andrej	Pâtre	Fils de Viktor Petot
11.	Ivtagin Ivan	Pâtre	Neveu de Viktor Petot
12.	Petot Viktor	Manutentionnaire	Père de Andrej Petot, neveu de Lidja Tankaj

Annexe 4 : Les thèmes de discussion du forum tenu le lundi 9 avril 2001 au sein du troupeau privé d'Atchaïvaiam

- La disparition des rennes d'un dénommé Smirnov, jeune homme d'environ trente ans à la forte carrure. Depuis son dernier passage dans le troupeau privé, ce dernier a en effet eu la mauvaise surprise d'apprendre qu'il ne lui restait plus la moindre oreille, ce qui entraîna une plainte et une demande d'explication de sa part. Les *ČASTNIKI* avancent des explications qui ne le satisfont pas (attaque de loup, disparition, blessures ayant entraîné la mort) et qui n'interrompent pas ses réclamations. C'est alors qu'intervient longuement Katja Gidanij, l'épouse tchouktche de Nikolaj Gidanij, le plus riche de tous les propriétaires de rennes. Elle se lance dans un long monologue en čavčuven que le plaignant ne comprend pas faute de maîtriser suffisamment l'idiome tchoukotko-koriak. Le discours de « tante Katja », musicienne, chanteuse et danseuse réputée, clôt la première partie des débats sur une sentence non-explicite mais néanmoins évidente : Smirnov n'a rien compris, personne ne lui a rien traduit, il a définitivement perdu ses rennes.

- La rencontre à Xailino, en mars, des directeurs de sovkhoze de rennes du DAK, relatée par Sergej Ivtagin qui prit part à la réunion. Pendant une quinzaine de minutes, le responsable en chef du « collectif "50 ans de l'URSS" » explique en russe que la situation est très grave et que seuls trois sovkhozes surnagent plus ou moins : ceux de Manily et Slautnoe dans le sous-district Penžinskij, et celui d'Atchaïvaiam dans le sous-district Oljutorskij. Le nouveau gouverneur du DAK lui-même était présent lors de cette réunion et son message fut très clair : une aide technique et financière sera fournie aux centres d'élevage qui ont su garder un cheptel en bonne santé. Sergej Ivtagin a ainsi reçu la promesse de deux tracteurs, nouvelle qui a réjoui toute l'assemblée. Exactement comme dans le passé soviétique, la rencontre des directeurs de sovkhoze a été organisée parallèlement à une « Journée de l'éleveur de rennes ». Sergej Ivtagin, qui s'est personnellement investi dans le maintien et la pérennisation de cet ex-rite soviétique à Atchaïvaiam (moyennant quelques réaménagements pour le rendre compatible avec le calendrier rituel des éleveurs), n'a pas manqué de critiquer la célébration. Pourquoi ? Parce qu'« aucun éleveur de rennes n'était là » et que seules des courses d'attelages de chiens animèrent la fête, au détriment des courses de rennes qui constituent le véritable clou de cette célébration à Atchaïvaiam. Sergej Ivtagin termine son monologue sur l'état général de l'élevage dans la région en rappelant l'importance de sauvegarder le troupeau privé pour la survie de « nos traditions et coutumes locales ».

- L'intégration du troupeau privé des amis et parents voisins de Srednie Paxači. La question est réglée assez rapidement dans la mesure où les Atchaïvaiamskiens ont été placés devant le fait accompli : deux éleveurs de Srednie sont présents et prêts à aider les *ČASTNIKI*, et les quelques 160 rennes « étrangers » concernés par cette fusion sont déjà là ! La solidarité entre voisins et parents inter-villageois l'a emporté sur les craintes de détournement de rennes explicitement formulées par Nikolaj Girgaltagin (responsable en chef du troupeau privé). Une période d'essai de quelques mois est décidée, avant que ne soit soulevé un autre problème auquel est confrontée la brigade d'éleveurs du troupeau privé : l'absence de femmes dans le campement. La requête des cinq *ČASTNIKI* porte en fait sur la nécessité d'assurer une présence féminine tout au long de l'année et pas seulement durant la période de transhumance estivale. La question reste en suspens car aucune volontaire ne se manifeste.

- L'abattage d'un renne appartenant à Sergej Ivtagin, puis sa vente présumée contre de la vodka. Le point est soulevé par le propriétaire lésé lui-même qui, tête baissée, accuse sans citer son nom l'un des cinq *ČASTNIKI*. Mais personne n'est dupe quant à l'identité de l'accusé, et Sergej Ivtagin lance alors à l'éleveur sur un ton paternaliste : « Vous savez que nous ne vous laisserons jamais avoir faim ! Vous pouvez abattre nos rennes pour vous nourrir, mais ne les buvez pas ! ». L'accusé se défend en affirmant qu'il n'a abattu le renne de personne, mais n'insiste pas. L'ambiance est lourde. Très vite cependant une plaisanterie fuse depuis l'assemblée et c'est l'éclat de rire général. La séance est close et l'affaire « oubliée ».

Annexe 5 : Rappel synoptique des séquences focalisatrices de l'*ololo* (Lesnaia, 15-17 octobre 2000 ; Kinkil, 26-28 octobre 2000)

- Dès la veille de la venue des invités, soit le dimanche 15 octobre, les officiantes en chef et leurs aides féminines commencent à préparer les plats rituels pilés. Ce même jour, les hommes du groupe hôte commencent à vider l'appartement en prévision d'y recevoir « tout le village ».

- Le lundi 16 à 06h30, deux officiants montent sur la colline protectrice Kamakran pour y découper les quatre ou cinq jeunes aulnes qui serviront à édifier « l'arbre de chance » dans la soirée (*cf*. chapitre 6, p. 215).

- A 07h00, 11h00 et 15h00, les officiantes principales immolent des pelotes d'herbes *lauten* dans le foyer domestique de l'appartement des hôtes. A chaque immolation d'herbe, elles nomment le prénom d'*un* chasseur et l'appellation taxinomique d'*une* de ses proies. Ces sacrifices d'herbe visent à ouvrir des routes symboliques pour accueillir les âmes des proies décharnées durant l'année de chasse (*cf*. chapitre 7, pp. 270-281).

- Entre 18h00 et 19h30, les hôtes de l'*ololo* servent un repas rituel aux nombreux invités. Ce repas se compose essentiellement de deux pâtes végétales adipeuses et de viande de phoque (en soupe) (*cf*. chapitre 7, pp. 294-301).

- Vers 20h00 arrivent successivement deux invités de marque dans l'espace de l'*ololo* : « l'arbre de chance » et l'ours. Leurs intrusions donnent lieux à deux entrées dansantes particulièrement importantes aux yeux des Lesnovskiens (pour l'entrée de l'arbre, *cf*. chapitre 6, pp. 247-250 ; pour celle de l'entrée de l'ours, *cf*. chapitre 6, pp. 237-241).

- Pendant que les chasseurs hôtes décorent « l'arbre de chance » en fabriquant des substituts de gibier (20h00-21h00), le reste de l'assistance joue du tambour et danse dans les pièces disponibles (*cf*. chapitre 8, pp. 337-343).

- Entre 21h00 et 06h00, une nuit entière de jeux musicaux et chorégraphiques occupe les participants (pour les danses, *cf*. chapitre 6, pp. 220-224 ; pour les chants, *cf*. chapitre 6 pp. 245-250).

- Le mardi 17 octobre à 06h30 interviennent les deux séquences du renvoi des animaux (sous formes de substituts) dans la nature. L'une est réalisée par les femmes devant le fourneau et vise à renvoyer les phoques "reconstruits" dans le Bas maritime ; l'autre est réalisée par les chasseurs hôtes qui se rendent au pied de Kamakran pour y déposer l'arbre et renvoyer les ours et les mouflons "reconstruits" dans le Haut terrestre (*cf*. chapitre 8, pp. 344-348).

Annexe 6 : Rappel synoptique des séquences focalisatrices du *kilvèj* (Atchaïvaiam, 28-29 avril 2001, début de la période de mise bas dans les troupeaux)

- En fin d'après-midi du samedi 28 octobre, soit la veille de la venue des invités, les officiantes "animent" les figurations anthropomorphes *gičgi* censées protéger les membres du groupe hôte (selon le système des planches à feu) (*cf*. chapitre 6, p. 217).

- Au matin du dimanche 29, sur le coup de 09h00, la maîtresse de la tente construit la « maison du feu » en disposant des pierres rondes et polies autour du foyer domestique central (*cf*. chapitre 6, pp. 217-218).

- Dès 09h30, les femmes du groupe hôte commencent à cuire les os cartilagineux de rennes qu'elles concassent depuis plusieurs jours. Ces os ont été amassés durant l'hiver en prévision des événements festifs du printemps ; leur cuisson dégage une graisse qui servira à nourrir les humains et les esprits. Le début de la cuisson des os coïncide avec celui de la cuisson de deux poitrines de rennes (une mâle et une femelle), et avec une session de jeux de tambours et de chants mélodiques. (*cf*. chapitre 7, pp. 301-304).

- Avant midi, un sacrifice de substitut du renne (un renne-poisson) est effectué par la maîtresse de tente et un jeune homme de son groupe domestique. Ce sacrifice précède de peu la préparation (par les femmes) de tous les substituts qui seront sacrifiés et consommés dans le troupeau privé des villageois (pour les sacrifices de substituts en général, *cf*. chapitre 7, pp. 283-293).

- Toujours avant la mi-journée du 29, les hommes du groupe attrapent au lasso des branches de saule sur des arbustes proches de la tente. Ils arrachent ensuite manuellement les branchages pris dans le lasso et constituent un troupeau de renne-de-bois. Ce troupeau est installé à l'arrière de la *jaranga*, et un sacrifice de substitut (renne-saucisse) précède sa constitution (*cf*. chapitre 6, p. 233).

- A la mi-journée, lorsque le soleil est au zénith et que tous les invités sont présents, cinq sorties autour de la *jaranga* sont réalisées en file indienne. Durant deux de ces circumambulations, les participants sont notamment tenus de « parler comme le renne », autrement dit de reproduire les râles gutturaux de cet animal (*cf*. chapitre 6, pp. 234-235).

- Peu après les cinq sorties, les femmes servent un repas rituel à toute l'assemblée.

- Durant tout l'après-midi, une longue séance de danse et de chant mélodique a lieu à l'intérieur de la tente (*cf*. chapitre 6, pp. 225-228).

Annexe 7 : Rappel synoptique des séquences focalisatrices du *mŋik* (Atchaïvaiam, 27-28 septembre 2002, période d'abattage automnal restreint dans les troupeaux)

- Dans l'après-midi du vendredi 27 septembre, soit la veille de la venue des invités, la maîtresse de tente attache un petit saule au pied de la perche axiale de la *jaranga*. Durant toute la nuit, les officiants doivent veiller à ce que le foyer central ne s'éteigne pas (*cf*. chapitre 6, p. 253).

- Lorsque le soleil se lève le lendemain matin (samedi), la figuration d'esprit *gičgi* du feu est animée par la maîtresse de tente (selon le système des planches à feu). L'animation est suivie immédiatement d'un sacrifice de substitut (renne-poisson) (*cf*. chapitre 6, p. 253 ; pour les sacrifices de substituts en général, *cf*. chapitre 7, pp. 283-293).

- Les premiers invités sont installés sur une nappe, dans le quart nord-ouest de la *jaranga*. Ils sont non humains et prestigieux. Parmi eux figurent : quelques amanites séchées, le renne-poisson sacrifié, une motte d'herbe, et le chapelets de figurations d'esprits. Le renne-poisson figure le renne abattu récemment dans les troupeaux et dont les propriétaires souhaitent ritualiser le transfert post-mortem (*cf*. chapitre 6, p. 254-256).

- Une officiante part chercher un second saule dans une zone arborisée près de la rivière. Ce saule doit être grand (~ 4 mètres de hauteur) et son arrachage ne peut être que manuel. Tout comme le premier saule plus petit, celui-ci est sanglé à la perche axiale de la tente. Sa taille est telle que son extrémité arborisée dépasse de l'ouverture sommitale et est visible de l'extérieur. Une lance miniature en bois d'environ 1 mètre de longueur est également attachée verticalement à cet édifice axial arborisé (*cf*. chapitre 6, p 253-254).

- Pendant ce temps, du sang de renne est mis à cuire au-dessus du foyer central de la tente. Le sang provient du renne dont l'abattage conditionne le rituel (*cf*. chapitre 6, p. 255).

- De nouveaux invités arrivent sur le coup de 10h00 du matin : les voisins humains et les tambours. Les premiers nommés réalisent une circumambulation autour de la *jaranga* en dispersant le contenu d'une cuillère (sang + émincé de graisse de renne et de fourrure de lièvre blanc) (*cf*. chapitre 6, p.255).

- Retour des invités humains à l'intérieur de la *jaranga* et fermeture intégrale de celle-ci jusqu'à la mi-journée. A l'intérieur, des circumambulations musicales sont réalisées autour de la perche axiale dans « le sens du soleil » et des mélodies sont chantées sans interruption (*cf*. chapitre 6, pp. 255-256, 259-260).

- A la mi-journée, la tente est rouverte et deux nouvelles circumambulations interviennent : la première est intérieure et invite tous les participants à tourner une dernière fois autour de la perche axiale ; la seconde est extérieure et oblige les participants à faire le tour de la tente pour effrayer les esprits néfastes à l'aide des battements de tambour (*cf*. chapitre 6, pp. 255-256).

- Enfin, un officiant détache la lance et réalise seul une ultime circumambulation extérieure pour chasser définitivement les esprits néfastes à l'aide de son arme (*cf*. chapitre 6, pp. 256).

Annexe 8 : Glossaire français-russe-vernaculaire-latin des espèces animales et végétales

français	**russe**	**vernaculaire**	**latin**
ours brun	*MEDVED*	*kèjŋyn*	*Ursus arctos*
mouflon des montagnes	*BARAN*	*ktèp*	*Ovis nivicola*
phoque larga	*NERPA*	*unaul*	*Phoca largha*
phoque barbu	*LAXTAK*	*meml*	*Erignathus barbatus*
renne	*OLEN'*	*qozjaŋa*	*Rangifer tarandus*
saumon rose	*GORBUŠA*	*kalal*	*Oncorhynchus gorbuscha*
saumon rouge	*NERKA*		*Oncorhynchus nerka*
saumon king	*ČAVIČA*	*eveč*	*Oncorhynchus tshawytscha*
saumon kéta	*KETA*	*qetaqet*	*Oncorhynchus keta*
saumon argenté	*KIŽUČ*	*j'kan'n*	*Oncorhynchus kisutch*
capelan	*MOJVA*	*ujok*	*Mallotus villosus*
omble chevalier	*GOLEC*	*kimgiŋ*	*Salvelinus alpinus*
ombre arctique	*XARIUS*		*Thymallus arcticus*
truite	*FOREL'*		*Salmo trutta*
rotengle	*KRASNOPJORKA*		*Scardinus erythrophtalmus*
corbeau	*VORON*	*velly*	*Corvus corax*
lagopède de saules	*KUROPATKA*	*ev'ev*	*Lagopus lagopus*
mouette	*ČAJKA*	*ljakl'*	*Rissa tridactyla*
tubercule de lis			*Lilium dauricum*
tubercule potentille	*DIKAJA KARTOŽKA*	*kymčiga*	*Potentilla*
épilobe	*IVAN ČAJ*	*nununu*	*Epilobium*

camarine noire	*ŠIKŠA*		*Empetrum nigrum*
airelle des marais	*GOLUBIKA*		*Vaccinium uliginosum*
baie de chèvrefeuille	*ŽIMOLOCT'*	*gylečgyn*	*Lonicera*
mûre arctique	*MAROŠKA*		*Rubus Chamaemorus*
airelle rouge	*BRUSNIKA*	*gyjyngyn*	*Vaccinium vitis-idaea*
sorbe	*RJABINA*	*mičgal*	*Sorbus aucuparia*
canneberge	*KLUKVA*		*Oxycoccus microcarpus*
groseille	*SMORODINA*		*Vaccinium oxycoccus*
bolets bais	*PODBERJOZOVIK*		*Boletus badius*
bolets rugueux	*PODOSINOVIK*		*Leccinum scabrum*
bolets blancs	*BELYJ GRIB*		*Boletus edulis*
bolets jaunes	*MASLENOK*		*Boletus luteus*
champignons de Paris	*ŠAMPIN'ON*		*Agaricus bisporus*
amanite tue-mouches	*MUXOMOR*	*vapaq*	*Amanita muscaria*
lichen	*JAGEL'*	*jaŋ'jaŋ*	*Cladonia rangiferina*
saule	*IVA / VERBA*	*gzjalŋyn*	*Salix*
aulne	*OL'XA*	*gilleŋ*	*Alnus*
pin nain	*KEDRAČ*	*qyčvalŋyn*	*Pinus pumila*